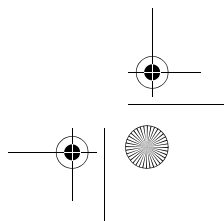
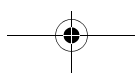
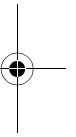
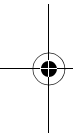
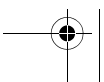
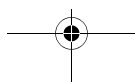
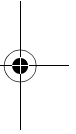
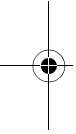
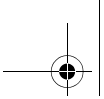
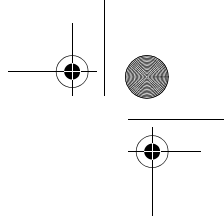


Mellom kirke og akademia

Det teologiske Menighetsfakultetet 100 år. 1908–2008



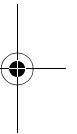
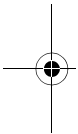




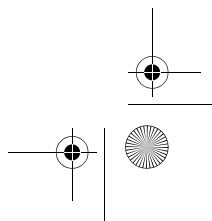
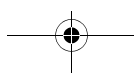
Bernt T. Oftestad og Nils Aksel Røsæg (red.)

Mellom kirke og akademia

Det teologiske Menighetsfakultetet 100 år. 1908–2008



 tapir akademisk forlag



© Tapir Akademisk Forlag, Trondheim 2008
ISBN 978-82-519-2311-8

Det må ikke kopieres fra denne boka ut over det som er tillatt etter bestemmelser i «Lov om opphavsrett til åndsverk», og avtaler om kopiering inngått med Kopinor.

Grafisk formgivning og tilrettelegging: 07 Gruppen AS
Omslag: Tapir Akademisk Forlag
Trykk: Tapir Uttrykk
Innbinding: Grafisk Produksjonsservice AS
Papir: Gprint 90 g

Bildet på forsiden av boken er malt og stilt til disposisjon av professor em. Tore Wigen. Han kaller det «Historien». Med takk til kunstneren overlates bildet her videre til jubileumsskriftets lesere.

Tapir Akademisk Forlag har som målsetting å bidra til å utvikle og utgi gode læremidler og alle typer faglitteratur. Vi representerer et bredt fagspekter, og gir ut ca. 100 nye titler i året. Vi har basis i undervisnings- og forskningsmiljøet i Trondheim, men vi har forfattere fra fagmiljøer i hele landet.

Våre viktigste produktområder er:

Læremidler for høyere utdanning

Fagbøker for profesjonsmarkedet

Sakprosa for det regionale allmenntilgjengelighetsmarkedet (regional kultur, historie og natur)

Tapir Akademisk Forlag
7005 Trondheim
Tlf.: 73 59 32 10
Faks: 73 59 84 94
E-post: forlag@tapir.no
www.tapirforlag.no

Tradisjon og fornyelse

Det teologiske Menighetsfakultet ble stiftet den 16. oktober 1907 og hadde sin første semesteråpning den 3. september 1908. Institusjonens hundreårige historie handler om de norske menighetenes vilje og evne til å ta hånd om utdannelsen av sine egne prester, om kvinner og menn preget av ønsket om å fornye for å bevare.

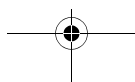
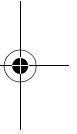
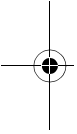
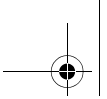
Det var et dristig grep som ble tatt da man valgte å utnytte det frihetsrom den liberale stat gav til å etablere et privat teologisk fakultet utenfor vårt eneste universitet, for å sikre en presteutdanning som var forpliktet på og stod i levende kontakt med menighetens tro. MF er både en ideologibærende institusjon, er basert på tillit og støtte fra venner og givere, og er samtidig en vitenskapelig høyskole som ønsker å tilby akademisk frihet for lærerne og forskningsbasert undervisning for studentene. Bak MF står utallige trofaste støttespillere, som med offervilje og pågangsmot drev institusjonen helt uten statlige midler frem til 1972. Dette har gitt kristenfolket og menighetene en legitim følelse av eierskap til MF, som igjen har ført til et sterkt engasjement for denne særegne utdanningsinstitusjonen.

Historien kan leses ulikt, og ettersom artiklene i dette festskriftet er skrevet av forskere med forskjellig tilnærming til historien, vil det fremkomme ulike oppfatninger av drivkreftene i institusjonens historie. Det vil alltid kunne diskuteres om man har gjort de riktige valg, enten om man i for stor grad har fastholdt det gamle uten å stå i forbindelse med samtiden, eller om man på den annen side har latt seg styre for mye av ytre prosesser, politiske og økonomiske faktorer og sin samtids forståelse.

Institusjonen har gjennomgått store endringer siden 1970-tallet, og utviklet seg fra å være en utdanningsinstitusjon for prester til å bli en høyskole med en bred fagportefølje, en økumenisk åpenhet i det faglige arbeidet og et videre mål. Det vil kunne hevdes at det ikke var primært eksterne faktorer, men en kontinuerlig indre teologisk og utdanningspolitisk refleksjonsprosess som, i troskap mot fakultetets læregrunnlag, skrittvis omdannet det gamle MF til den frie og uavhengige vitenskapelige høyskolen som i dag nyter allmenn respekt for sitt vitenskapelige nivå og sitt kirke- og samfunnskritiske engasjement.

I anledning 100-årsjubileet har vi ønsket å utgi – ikke et tradisjonelt festskrift – men et jubileumsskrift bestående av faglige artikler som på ulike vis beskriver og tolker institusjonens historie og fagutvikling gjennom disse hundre år. Artikkelforfatterne representerer ulike synsmåter og tolkningstradisjoner og står ansvarlige for sine egne bidrag.

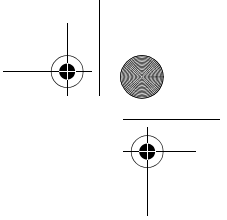
Redaksjonskomiteen har bestått av professor Bernt T. Oftestad (leder), forskningsleder Nils Aksel Røsæg (sekretær), professor em. Ivar Asheim, rektor Vidar L. Haanes, førsteamanuensis Kristin Norseth og biblioteksjef Elna Strandheim.



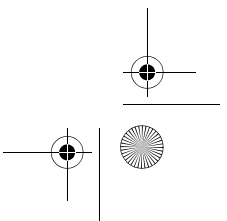
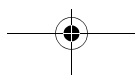
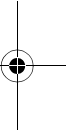
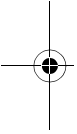
Innhold

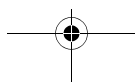
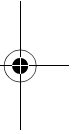
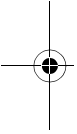
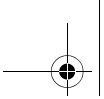
Tradisjon og fornyelse	5
Innhold.....	7
Del 1 En institusjon for fremtiden.....	9
«I Jesu navn skal all vår gjerning skje».....	11
<i>Da Menighetsfakultetet ble opprettet</i>	
Vidar L. Haanes	
Studentliv i hundre år.....	23
Vidar L. Haanes	
Presteutdannelse i hundre år.....	45
Vidar L. Haanes	
Det teologiske Menighetsfakultet som privat utdanningsinstitusjon.....	55
Vidar L. Haanes	
Del 2 Fakultet og kirke.....	69
Menighetsfakultetets historie i ekklesiologisk perspektiv.....	71
Bernt Torvild Oftestad	
1800-tallet-1920	
1. Et ekklesiologisk perspektiv på MF-historien.....	73
2. Det nye fakultet.....	79
1920-1945	
3. Kirkestriden og MF.....	101
4. MF mellom kirke og indremisjon.....	113
5. Okkupasjon, kirkekamp.....	131
1945-1968	
6. Kirkelig samling som ble avløst av lærekonflikt.....	137
7. Kirkesynet splitter MF.....	151
1968-2008	
8. På vei mot en ny kirkelig posisjonering.....	163
9. «Trosfellesskap» og «arbeidsfellesskap» i Den norske kirke.....	177
10. MF og homofilspørsmålet.....	187
Del 3 Tre vesentlige spørsmål ved overgangen til 1970-tallet.....	203
MF og utfordringene fra skolen.....	205
Sverre Dag Mogstad	
Fra luthersk presteskole til økumenisk utdanningssted:.....	221
Ingunn Folkestad Breistein	
MF og kvinneprestespørsmålet.....	239
Kristin Norseth	

Del 4 Andre tematiske studier fra forskjellige perspektiver og disipliner.....	273
Dannelsesteologen Hallesby.....	275
Rune Slagstad	
Dåp, gjennfødelse og omvendelse – i erfaringens perspektiv	289
Torleiv Austad	
Menighetsfakultetets forhold til den alminnelige kultur – sett med prinsippteologiens og religionsfilosofiens blikk	307
Jan-Olav Henriksen	
Presten som forkynner	321
Olav Skjevesland	
«Han har skapt et minne om sine under»	335
Karl William Weyde	
Troen og den historiske forskning	353
<i>Tilbakeblikk på NT-forskning ved Menighetsfakultetet – og aktuelle utfordringer</i>	
Geir Otto Holmås	
Menneskeverd og livsrett	373
<i>Bioetikk ved Menighetsfakultetet</i>	
Lars Østnor	
Det globale perspektiv i misjonen	391
Tormod Engelsviken	
Del 5 Tillegg.....	405
Noen bilder	407
MF-foreningene og landssekretæren	417
Bernt Torvild Oftestad	
Noen personlister	427
Tabula gratulatoria.....	429



DEL 1 EN INSTITUSJON FOR FREMTIDEN





VIDAR L. HAANES

«I Jesu navn skal all vår gjerning skje»

Da Menighetsfakultetet ble opprettet

Stiftelsesmøtet for Det teologiske Menighetsfakultet, hvor det konstituerte seg som en frittstående institusjon, ble holdt i Kristiania den 16. oktober 1907. «Indbydelse til Oprettelse af et Menighetsfakultet (Presteskole)» ble sendt ut over NTB. Litt lenger nede i teksten gjentok man at: «Formålet med vort Arbeide bør være at faa oprettet et theologisk menighetsfakultet (Presteskole), som helt ud staar paa Guds Ords og vor lutherske Bekjendelses Grund.» Innbydelsen var undertegnet av 276 prester og lekmenn, deriblant biskopene Bøckman og Thorkildsen. Men professor Lyder Brun ved Det teologiske fakultet så i denne innbydelsen til å danne presteskole ikke annet enn et «[...] sørgelig vitnesbyrd om mangel på åndelig likevekt, dobbelt sørgelig fordi det var underskrevet av så mange geistlige og teologer, hos hvem man skulle kunne forutsette en viss forståelse av teologiens vanskeligheter og oppgaver i vår tid» (*Norsk Kirkeblad* 1907:329f). Dersom presteskolen skulle bli virkelighet, skrev Brun, «[...] tror vi også å måtte beklage de prester som kommer til å utgå fra den». Han kunne nok tenke seg at de ville bli både fromme, dyktige og lærde, men neppe akademiske. Det ville bli vanskelig for presteskoleelevene å unngå mistanken om å være lyssky og fordomsfulle.

Man kan i ettertid gi Brun rett i at det var en forbausende liste med navn. Kirkelige og akademisk bevisste proster hadde skrevet under sammen med radikale lekmenn. Det har utvilsomt vært denne brede alliansen av støttespillere som gjorde presteskoleprosjektet mulig å gjennomføre. Det var mange som i den sammenheng måtte svelge kameler. Det var store sosiokulturelle forskjeller mellom enkelte lekmenn, med sin bakgrunn i det pietistiske vekkelingsmiljøet, og enkelte geistlige, med sin nedarvede respekt for bestemte dannelsesmønstre, embetstradisjoner eller akademiske former.

Denne bredden finner vi allerede i «Komiteen for kirkeligt Arbeide af 1906», som ble stiftet for å drive opplysningsarbeid «[...] med sikte på kirkefolkets bredere lag, som ikke hadde innsikt i hva den kirkelige strid egentlig dreide seg om» (Dahle 1906:26). Gruppen hadde to mål for sitt arbeid, (1) å gi lokalmenigheten avgjørende innflytelse på valget av sine prester, og (2) å få en presteutdannelse under betryggende kirkelig garanti. Den 18. desember 1906 møttes en rekke prester og lekfolk til forhandlinger, og opprettet en egen arbeidsgruppe som skulle forberede dannelsen av Menighetsfakultetet. Professor Odland selv var ikke med. Den drivende kraft var sokneprest Hartvig Halvorsen fra Hjelmeland. Halvorsen har ikke

fått den plassen i norsk kirkehistorie som han fortjener. Han var en handlingens mann. Etter embetseksamen startet han først en folkehøyskole i Ryfylke, deretter ble han første redaktør av Vestlandsposten i Stavanger (1878), ble så sekretær i Lutherstiftelsen i Kristiania, stiftet Diakonhjemmet (1890), og ble etter århundreskiftet en motor i arbeidet for kirkelige reformer. Hartvig Halvorsen synes hele tiden å ha stått ved Odlands side, og støttet ham både innad og utad. Det var han som gav Odland det råd å holde seg i bakgrunnen, så ikke det skulle skapes et inntrykk av at man ville starte en ny presteskole for hans skyld.

Den 25. januar 1908 skrev Laur. Larsen i *Kristelig Ugeblad* at det fra mange kanter av landet var kommet større fart i innsamlingen av pengebidragene til Menighetsfakultetet: «Sagen har vundet mange Venner [...]. Trods mange Skræmsler fra Modstandernes Leir og trods utallige Betænkeligheder fra andre, som ellers kalder sig vore Venner, men som efter gammel Sedvane lidet eller intet vil gjøre – gaar den store Kirkesag stadig fremover.» Noen dager tidligere trykket flere norske aviser «En hilsen fra Amerika til det norske kirkefolk», med uttrykt støtte i denne kirkelige trengselstid og bønn om at Herren måtte gi det norske kirkefolk nåde til å kjempe mandig for bevarelsen av den tro som en gang var overgitt de helige. Hilsenen var underskrevet av 313 prester og professorer i Synoden for den norsk-evangelisk-lutherske Kirke i Amerika.

Arbeidet for MF ble i høyeste grad knyttet sammen med reformbevegelsens og Kirkepartiets arbeid. Den store fremgangen for Kirkepartiet og tilslutningen til dets politiske program ble sett på som en del av den samme bevegelsen som fremgikk av offervilligheten overfor MF, «[...] som jo er aldeles overraskende» (*Kristelig Ugeblad* 1. februar 1908). Det ble bestemt at fakultetet skulle starte opp høstsemesteret 1908. I august 1908 kom oppfordringen i *Kristelig Ugeblad*: «Skulde det ikke være hyggelig og gavnlig, at mange av Menighetsfakultetets Venner var tilstede ved Fakultetets Aapning og i den Anledning hadde en festlig Sammenkomst? Det henstilles til Fakultetets Styre at ta dette under Overveielse og i Tilfælde utsende en Indbydelse.» Og slik ble det.

1. Jesu navn setter vi som overskrift over denne sak

Med disse ord innledet den første formannen i forstanderskapet, prost Chr. Knudsen, sin tale under Menighetsfakultetets innvielsesfest den 3. september 1908. Den tidligere kirkeministeren hadde i likhet med Sigurd Odland satt sin stilling inn på å forhindre Johannes Ordings ansettelse som professor i troselære ved Universitetet to år tidligere. Disse to var det som holdt programtalene under åpningshøytideligheten. Både Knudsen og Odland la vekt på at MF skulle utdanne menighetens lærere, og sørge for at det ble en tettere forbindelse mellom prest og menighet. Både Menighetsfakultetets venner og pressen var til stede under åpningen, men for øvrig synes arrangementet å ha vært temmelig internt. Biskopen i Kristiania, Anton Chr. Bang, hadde sagt at han hadde ønsket å være til stede, men var blitt forhindret. Men bispefruen møtte, sammen med den danske bispinne Nielsen, enke etter biskop og kirkehistorieprofessor Fredrik Nielsen fra København. I alt var det rundt hundre personer på åpningen, men noen færre studenter enn man hadde ventet. R. I. Ringdal hadde skrevet en festsalme for anledningen, og styrets første formann Aug. B. Jahnsen holdt en kort redegjørelse om hva som var gjort hittil. Komiteen hadde samlet inn en større pengesum, som skulle sikre driften

den første tiden. Etter talene sang man salmeverset *Guds Ord det er vårt arvegods*, som man har sunget ved hver eneste semesteråpning siden.

Ugebladets korrespondent kunne melde:

Fakultetet har fått et meget smukt og hensiktsmessig lokale i Kr. Augustsgade Nr. 5, ikke langt fra Universitetet. [...] Lokalet omfatter to større foredragssaler, hvorav den største har plass for 50 skrivende studenter, og med sine lysegrønne vegger og hvite tak gjør den et særdeles tiltagende inntrykk. Salen er utstyret med meget praktiske pulter, etter mønster fra tyske universiteter. Dessuten er der et lyst, vennlig sensorværelse for lærerne og et stort biblioteksværelse med tilhørende reoler. Et par mindre værelser er overlatt som bolig for vaktmesteren [...]. (*Kristelig Ugeblad*, 6. september 1908)

Både studenter og lærere gikk en usikker tid i møte. De hadde ennå ingen eksamensrett, og visste ikke om økonomien ville holde. Det nystartede Menighetsfakultetet fikk ikke mange fagre ord på veien fra Det teologiske fakultet ved universitetet. Der trodde, eller håpet, man at dets eksistens ville bli kortvarig. De liberale var ganske overbevist om at MF kun ville appellere til seminarister, til de uakademiske indremisjonsstudenter som slukte Hallesby med hud og hår. I tidsskriftet *Fluesoppen* finner vi en karikatur av Blix, der en gruppe eldgamle MF-lærere blir presentert for én ensom student, som til gjengjeld manglet hode. Det var også mange reaksjoner på ansettelsen av Peter Hognestad, som var målmann. Noen antok at dette var et bevisst trekk, for å sikre seg bøndernes og målfolkets støtte. Saken var at Hognestad selv i sitt svar på kallelsen satte som vilkår at han måtte få bruke landsmål «[...] ogso i fyrelesninger ved presteskulen» (Brev av 20. desember 1907, MF arkiv). Dette kravet ble behandlet spesielt i styremøtet i januar 1908, hvor klokker Heggveit hadde innsigelser. Etter at en av studentene protesterte, ble det avisdebatt om dette punktet noen uker etter semesteråpningen. Men styret stod fast på sin beslutning. Hognestad skulle få bruke landsmål. Et innlegg i lokalavisen *Teledølen* viser at enkelte tok fantasien til hjelp, i sin frykt for hva MF skulle føre til. Innsenderen mente at MF ville skape en ny munkeorden. «Studentmunkene» ville få utførlige regler de måtte følge, og utvilsomt sitt reglementere antrekk: «En egen afsides indmuret eller indhegnet gaard blir straks nødvendig, en passelig ø vil nu som i gamle dager være heldigst. Hvor maa ikke paven glæde sig i disse dage [...]» (Nome 1958:272.)

Det virket overraskende at MF så sterkt markerte seg som et vitenskapelig fakultet, og at det gikk så forholdsvis kort tid før dette frie fakultetet etablerte seg som et reelt alternativ til universitetsfakultetet. Allerede i 1913 fikk man egen eksamensrett, ved hjelp av statsråd Aasulv Bryggesaa. Forøvrig ble statsrådets datter gift med en av studentene fra 1908, den første som tok eksamen etter nyordningen i 1913, Kristian Fougner Hagene.

For å få et rett inntrykk av striden omkring MFs akademiske posisjon, må man huske at all akademisk utdannelse i 1907 foregikk ved Universitetet i Kristiania. Innen akademiske frilynte kretser var det sterk motstand mot den private anstalt. Disse anklagene har spilt en viss rolle for fakultetets selvforståelse og senere historie. Ved det teologiske fakultet benyttet man enhver anledning til å forsterke dette komplekset. Det var som om de ikke kunne akseptere at disse konservative og lite frilynte studenter var i stand til å drive vitenskapelig teologi. Så sent som i 1920-årene var man ennå på vakt. Det ble da et år gitt flere *Laud* enn *Haud* blant MF-kandidatene. Da kom det sterke klager fra universitetshold over at MF gav *Laud* for et godt ord. Reaksjonen hos Lyder Brun over de to preseteristene MF fostret i 1920-årene

var også sterk. Det dreide seg for øvrig om Johannes Smemo og Reidar Hauge, som senere ble henholdsvis biskop i Oslo og professor ved Det teologiske fakultet. Mange var nok skeptiske til de kummerlige ytre forhold og den manglende akademiske glans som preget MF i starten. Hva var vel en salmakergård mot Minervas haller! Men studentene sluttet opp om fakultetet, og innen tjue år var den «usle presteskolen» vokst forbi Det teologiske fakultet.

2. Hva var egentlig Menighetsfakultetets profil?

Professor Odland og de øvrige initiativtakere var aldri i tvil om fakultetets profil. Det skulle fortsatt være en akademisk, faglig forsvarlig utdanning. Man skulle ikke på noe område legge listen lavere enn ved Det teologiske fakultet. Dette var MFs formål helt fra starten, å drive teologisk vitenskap på evangelisk og apostolisk grunn. Professor Olaf Moe uttrykte det slik, ved 20-årsjubileet i 1928:

Menighetsfakultetet er uttrykk for to tanker: Det vil representere en teologi som står på Guds ords og den lutherske bekjennelses prøvede grunn, og forsåvidt bevare tradisjonene fra vårt universitets beste tid. Men det vil samtidig stå i en mer intim forbindelse med menigheten i vårt land enn det annet fakultet noensinne har gjort. Det vil ikke alene være en forkjemper for menighetens gamle tro, men også underholdes og opprettholdes av menighetens offer og bønner, så det i aller egentligste forstand er et menighets-fakultet. Selv om de teologiske motsetninger mellom fakultetene skulle bli mindre, som følge av at universitetsfakultetet ble mer konservativt, ville Menighetsfakultetet ennå ha sitt *raison d'être*, nettopp fordi det representerer en tanke som engang realisert ikke mere vil kunne dø: at presteutdannelsen er en av menighetens aller viktigste oppgaver, og at menigheten ikke tør overlate kulturstaten ansvaret for denne oppgaves rette løsning, men selv må gjøre sitt for at vår kirke kan få rettskafne tjenere som forkynner Guds ord klart og rent, og både lærer vel og lever vel. (*Mellem Brodre* 3/1928:2)

Det er bemerkelsesverdig at det i det hele lot seg realisere et menighetsfakultet, med så mange ulike meninger om hva slags kirke og hva slags prester man ønsket. Det var langt fra en homogen gruppe som stod bak dannelsen. De representerte helt ulike modeller for presteutdanning: det konfesjonelle fakultet; det pietistiske fakultet for utdanning av troende prester; den grundtvigske høyskole med sitt oppgjør med latindannelsen; det strengt akademiske fakultet med røtter hos Melanchthon; og til og med presteskolen med forbilder i Misjonskolen i Stavanger eller haugianske og frikirkelige seminarer i Amerika.

De fleste prester ønsket nok rett og slett fortsettelsen av det gamle universitetsfakultetet fra Gisle Johnsons tid, men med nye lærerkrefter. Det teologiske Menighetsfakultet endte opp med å samle i seg alle disse trådene fra ulike kirkesyn og embetssyn. Det ble et moderne fakultet, grunnlagt på moderne, liberale premisser, men med et konservativt formål. En forutsetning for at fakultetet kunne dannes, var nettopp det frihetsrommet som var skapt av den liberale stat (Oftestad 1995:33f). Samme begrunnelse som regjeringen brukte for å utnevne Ording, lå bak aksepten av MF. Så lenge man hadde forlatt enhetsprinsippet, både i stat og i kirke, var det frihet for både liberale og konservative. MF ble heller ikke et enhetlig fakultet. Selv her var det frihet, en viss pluralisme i kirke- og embetssyn. Man stod sammen i vektleggingen av Skrift og bekjennelse, men gav for øvrig stor frihet til lærerne.¹ Spørsmålet er om

dette var meningen fra Sigurd Odlands side, og om hans avgang fra MF i 1915/16 kan sees i forbindelse med at fakultetet utviklet seg i en retning han ikke ønsket (Seierstad 1933:25).

Professor Georg Sverdrup ved Augsburg seminar i Minneapolis var bror av Edvard Sverdrup og kirkestatsråd Jakob Sverdrup. Han skrev i 1906, i sin siste årsberetning før han døde, at presteskolens (og han mente da Det teologiske fakultets) forbindelse med staten og dens universitet er «[...] blit uholdbar paa grund av at der lægges større vekt paa at presteutdannelsen er videnskabelig i filosofisk betydning, end paa dens overensstemmelse med den hellige Skrift og menighetens tro». Videre skrev han at Augsburg seminar alltid hadde stått i nær forbindelse med kristenfolket i Norge, «[...] i føling med haugianismen og missionsbevægelsen i vort gamle fædreland», og at det derfor var berettiget at «[...] vi hver paa vor maate søkte at bidra til, at de troende i Norge blev overbevist om, at kun en menighetsmessig presteutdanning uavhengig av politiken svarer til menighetens tarv» (Helland 1920a:434f). Dette var en oppfordring rettet mot kristenfolket på begge sider av havet. Det kunne stått som en programerklæring for det nye Menighetsfakultetet i Kristiania.

Mange kirkelig interesserte norsk-amerikanere hadde tatt biskop Heuchs advarsler (*Mod Strømmen*, 1902) om den nye rasjonalisme alvorlig, i langt større grad enn for eksempel Sigurd Odland gjorde. Georg Sverdrup sendte Heuch et brev etter utgivelsen av *Svar* (1903),² og hevdet at biskopens vekkerrop til menigheten hadde manglet noe vesentlig. Så lenge den levende menighet overløt til staten å både utdanne og utnevne sine prester, så kunne den ikke «[...] med god Samvittighed og freidig Fortrøstning bede Herren gjøre Presteuddannelsen og Presteudnævnelser, hvad den skal være, frugtbringende i Menighedens Tjeneste». Oppfordringen til Heuch var altså tydelig nok:

Lad Menigheden selv holde Presteskole og vælge Prester [...] Lad Staten have saa mange theologiske Fakulteter den vil, men lad Menigheden have «Presteskole», og de theologiske Lærere ved Presteskolen vil blive Menighedens ansvarlige Tjenere istedetfor som nu ansvarløse Lærde, for hvem den tyske Videnskab er Regel og Rettesnor.

Denne klare oppfordringen om å opprette et menighetsfakultet kom vel og merke før professorsaken startet. Heuch svarte aldri på dette brevet, han døde i februar 1904 (Tandberg 1905:163).³ Sigurd Odland og Menighetsfakultetets grunnleggere valgte ikke et like dramatisk brudd med den statskirkelige presteutdannelsen som Georg Sverdrup hadde foreslått.

- 1 Olaf Moe forsikret i 1919 *Norsk Kirkeblads* red. om at det var «[...] fuld overensstemmelse mellem Menighetsfakultetets lærere i teologisk grundsinn», hvorpå red. føyde til at de etter sitt kjennskap til dr. Moe fra hans skrifter og fra hans virksomhet ved universitetet, «[...] var berettiget til at anse det for utelukket at han nu skulde ha sluttet sig til dr. Hallesbys teologiske (eller rettere ikke-teologiske) standpunkt» (NK 1919:690f. Jf. Moe 1956:100).
- 2 Georg Sverdrup til Biskop Heuch, 12. mars 1903 (UBm, brevsamlingen, nr. 131). John Nome omtaler dette brevet i et eget, kort kapittel i *Brytningstid*, kalt «Kontrovers om presteutdannelsen» (Nome 1958:73f) Kapitlet, som har undertittel «Et ubesvart spørsmål til biskop Heuch», er på under to sider, og er et av svært få steder hvor Nome kommer spesifikt inn på presteutdannelsen i sin gjennomgang av Menighetsfakultetets historie.
- 3 At brevet forble ubesvart, skyldtes nok mer Heuchs helsetilstand enn forlegenhet (slik Nome antyder). Det var med stor møyne Heuch klarte å diktere sin siste bok, og etter dette hadde han nesten ingen krefter igjen, og skrev heller ikke mer.

Det var likevel mange som så fakultetets opprettelse som en del av Kirkepartiets bestrebelser på å få, om ikke en frikirke, så i det minste en selvstendig folkekirke i Norge. Og i denne selvstendige kirken tenkte man seg Menighetsfakultetet som teologisk sentrum.

John Nome kaller betegnende ett av sine kapitler «En ukjent Sverdrup i sikte», og beskriver Odlands gjentatte forsøk på å få Edvard Sverdrup til å ta imot kallelsen som lærer i kirkehistorie (Nome 1958:202ff). Det var ikke lett å skaffe kirkehistorikere. Etter at Odland hadde gjort det klart at presteskolens fremtid stod og falt på Edv. Sverdrups avgjørelse, svarte han ja. Lenge før opprettelsen av MF hadde Edv. Sverdrup, med sin bakgrunn i de bergenske reformvenner, sett presteutdannelsen som en menighetssak. Menighetsfakultetets tilblivelse var for ham et utslag av en livsbevegelse innen våre menigheter (*Luthersk kirketidende* 1910:115ff). Olaf Moe skrev i sin minneartikkel over Sverdrup at hans første inntrykk av ham var på et møte i Kristiania presteforening i 1907, hvor Sverdrup skulle tale Menighetsfakultetets sak (*Norv. Sacra* 1923:308–316). Sverdrups hovedsynspunkt var at: «Menighetsfakultetet skulde bevare resp. gjenoprette lægfolkets, den troende menighets tillid til teologien.» Olaf Moe hevdet at Det teologiske Menighetsfakultet i enestående grad svarte både til Edv. Sverdrups kirkelige idealer og til hans gaver og anlegg. Han var da også utgått fra «[...] en kreds som just brændte for de to ting som Menighetsfakultetet er et uttrykk for: et fakultet som repræsenterer den troende menighets teologi og som tillike bæres av denne menighets frivillige støtte – økonomisk saavel som aandelig». Moe så altså Sverdrups åndelige arv som samsvarende med Menighetsfakultetets profil, det vil si, luthersk rettroenhet og lavkirkelighet, kombinert med de bergenske reformvenners politiske liberalisme. Karakteristisk for Edv. Sverdrup var altså en dyp kjærlighet til den lutherske bekjennelse, kombinert med et utpreget lavkirkelig syn. Moe beskrev prestehjemmet i Balestrand som et sete for «[...] egte luthersk rettroenhet, forenet med politisk frisind – forresten en i de dage nokså eiendommelig kombination – men ogsaa levende kristendom». Edv. Sverdrup var overbevist om at MF hadde sin eksistensberettigelse i å tjene menighetene, først og fremst ved å «[...] utdanne fuldt videnskabelig rustede prester paa Guds ords og den evangelisk lutherske bekjendelses grund». Kampen mot den liberale teologien var ikke MFs fremste mål, men dette: «[...] at gjøre et positivt byggende arbeide for Guds kirke blandt os» (*Luthersk Kirketidende* 1910:132).

3. Mellom øst og vest

Det er ikke underlig at enkelte prester og biskoper var skeptiske til planene om en ny presteskole. De stod tross alt i en tung, embetsaristokratisk læretradisjon. Man hadde nettopp kjempet en hard kamp for latin- og greskundervisningen ved de høyere skoler, for å ivareta teologenes høye akademiske nivå, verdig en protestantisk kulturstat. Var det da en emissærskole man tenkte å innføre som alternativ til Det teologiske fakultet ved Det Kgl. Fredriks Universitet? Det har iallfall svirret rykter blant de involverte om at man tenkte å ansette Brandtzæg og Hallesby ved Menighetsfakultetet.⁴ Sokneprest Th. Barth må ha hørt disse ryktene, han var en venn av Odland, men mer «kirkelig». Barth skrev derfor til Herman Vangsten for å advare mot å ansette disse ukvalifiserte og kirkelig ensidige menn, «[...] dette bør avfærges [...]», da de begge «[...] har vist og viser sig at være saa ensidige og næsten sepa-

ratistisk anlagte at de ikke vil kunne vække fuld tillit». ⁵ Han foreslo at man foreløpig kunne bruke dosent Moe og prof. Ihlen til å holde private forelesninger.

Hallesby og Brandtzæg hadde utvilsomt uttalt seg til fordel for emissærskolemodellen. De hevdet at den nye presteskolen ikke måtte kopiere Det teologiske fakultet, men satse på en ny type presteutdannelse. Bare kristne skulle tas opp, og det skulle legges mer vekt på praktisk teologi, på utdannelse til praktiske kirkefolk og forkynnere. Det samme anliggende hadde Vestlandske Indremisjonsforbunds leder, Andreas Lavik, som i juni 1907 skrev et svarbrev til sin venn Bernt Støylen; ⁶ han delte Støylens syn på situasjonen, nemlig at hovedsaken nå var å få en levende og bibeltro forkynnelse av Guds Ord. ⁷ Nettopp her kunne man oppnå noe med en ny presteskole. Lavik hadde fått tilsendt grunnreglene for det nye menighetsfakultetet, men fant det vanskelig å se at man her fikk noen garanti for at studentene skulle kunne stå på et bibeltro standpunkt. Lavik savnet spørsmål om kristelig alvor, nådegaver, karakterfasthet og modenhet.

Baade naar det gjælder arbeidere i indremissionen og missionærer, kræver man, at det skal være omvendte folk med de nødvendige naadegaver og ellers den nødvendige udrustning for gjerningen. Dette er efter Guds ord og maa komme helt til sin ret ogsaa naar det gjælder presterne. Det er altfor sørgeligt, at man her har været saa slap og ligegyldig, naar det galt uddannelse og ansættelse af prester. ⁸

Lavik hevdet bestemt at det kom langt mer an på den praktiske utdannelsen enn den vitenskapelige. Dessuten var det mange som slett ikke var vitenskapelig anlagt, men som like fullt hadde utmerkede betingelser for å bli prest. Det var i tillegg viktig at kristenfolket måtte få «[...] den fulde ledelse av en saadan skole». Lavik hevdet at hedningemisjons- og indremisjonssekskapene måtte få hånd om å velge forstandere. Det gikk ikke an å få et forstanderskap hvor man kanskje fikk en mengde prester, og «[...] en stiv høikirkelig mand i spidsen», dette ville nemlig ikke møte tidens behov! Lavik hadde syn for tidens demokratiske og folkelige strømninger, og påpekte at en «[...] videnskabelig og sterkt konservativ presteskole kun ville bli en klamp om foden» og ikke ville få noen betydning i en tid som krevde levende kristendom, praktisk selvoppofrelse, anstendig arbeid og folkelig forståelse. «O, I derinde i Kristia-

4 I et privat brev til P. J. Eikrem (1876–1956) i Kina, skrev Brandtzæg (8. august 1907) at han var forespurt om å være lærer på den påtenkte «Presteskolen». Forespørselen skapte nok «Næring for Forfængeligheden», men han trodde ikke at dette var hans plass, og heller ikke hadde han noen tro på at den ville bli satt i gang. [Brevet er i privat eie.]

5 Brev fra Th. Barth til Vangensten, 24. juni 1907 (MFs arkiv).

6 Bernt Støylen (f. 1858) var fra 1902 hovedlærer ved Det praktisk-theologiske seminarium, og senere biskop i Kristiansand 1913–30.

7 Emissær Andreas Lavik (1854–1918) tok allerede i 1884 til orde for et forbund av de vestlandske indremisjonsforeninger, og var fra 1899 Vestlandske Indremisjonsforbunds sekretær, nestformann og redaktør i bladet *Sambaandet*. Han var en av Heuchs viktigste medspillere i kampen mot rasjonalismen. «Stormvarsel», «La luren lyde», lød det fra *Sambaandet* i 1903.

8 Brev fra Andreas Lavik til Bernt Støylen, Bergen, 11. juni 1907 (MFs arkiv). Jf. også brev fra Johs. Solem til Lauritz Larsen i forbindelse med valg til medlem av forstanderskapet, 7. november 1907 (MFa).

nia, som sitter og forhandler og udarbeider planer og forslag og sender det rundt til os andre rundt omkring – Kjære Støynen, jeg har talt frimodigt du [...]»

Vi møter hos Lavik en radikal nytenkning, som tilpasset seg situasjonen etter det moderne gjennombruddet. Innen den religiøse sfære spurtes det etter levende religion og praktisk selvoppofrelse. Den radikale lekmannsbevegelsen opplevde rundt århundreskiftet stor vekst, nettopp fordi man innførte demokratiske styringsformer, som et oppgjør med fortidens elitære, embetsaristokratiske system, og vektla praksis, erfaring og vekkelse. Idealet var «den levende, kristne personlighet».

Det var flere kritiske innlegg mot MF i *Sambaandet*, organet til Vestlandske Indremisjonsforbund. Men Solem, forbundets formann, mænte til fred, og hevdet at det var en så kritisk tid at man ikke måtte henge seg opp i pirkerier, men støtte hverandre i hovedsakene.

Man hadde tydeligvis sendt ut rykter om at Ole Hallesby skulle bli ny lærer ved MF. Lars Dahle selv var godt fornøyd med valget av Hallesby, og skrev i mai at lærerkreftene var «[...] fortreffelige. Hognestad er en prægtig ung mand. At han er fuldblods maalmand vil bare være godt – tilføre os national sympathie. Hallesby – ja bare vi ikke kommer og snapper ham fra eder til missionen».⁹ Men Hallesby selv var så langt fra klar for Menighetsfakultetet. Omtrent samtidig, på et indremisjonsmøte i Drammen i juni 1907, hadde Hallesby antydning i flere innlegg at han ikke kunne innse at presteskolen var noen nødvendig institusjon. I stedet anbefalte han å starte en skole for å lære opp unge indremisjonsarbeidere, «[...] altså Emissærskole, og at man traadte ud i Frikirke» (*Buskerud blad* 19. juni 1907).

Hallesby ble den gang kraftig imøtegått av dirigenten, Chr. Knudsen, samt av Hartvig Halvorsen, to av de sentrale geistlige i MFs første ledelse. Hallesbys kirkesyn var et hinder for ham selv, og likeledes noe som førte til skepsis hos embetsaristokratiske prester som Herman Vangensten og biskop Thorkildsen. G. C. B. Thorkildsen (1845–1908) var biskop i Kristiansand fra 1904 til sin død i januar 1908, og Vangensten, som var sogneprest på Bygdø og svigersønn av fabrikkieier Conrad Langaard, ble en sentral støttespiller for MF de første årene. Biskop Thorkildsen skrev til Vangensten at han hadde hørt mye godt om Hognestad, men at han ikke visste at han var gammeltestamentlig lærd ekseget. Han skrev videre at Hallesby var en flink kandidat og var vekkelsespredikant i Smålenene, men at han var

[...] Systematiker med den Sum af Overlegenhed at han kan betroes denne vanskelige og stærkt udsatte Stilling, det forundrer mig. Jeg ved nok at det bedste er det godes farlige Fiende, men jeg frygter meget en uheldig Begyndelse paa en Sag, som saa mange Kristne vil vente sig saa meget af.¹⁰

Hallesby forlot ikke sine idealer for presteutdannelsen, men han tilpasset seg. Hans opprinnelige syn på presteutdannelsen, ønsket om emissærskole, dukket opp igjen under den nye kirkestriden i 1919. Da foreslo Hallesby å opprette to ulike utdanningsløp, som begge skulle gi adgang til preste-tjenesten. Hallesby forutså kritikk mot å lage to slags prester, men argumenterte med at det ikke medførte noe problem med to slags ingeniører eller agronomer.

9 Brev fra L. Dahle til Ole Iversen, i anledning MFs grunnregler, 10. mai 1907 (MFa).

10 Brev fra biskop Thorkildsen til H. Vangensten, 29. april 1907 (MFa). Thorkildsen og Herman Vangensten var blant Chr. Thistedahls elever fra katedralskolen i Kristiansand (studenter i hhv. 1865 og 1867).

Når det gjaldt praktikum, burde det gå side om side med teoretikum. Han hevdet at det var ingen ting som talte for å skille disse tingene ad, men mye som talte for å la dem løpe parallelt (Hallesby 1919:41).

Da Hallesby svarte nei på kallet fra MF, ble det sendt et kall til Lars Dahle om å overta den systematiske teologi. Dahle hadde lang erfaring som presteskolelærer på Madagaskar, og han hadde vært forespurt også i Amerika til Augsburg-seminaret (Wenaas 1890:68). En ansettelse av Dahle som lærer i dogmatikk ville gitt Menighetsfakultetet en profil som lå tettere opp til Misjonsskolen i Stavanger enn til Det teologiske fakultet, og samtidig knyttet kontakten tilbake til Gisle Johnsons linje. Men Dahle svarte nei, med den begrunnelse at presteskolen trengte «[...] opgaaende stjerner, og er daarlig tjent med nedgaaende, hvis skin, om de har nogen – efter naturens orden er i aftagende».¹¹ Etter flere runder med Hallesby og to ukers besøk til Aremark, fikk Odland fremdeles ikke overtalt Hallesby, som kjente kallet til emissærtjeneste. Han stod i vekkelse (Norborg 1979:44ff). Men utpå høsten, etter nye besøk fra MFs styre, var det faren, Christen Hallesby, som fikk overtalt Ole med ordene: «Gud kan gi deg et nytt kall.» (Nome 1958:212, 274).

Sigurd Odland ønsket seg Hallesby som MF-lærer trolig fordi han ønsket det beste fra begge tradisjoner. Han ønsket verken en emissærskole eller et rendyrket vitenskapelig fakultet, men et teologisk menighetsfakultet. Ole Hallesby var både akademisk skolert og radikal vekkelsesmann. Odland hadde tenkt igjennom saken grundig. Det viktigste argumentet han hadde brukt i professorsaken, var betydningen av undervisningen i systematisk teologi for vordende prester i en evangelisk-luthersk kirke. Han visste at den systematiske teologien på den tiden skapte store problemer for teologistudentene. Det kan synes som om han letet etter enn person som hadde Fr. Petersens evner til å veilede ungdommen, som kunne hjelpe studentene over den tvil og usikkerhet som den systematiske teologien kunne føre dem inn i, og som samtidig var Gisle Johnsons arvtaker som vekkelsesteolog, i enda større grad enn Petersen hadde vært. Hallesby beundret Fr. Petersen, og omtalte hans teologi som konservativ og hans kristendom som varmhjertet. For den unge, radikale teologistudent ble Petersens spørsmål «Vil De ikke bli en kristen nu, Hallesby» et avgjørende vendepunkt (Hallesby 1925:91ff; Moe 1996:54).¹² Den samme vekkende funksjonen kunne nå Hallesby få blant teologistudentene. Odland skrev senere at han ikke hadde vært i tvil om at Hallesby «[...] med sitt dype, kristelige alvor vilde være i stand til å påvirke de unge teologer i personlig, religiøs retning» (Odland 1936:24f). Hallesby hadde selv vært grepet av den moderne teologi før sin vekkelse, og ville derfor ha spesielle forutsetninger for også å hjelpe studentene.

Hallesbys konfesjonelle profil var lite fremme i debatten. Dette hadde tross alt vært et hovedpunkt i agitasjonen mot Ording. Hallesby mottok i barndommen påvirkning fra metodistiske og nyevangeliske kretser i Aremark. Som ungdom i Kristiania besøkte han

11 Brev fra Lars Dahle til Ole Iversen, 9. september 1907. Han fortsetter: «Jeg gleder mig oprigtig over at presteskolen har saa gode udsigter. Faar I midler, faar I nok ogsaa Mænd. De to har I jo allerede, og den tredie vil I nok ogsaa finde.» (MFa).

12 Det var etter en invitasjon til Petersens private arbeidsværelse at denne hendelsen fant sted. Hallesby fortalte senere at han straks hadde servert en rekke unnskyldninger og forklaringer, hvorpå Petersen tilføyde: «[H]vorfor forcere dette, det kommer nok.»

gjerne Treiders møter i Møllergata 38, og i 1905 fikk han kall om å bli forstander i Betlehemskirken i Stockholm etter Albert Lunde (Moe 1996:45f, 103ff). Odland nevner at Hallesby var ukirkelig, men sier så at Hallesby neppe var stort mer ukirkelig enn han selv var, med sitt utpregede lavkirkelige standpunkt og levende interesse for den frie lekmannsforkyn-nelse. Dersom ikke Hallesby kunne ansettes på grunn av sin ukirkelighet, hadde heller ikke han selv plass ved fakultetet, skrev Odland (Odland 1936:25). Dette var nærmest et slags veto, og omsider bøyde også hovedpersonen Ole Hallesby seg for Odlands argumentasjon. Han dro til Tyskland i januar 1908 og vendte tilbake i mars 1909, etter å ha besøkt en rekke tyske universiteter og ervervet filosofisk doktorgrad i Erlangen.¹³

Men om Hallesby var ukirkelig, var Odland snarere lavkirkelig. Her kan det være på sin plass å minne om hvor lite presise begrepene lavkirkelig og høykirkelig var – og ofte ennå er. I vittighetsbladet *Vikingen* finner vi i 1907 den kjente karikaturen av Sigurd Odland og de øvrige initiativtakerne til MF, med undertittel: «Fra Odlands højkirkelige Præsteskole. Bestyreren og hans Elever». Her er ordene 'højkirkelig', 'presteskole', 'bestyrer' og 'elever' – til tross for at de er lite sakssvarende – brukt for å plassere det nye fakultetet som uakademisk. Det er likevel sannsynlig at mange kirkefremmede oppfattet et slikt fritt, konservativt presteseminar som noe nesten katolsk. Den gang var dette et skjellsord, som uttrykte det autoritære, frihetsberøvende og sannhetsundertrykkende. Thv. Klaveness spilte da også ut tanken om at MF ville bli et seminar i jesuittisk ånd (FKoK 1907:535). Det navn på fakultetet som Odland hadde vært noe reservert overfor, nemlig *Presteskolen*, ble av MFs motstandere selve begrepet på alt det snevre og negative, det rette navnet på en uakademisk og trangsynt anstalt. Mange lekfolk var med i dannelsesprosessen, og man ønsket faktisk en presteskole, uten at det lå noe mindreverdige i det. Som forgrunnsfigur for lekfolket stod nettopp Hallesby, som ikke hadde vært alene om å foretrekke en emissærskole eller bibelskole, for å sikre bibeltroende og lekmannsvennlige prester.

4. Konklusjon

Man får lett inntrykk av at det var motstanderne av den vitenskapelige teologien som ønsket å plassere teologien i Menighetsfakultetets mørkekammer. Men på tross av at det blant MFs første venner var de som ønsket nettopp dette, ble ikke Menighetsfakultetet opprettet primært for å fjerne teologien fra universitetet, men for å sikre en likestilt, vitenskapelig utdanning av prester på et teologisk grunnlag som kirken kunne leve med.

Haanes, Vidar L. (f. 1961)
 Rektor, professor i kirkehistorie
 Det teologiske Menighetsfakultet
 Vidar.L.Haanes@mf.no

13 *Johannes Volkelt's Erkenntnistheorie. Eine Darstellung und Kritik*, Erlangen 1909.

Anvendt litteratur

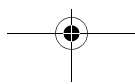
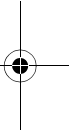
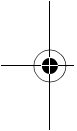
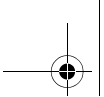
- Anker, B. T. 1939: *Nokre Ungdomsminne frå 80- og 90-åri*. Oslo: Olaf Nordlie.
- Dahle, Lars 1906: *Vor Kirkes Stilling. Hvad bør gjøres?* [Smaaskrifter om Kirkens Ret og Frihed VIII] Christiania
- Hallesby, O. 1919: *Presteutdannelsen*. Kristiania: Lutherstiftelsen.
- Hallesby, O. 1925: *Hvorfor jeg er en kristen*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Handeland, O. 1922: *Vaarløysing I*. Bergen: Lunde.
- Helland, A. 1920. *Augsburg Seminar gjennom femti Aar. 1869–1919*. Minneapolis: Folkebladet publ.
- Haanes, V. 1994: Kampen for kirkens tro. I: *Skriften tro – kirken tro* (s. 20–85), Forening for Bibel og Bekjennelse (FBB) 1919–1994. Straume: Sambåndet.
- Haanes, V. 1998: «*Hvad skal da dette blive for prester?*» *Presteutdannelsen i spenningsfeltet mellom universitet og kirke, med vekt på modernitetens gjennombrudd i Norge*. KIFO Perspektiv nr. 5. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Moe, O. 1956: *Levet og lært. Erindringer*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Moe, S. 1996: *Det avgjørende frelsesvalg. Vilje- og omvendelsesforståelsen hos Ole Hallesby*. Rapport 5/96.: Høgskolen i Vestfold.
- Nome, J. 1958: *Brytningstid. Menighetsfakultetet i norsk kirkeliv*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Norborg, S. 1979: *Vekkeren fra Aremark. Ole Hallesbys livssaga*. Oslo: Luther Forlag.
- Odland, S. 1936: Hvorledes Menighetsfakultetet blev til. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 7, 17–25.
- Oftestad, B. 1995: Statsreligionens moderne rekonstruksjon I: V. L. Haanes, B. T. Oftestad og D. Rian (red.), *Kirkens skole – Statens kirke. Festskrift til prof. Brynjar Haraldsø* (s. 23–42). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Seierstad, A. 1933: Det teologiske menighetsfakultet 25 år. I: *For Lære og Liv. Festskrift til Det teologiske Menighetsfakultets 25-års-jubileum* (s. 9–48). Oslo: Lutherstiftelsen.
- Tandberg, J. 1905: *Biskop Heuchs liv og virke*. Kristiania: Lutherstiftelsen.
- Wenaas, A. 1890: *Mindeblade, eller Otte Aar i Amerika*. Volden.

LK = *Luthersk kirketidende*, Kristiania/Oslo 1863–

KU = *Kristelig Ugeblad*, Kristiania/Oslo 1906–1946

LoL = *Lys og liv*, Oslo 1935–

MB = *Mellem Brødre / Mellom Brødre* Oslo 1894–1900, 1918–



VIDAR L. HAANES

Studentliv i hundre år

Vi skal i det følgende se noen glimt fra studentlivet på MF. Det er naturligvis umulig å gi et dekkende bilde av hundre års virksomhet og tusenvis av studenter med bakgrunn fra hele Norge og tilknytning til de fleste varianter av kristne organisasjoner, politiske overbevisninger og etter hvert kirker og konfesjoner. Generelt kan det imidlertid sies at MFs studenter var en relativt homogen gruppe de første 60 år, så lenge man kun utdannet teologer og prester. Det store flertallet av MF-kandidatene ble prester. Men oversikter viser at de også fylte stillinger i alle landets kristne organisasjoner, de ble lektorer, misjonærer, kretssekretærer og sjømannsprester. Etter 1967 kom en ny type MF-student, den kristendomsstuderende som skulle bruke faget som en del av lærerutdanningen eller som et supplement til andre utdanninger. Det ble da etter hvert stadig flere kvinnelige studenter. Fra 1970-årene kom det også gradvis flere studenter med frikirkelig bakgrunn. Først mot slutten av 1990-tallet kom kristendomsstudentene i flertall, og i dag teller teologistudentene en tredjedel av den samlede studentmassen. Etter 1997 satset MF for fullt på videreutdanning i KRL, og de neste ti årene har mer enn 2000 tatt KRL på deltid, på grunnfags-, mellomfags- og etter hvert på masternivå (fagdidaktikk). De siste ti årene har MF også fått en stadig økende gruppe doktorgradsstudenter, en rekke studenter fra andre kirkesamfunn. I 1976 startet Kateketseminaret opp, og i 2005 startet man opp en master i kirkelig utdanning og i diakoni. Andre populære studietilbud er Tverrkulturell kommunikasjon og Religion og estetikk. Etter forslag fra Ungdommens kirkemøte valgte MF i 2004 å sette i gang et bachelorprogram i Ungdom, kultur og tro (UKT), som var beregnet på ungdomsarbeidere eller andre kirkelige medarbeidere. Det har utviklet seg et utstrakt samarbeid mellom MF og ungdomsledere i Den norske kirke (Dnk) og de frivillige organisasjonene, knyttet til både trosopplæringsreformen og annet ungdomsarbeid. MF ligger svært høyt på nasjonale undersøkelser om studenttilfredshet, og har hatt flere svært dyktige studentledere gjennom tidene.

1. Ville det komme studenter?

Den offisielle åpningen av MF fant sted den 3. september 1908. Dagen etter startet forelesningene, med tre lærere og rundt 20 tilhørere. *Kristeligt Ugeblads* referent skriver: «Det var hyggeligt at se den ikke lille Flok af Studenter, som samledes om Lærerne for at aftale om de

hensigtsmæssigste Læsetimer.» (*Kristelig Ugeblad* 6. september 1908). Den første forstanderskapsformannen, Chr. Knudsen, var forberedt på at kun en liten del av studentene ville slutte seg til MF, men hadde tro på at antallet ville øke for hvert år. Han fikk rett. Det var 8 studenter som skrev seg inn i de første dagene, og ved årets slutt hadde man 14 innskrevne studenter.¹ Men forelesningene ble fulgt av langt flere. Vanligvis møtte mellom 20 og 30 på hver forelesning, flest for å høre Sigurd Odland. Foreløpig hadde ikke fakultetet noen eksamensrett. Studentene kunne følge forelesningene ved MF, men måtte ta eksamen hos de teologiske professorer ved Universitetet.

Sigurd (Sjur) Osnes (f. 1881) hadde tatt artium i 1902, og var godt i gang med studiene da MF åpnet dørene i 1908. Han tok embetseksamen i 1910. Han kunne senere fortelle fra den første tiden at «[...] et blikk utover auditoriet i Kr. Augusts gate virket ofte temmelig broget» (LoL 3/1938:10). Forsamlingen var nemlig ikke «ensartet ungdommelig». Forelesningene ble fulgt også av et par eldre studenter, som hadde avbrutt studiet på et tidligere tidspunkt. Skolestyret Olav Løve (f. 1859) fikk ved MFs hjelp endelig tatt eksamen i 1911. Det samme gjaldt C. Fr. Broch (f. 1867) som fikk permisjon fra sin stilling i Forstvesenet i ni måneder for å ta teologisk embetseksamen, og som deretter ble utnevnt til sokneprest i Vanøyen. Noen av byens prester kom også innom forelesningene, noen for å finne ut hva de skulle mene om dette nye fakultetet. Osnes kunne fortelle at de satte pris på de eldres nærvær, når det da ikke ble for knapt om sitteplassene.

Noen av studentene de første årene klarte ikke å fullføre, noen på grunn av sykdom, andre fordi de skiftet studium eller begynte i lønnet arbeid. I 1909 hadde antallet studenter økt til 19, og studentene fortsatte å komme. I 1916 var man oppe i 56 studenter, og ved tiårsjubileet i 1918 hadde MF hatt innskrevet til sammen 98 studenter, og uteksaminert 33, hvorav 21 var prester i Den norske kirke. Fra 1921 var det flere studenter som skrev seg inn ved MF enn ved Det teologiske fakultet (84 mot 79).

2. Hva er en salmakergård mot Minervas haller?

Arne Fjellbu, som begynte å studere teologi i 1909, skriver at det var helt selvsagt at han valgte å studere ved Det Kgl. Fredriks universitet. «Jeg var jo student, og en student måtte selvsagt studere ved et universitet. Min akademiske selvtilit var meget stor. Valget var for meg lett, som fot i hose. Jeg hadde inntrykk av at min konservative far var glad over dette.» (Fjellbu 1960:58).

1 Innmeldte studenter i 2. semester 1908 var Georg Falck Hansen (f. 1885), Ole Martin Knudsen Sortland (f. 1885), Johannes Gulbrandsen (f. 1890), Søren Martinius Olsen Hagen (f. 1884), Hans Georg Hansen (f. 1889), Sigurd Berg (f. 1887), Kjelstrup (utmeldt 1913), Peder Thorvald Ulleland (f. 1887), Christian Fredrik Broch (f. 1867), Olav Kristian Løve (f. 1859), Kristian Fougner Hagene (f. 1883), Just Filip Kristian Kruse (f. 1886), Andreas Marius Kristiansen (f. 1887) og Gunnar Dehli (f. 1885). Året etter endret man protokollen og skrev studentene inn etter artiumsår, medregnet de som allerede hadde skrevet seg inn. Man kan derfor ikke se av protokollen i hvilken rekkefølge studentene har kommet.

Men hvorfor valgte noen å studere ved Menighetsfakultetet? I en tale holdt ved MFs tiårsjubileum i 1918, gir stud.theol. Thorleif Østenstad (f. 1894) et inntrykk av studentenes tanker om og følelser for MF samt de vanligste innvendingene mot å begynne på MF. Etter artium hadde han vært i tvil om sin videre vei, ikke *om* han skulle studere teologi, men *hvor*. Han mente nok at MF passet best for hans religiøse innstilling, men som han sa: «Jeg kan ikke negte at allerede navnet paa det andet fakultet virket dragende: 'Det teologiske fakultet ved Det kgl. Fredriks Universitet'. Det hadde jo i de 3 gymnasieaar været min attraa engang at faa træde ind i og vandre om i Minervas haller.»² Østenstad spurte en eldre MF-student om hvordan det egentlig var på Menighetsfakultetet. Studenten svarte at de var blitt enige seg imellom om ikke å agitere for MF, men når han nå var spurt, ville han bare svare at han var glad for å kunne studere her. Hvorfor skulle man være glad for å studere ved MF? Kanskje fordi studiet skulle gå lettere på noen måte? Kanskje MF hadde lettere pensum og mindre krav om vitenskapelighet? Kanskje unngikk man der tvil og konflikter mellom tro og tanke? Nei, det var ikke slik, skriver Østenstad. Da ville ikke MF kunnet ha noen betydning i kampen mot den moderne teologi. MF la også vekt på full vitenskapelighet, og da ville nødvendigvis tvilen melde seg hos studentene. Men når tvilen kom, ble MFs styrke tydelig. Ved MF hadde studentene lærere som kunne veilede dem gjennom tvilens labyrinter, med forståelse for både tankens og troens krav. Dette var den viktigste årsaken til at Østenstad hadde valgt MF.

Selv om dette innlegget har festtalens form, får vi likevel et bilde av hva studentene la vekt på når de skulle ta valget mellom de to teologiske fakultetene. For de første studentene må dette ha vært et vanskelig valg. MF var – i alle fall frem til eksamensretten var sikret i 1913 – et høyst usikkert alternativ. MF-studentene ble også møtt med en rekke fordommer, noe som kom offentlig til uttrykk i debatten omkring eksamensretten fra 1910 og utover. Det var (og er) en tendens til at embetsmannsbarna foretrakk universitetet. Men stadig flere av artianerne hadde «folkelig» bakgrunn, både kirkelig og politisk, og disse valgte gjerne Menighetsfakultetet, med lærere som stod både indremisjonen, venstrebevegelsen og mållaget nær. Professor Fredrik Petersen, som døde i 1903, hadde utvilsomt hatt evnen til å hjelpe studentene også på det personlige plan (Haanes 1998:516). Men ingen av professorene ved TF hadde tatt opp denne arven. Lyder Brun var ingen sjelesørger eller modell for studentene, heller ikke Andreas Brandrud. Det nærmeste man kom, var Simon Michelet, som delvis tok ansvar for de dyktigste studentene. Etter sin ansettelse fikk også Johannes Ording en viss betydning for enkelte studenter, men da helst de radikale, som Kristian Schjelderup (Repstad 1994:116ff). Ved det nystiftede MF var lærerne åpne for studentkontakt, kanskje med unntak av Odland selv. Men når Odland var så oppsatt på å få Hallesby som lærer ved MF, var det nettopp fordi han så betydningen av å ha en lærer ved MF som kunne hjelpe studentene med troen og tvilen, og slik fylle den rollen Petersen hadde hatt ved Det teologiske fakultet.

2 *Menighetsfakultetets Aarsberetning for 1918*, Kra. 1919:24.

3. Mellem Brødre

Det var ikke bare studentene, men også de yngre prestene som hadde behov for mer enn akademiske studier og gode eksamener. Man søkte broderfelleskapet, og det behovet ble ikke mindre når den teologiske striden hardnet til. Under prestekonferansen i 1894 ble det dannet en forening for unge prester, Norske presters broderkreds (Haanes 1994:22ff). Broderkredsen skulle være en forening preget av broderlig kjærlighet og respekt, og man startet utgivelsen av medlemsbrevet *Mellem Brødre*, som skulle være en slags presteforening på trykk. I statuttene het det at foreningens virksomhet var bygget på Guds Ord og vår bekjennelses grunn. Prestene skulle bli seg bevisst at de hadde sin gjerning i samtiden, og at de derfor måtte forstå sannheten «[...] ud fra vor tid, hvis børn vi er» (*Mellem Brødre* 1/1896). Videre skulle man etter evne arbeide for vår kirkes selvstendigjørelse. De fleste medlemmene hadde tilknytning til indremisjonen og sjømannsmisjonen, og vi finner dem senere blant MFs støttespillere.³ Det er kanskje ikke så underlig, når man i Broderkredsen forutsatte at medlemmene skulle arbeide sammen med den levende menighet, under anerkjennelse av menighetens fulle rett til full og fri selvutfoldelse gjennom sine forskjellige nådegaver på kirkelig grunn.

Broderkredsen var aktiv bare noen få år, og ble delvis erstattet av Presteforeningen, som ble opprettet i 1900. Men med årene var det flere prester som savnet det gamle fellesskapet. I 1916 ble det sendt ut et opprop med oppfordring om å danne en ny forening i den gamle broderkretsens ånd. Resultatet ble Bekjennelsestro Presters Broderkreds, senere FBB. På grunn av første verdenskrig og dårlig økonomi ble det ikke noe samling i 1916, og heller ingen generalforsamling i presteforeningen i 1917. Broderkredsen ble derfor ikke formelt stiftet før i 1919 (Haanes 1994:37). Men året før, i 1918, hadde MF-studentene og de nyutdannede MF-prestene møttes under Menighetsfakultetets 10-årsjubileum. De ble enige om at de ønsket tettere kontakt, men fant det umulig å få til å treffes fysisk. Ole Hallesby, den nyutdannede Ragnvald Indrebø (biskop i Bjørgvin 1948–1961) og den allerede omtalte student Thorleif Østenstad dannet da en komité for å sette i gang kontaktbladet *Mellem Brødre*, «[...] en korrespondance mellem brødre, hvor vi frit og utvunget, aapent og uforbeholdent udtaler os om det som bevæger vort eget hjerte og tanke» (MB 1/1918:1). Dette var i prinsippet et «alumni-tiltak», et bindeledd mellom utdanningsinstitusjonen og kandidatene. Slik gjenopplivet man både broderkredsen (FBB) og *Mellem Brødre*.

Høsten 1922 står det å lese i *Mellem Brødre* (2/1922:23): «Ved fakultetet har det høsten igjennom vært en stadig økende strøm av studenter. Det eneste skår i denne store gleden er at det er uhyggelig trangt – eller skal vi si: hyggelig og trangt [...]». Den 4. april 1923 åpnet man så det nye MF i St. Olavsgate 29. Men flere av studentene klaget over at det gamle MF var borte, et MF som var preget av å være et lite, tett miljø, som et presteseminar. Mange var urolige for om MF var blitt for stort, og om man virkelig hadde garanti for at MF-studentene ville bli skikkelige, rettroende prester. I artikkelen «Brodersamfundet» skriver Øivind Andersen i *Mellem Brødre* (3/1926:5) med bekymring om den store tilstrømningen til MF. MF tok imot studentene med åpne armer, og det var vel kjent at MF-kandidatene ble tatt godt imot

3 Både Birger Hall, Th. Godal, Hartvig Halvorsen, Børre Bomhoff og O. C. Iversen finner vi igjen i Indremisjonens eller Lutherstiftelsens tjeneste de følgende år.

i menighetene – selv om disse «[...] slett ikke er verdige». Andersen hadde satt pris på samtalemøtene med «vår kjære prof. Hallesby», der en naturlig og likefrem samtale kom i gang. Men han var skuffet over at studentene generelt ikke var preget av «[...] det hellige alvor som bør være et særmerke på alle dem som forbereder sig til det helligste og alvorligste av alle kall».

Øivind Andersen, senere lærer ved Fjellhaug, ble imøtegått av medstudent Fridtjov Birkeli, senere biskop i Oslo. Birkeli hadde ikke blitt skuffet, men hadde følt det som en befrielse å slippe bort fra «[...] den intetsigende og til dels rå gymnasiasttone». Han hadde følt det som om han kom i en «[...] renere og bedre luftning, hvor alle var gode kamerater og venner» (MB 3/1926:6). På MF fant han eldre studenter som hjalp ham, ikke bare med studiet, men også når det dreiet seg om ens personlige gudsførelse. Han fikk bekreftet det han ønsket mest av alt, at det gikk an å studere teologi uten å måtte gi avkall på en barnlig kristentro. «Her fant jeg de beste venner for livet nettopp fordi de arbeidet mot det samme: å bli en Guds medarbeider. Kort sagt: Jeg fant *et åndelig hjem*.» (MB 3/1926:6).

Fra 1935 begynte MF å utgi meldingsbladet *Lys og liv*, som overtok mye av rollen som alumni-organ, og som hadde faste spalter om hvem som hadde giftet seg, hvem som hadde fått nye prestekall, og hvem som reiste til Madagaskar eller Santalistan. *Lys og liv* sendes til MFs støttespillere og til alle som har tatt eksamen ved MF, og har i dag et opplag på 23 000. *Mellem Brødre* ble gradvis et internt studenttidsskrift mer enn et bindeledd mellom kandidatene.

Helt frem til 1972 måtte MF klare seg uten statsstøtte, og var avhengig av gaver, innsamlingsaksjoner og nøktern lønn. Det skapte et eget samhold mellom studentene, de ansatte og MFs venner rundt i menigheter og foreninger. Nyansatte ble gjerne ønsket velkommen til «MF-familien». Lærerne måtte delta i den utadrettede virksomheten, men også mange administrativt ansatte har gjort en fantastisk jobb for fakultetet, og noen har stått studentene særlig nær. Landssekretærene ved MF fikk god kontakt med studentene, ikke minst på de årlige student- og kandidaturene land og strand rundt. I en særstilling stod gårdbrukersønnen Eugen Spydevold fra Råde, som var kandidat fra MF i 1935. I 1936 ble han først reise- sekretær, og i 1938 ble han ordinert til landssekretær for MF. Spydevold representerte på en særskilt måte MFs ideal i Hallesbys tid: presten mellom lokalmenighet og bedehusforsamling. Han er særlig kjent for sitt utsagn om «det normale kristenliv», som innbefattet søndag formiddag i kjerka og søndag ettermiddag på bedehuset. Spydevold hadde et veldig godt forhold til studentene. Fra 1942 var han prest i hjembygda Råde, kalt av Den midlertidige kirkeledelse. I 1946 fortsatte han i stillingen på MF, og ble til 1965, før han igjen gikk inn i prestestilling til han gikk av med pensjon i 1972.

Signe Moshus var tilsatt som kontordame ved MF fra 1947 til 1968. Det ble mer enn bare kontorarbeid for frk. Moshus, som var en mye brukt samtalepartner og sjelesørger, og etter eget utsagn hadde forholdt seg til mer enn 1100 studenter i de årene hun arbeidet ved MF. Hun kjente hver enkelt og ble omtalt som «studentenes mor». Hun fulgte med studentene når de kom ut i tjenesten, og hadde full oversikt over hvor MF-kandidatene var – og hvordan de var. «De som var høytidelige og ærverdige i studietiden ble det samme som prester, mens de som var enkle og omgjengelige fortsatte med det.» (MB 4/1968:4). Datter av Eugen Spydevold, Marit Helene Spydevold, fortsatte på mange måter frk. Moshus' gjerning på MF, først i St. Olavsgate, og siden fra flyttingen i 1972 og frem til i dag (2008). Hun følger

studentene fra innskriving til eksamen – og videre i prestetjenesten, og har en imponerende kunnskap om og kjennskap til MF-kandidatene. «Alle på MF kjenner henne, og ho kjenner dei fleste av oss», sies det i *Mellom Søsken* i både 1974 og 1977.

4. De eksegetiske foreninger

«Enhver teolog har fra sin egen studietid et levende kjennskap til de eksegetiske foreninger. Han vet at de fyller et stort behov og er til uvurderlig hjelp i selve studiet», skrev MF-studenten Arne Dahl etter krigen (MB 7/1947:2:). De eksegetiske foreningene hadde en viktig sosial funksjon og en tredelt målsetting, med litt ulik vektlegging: det vitenskapelige, det religiøse og det kameratslige. Man ble innvotert etter nøye utvelgelse og var gjerne medlem hele studietiden, og det var derfor mye prestisje knyttet til medlemskapet. De eksegetiske foreningene krevde full lojalitet av sine medlemmer. Man var ikke bare et medlem av en forening, man var «syvstjernemann» eller «mogebit» – og man måtte vise respekt overfor preses, statuttene og tradisjonen.⁴ Denne følelse av samhörighet omsluttet ikke bare samtidige studenter, men også tidligere medlemmer – brødrene, eller «fratres».

De fleste norske teologistudenter frem til 1980-årene har vært medlem av en eksegetisk forening, og ved årsfestene og jubileumsfestene ble det knyttet bånd på tvers av teologgenerasjonene. Foreningene fungerte i praksis som et bindeledd mellom kirken og universitetet, mellom studentene og menighetsprestene. Frem til 1960-årene var det vanlig at eldre medlemmer holdt kontakt med foreningen gjennom brev eller ved at de møtte på samlingene eller årsfestene når de var i Oslo.

Den første var *Den Exegetiske Forening Syvstjernen*, som ble stiftet i 1871. Så kom Mogibah i 1873, Philobiblica i 1877, Granskeren i 1888 og Clavis Veritatis i 1890. Clavis og Philobiblica fortsatte som fellesforeninger for de to fakultetene etter 1908, og slik ble det også knyttet bånd på tvers av kirkelandskapet. Begge endte til slutt opp som MF-foreninger, og fikk et langt og rikt liv.

Philobiblica var stiftet av stud.theol. Sigurd Odland i 1877. Den ble da naturlig nok på en særlig måte knyttet til MF, og fra 1908 møttes foreningen der hver mandag. Eldste medlem var preses. Lenge var det tradisjon at medlemmene hvert semester skulle skrive en oppgave som en professor eller dosent var hovedkritiker på. Avtalen var at studenten betalte professoren 5 kroner for denne jobben, en ikke ubetydelig sum i første del av 1900-tallet. Philobiblica hadde sterk vekst fra slutten av 1920-tallet, men lå så nede fra slutten av 1930-årene. Mot slutten av krigen kom teologiske studenter sammen i hemmelighet for å behandle eksegetiske oppgaver. Leiv Aalen spurte da de av studentene som ikke var medlem av en forening, om ikke disse ville ta opp arbeidet med Philobiblica, og slik ble det. Denne foreningen

4 Mogebittene hadde et strengt reglement til fremme og bevarelse av den rette mogebittiske ånd. Reglementet krevde at det ble holdt taler og sunget mogibah-sanger på alle møter, sanger som ble forfattet ved ethvert jubileum, på hebraisk, gresk eller latin. Etter § 5, som fastslo at alle mogebitter var dus, finner vi den kraftigste paragraf som lyder: «For øvrig er dette en mogebits første og siste bud: du skal elske Mogibah – hate Syvstjernen – forakte Clavis – og ha medynk med de øvrige såkalte eksegetiske foreninger!» (*Mogibah* s. 134).

valgte mer enn de andre å ha en oppbyggelig profil, og de møttes ukentlig til bønnemøter og dro jevnlig på helgeturer.⁵

Clavis Veritatis ble stiftet i 1890, og professorene Karl Vold, Einar Molland og Nils Alstrup Dahl var «fratres» og bidro ofte på møtene som kritikere.⁶ I 1920-årene var diskusjonene heftige. De eksegetiske foreningene ble preget av kirkestriden, og motsetningene var blitt større mellom teologistudentene i foreningene, som til da fortsatt var felles for de to fakultetene. Man brukte mer tid på prinsipielle diskusjoner enn på eksegeese, og det skapte uro. Erling Danbolt kunne være temmelig direkte i sin kritikk av Sigmund Mowinckel: «Eg kjenner bergenserne. Eg vet av egen erfaring at de er nogen store naut og bare har makten i kjeften og bona.» (Clavis 1950:12). Clavis hadde medlemmer fra begge fakulteter og var en populær forening, ikke minst fordi den hadde sitt eget bibliotek med nyttige håndbøker. I 1936 ble MF-foreningen Via Sacra slått sammen med Clavis, og samme år begynte man å holde møtene på MF. Ved 60-årsjubileet i 1950 ble det oppgitt at foreningen hadde 269 medlemmer, hvorav 80 møtte på festen. Foreningen hadde også fire forskjellige ordener som ble utdelt fra Ordenskapitlet til eldre «clavianere» for ulike fortjenstfulle handlinger. Clavis forsøkte på 30-tallet å fastholde tradisjonen som fellesforening, selv om MF-teologene var i overvekt. Etter 1950 ble Clavis i realiteten en MF-forening.

Foreningene konkurrerte om de beste studentene, og det var status knyttet til medlemmenes senere posisjoner i kirken og ved fakultetene. Dette hadde også rent praktiske årsaker, da det var lettere å få professorene til å ta ansvar i de foreningene de selv hadde vært medlem av. MF-professor Karl Vold var gammel clavianer og opptrådte ofte som hovedkritiker på møtene. Men også professor Olaf Moe, på tross av at han hadde vært syvstjernemann, hadde ifølge Einar Molland virkelig forstått hvor fin «[...] vår eksegetiske forening» var, og allerede i 1917 hadde Moe holdt «[...] en meget elskverdig tale for Clavis», og under 50-årsfesten i 1940 hadde Moe holdt et utsyn over Clavis samt over teologiens utvikling» (Clavis 1950:11). Man ble idømt pengebøter for fravær og for å komme for sent. Kun egen begravelse var gyldig forfallsgrunn – ikke eget bryllup. I 1913 står det i protokollen: «Sinding paa bryllupsreise – mulcteret.»

Foreningen *Filathea* ble stiftet i 1914, og hadde «[...] tross sin unge alder stolte tradisjoner – med doctores philosophiae og theologiae og gullmedaljer, prae'er og lauder» – som det heter i omtalen fra 25-årsjubileet i 1941 (MB 6/1941:4). Filathea skrøt av å ha hatt medlemmer som professor Reidar Hauge, dr.theol. Birger Gulbrandsen og senere professor Per Lønning. Et typisk referat fra møtene var slik:

T fant besvarelsen for lite spennende. Burde lagt an mere med den religionshistoriske metode og likeledes fått litt psykologi med. N mente at psykologi ikke hørte hjemme i nytestamentlig bibel-

5 Svært mange MF-professorer har vært medlemmer av Philobiblica, fra stifteren Sigurd Odland til D. A. Frøvig på 1890-tallet, Gabriel Skagestad (1900-tallet), John Nome (1920-tallet), Leiv og Sverre Aalen på 1930-tallet, frem til siste generasjon: Harald Hegstad og Vidar L. Haanes på 1980-tallet.

6 Blant de mange aktive clavianere finner vi biskopene Fleischer, Maroni og Smith, Ludvig Schübeler, Peter Marstrander, Stephan Tschudi, Olav Hagesæther, Nils E. Bloch-Hoell, Åge Holter, Axel Smith, Ingemann Ellingsen, Leif Michelsen mfl. Ingrid Danbolt ble som første kvinne opptatt i Clavis i 1948.

teologi. Dessuten skulle en slik oppgave være tørr. T forsvarte seg drabelig, og ble sekundert av formannen som hadde en fabelaktig evne til å ta alt fra T opp i beste mening. Hovedcriticus modererte uttrykkene. N var påståelig. Medlemmene gav ham rett i meget, men hans syn på psykologien blev ikke goutert [...]. Da vi omsider kom tilbake til den konkrete besvarelse, fant vi ut at den var vel meget avhengig av professor Moe, dårlig disponert, men grei fordi den hadde med hva der trengtes [...]. (MB 6/1941:4)

Da MF startet opp i 1908, ble det fremdeles regnet som u hørt å holde forelesninger på landsmålet. MFs første lærer i Det gamle testamente, Peter Hognestad, hadde imidlertid satt som vilkår at han måtte få bruke landsmål «[...] ogso i fyrelesningar ved presteskulen».⁷ Dette kravet ble behandlet spesielt av styret i januar 1908, men bare klokker Heggtveit hadde innsigelser. Da forelesningene startet i september, protesterte en av studentene mot landsmålet. *Aftenposten* og *Morgenbladet* så det også som sin oppgave å advare mot denne store fare, med den følge at enkelte trakk tilbake sin støtte til MF. Men styret stod fast på sin beslutning. Hognestad skulle få bruke landsmål. Selv om det ikke lå bestemte strategier bak, var Hognestads folkelige og kulturelle profil en viktig styrke i tillegg til de rent faglige kvalifikasjoner. Teologistudentene støttet opp om Hognestad, og hans forelesninger ble fulgt også av teologistudentene fra Universitetet. Men landsmålstudentene ville også ha sin egen eksegetiske forening. I 1907 ble James Coopers berømte bok *The Pathfinder* oversatt til landsmål og utgitt på Norsk Maalkontor, med tittelen *Veghittaren*. Dette ble da navnet på den første nynorske eksegetiske foreningen. Veghittaren hadde sterk medlemsvekst etter 1920, og det ble snakk om å dele den opp. MF-studentene ville dele mellom fakultetene, mens TF-studentene ville ha to foreninger ble plass til begge fakulteter. MF-studentene bestemte seg for å gå ut og danne sin egen forening, og slik ble granskarlaget *Stjorn* til i 1923. Stjorn, som er navnet på den gammelnorske bibeloversettelsen fra 1300-tallet, vant i konkurranse med navn som Ljosvon og Skattegravaren. I 1937 slo Stjorn seg sammen med mållaget *Skirn*, men året etter ble de lagt ned. Granskarlaget Stjorn gjenoppstod i 1940, og var siden den eneste nynorskforeningen.

Tre nye eksegetiske foreninger ble startet midt på 1920-tallet: *Filagion*, *Karmel* og *Via Sacra*. Hjalmar Simonsen skriver at han som fersk student i 1922 hadde svart nei på en henvendelse om medlemskap i eksegetisk forening, men da han angret seg et par år senere, var det for sent (Karmel 1935:8). Studenttallet vokste så sterkt mellom 1923 og 1926 at de eksegetiske foreningene ble sprengfulle. Simonsen og studentrådsleder Aksel Mjøs stiftet da i oktober 1925 foreningen *Karmel*: «Det var ikke vår mening å stemple medlemmene av alle andre foreninger som Baals profeter – selv om de nok var det. Følgelig slo vi dem heller ikke ihjel.» (*Karmel 1925–1935*:9).

Kvinnelige studenter var velkommen i Karmel. Agnes Svendsen (d. 1927) og Tora Helland (f. Helgen, MFs første kvinnelige cand.theol.) ble invitert med på selve stiftelsesmøtet: «[D]a det var luftepause, stod plutselig to herrer foran oss og bukket [...]. Vi var jo ikke vant til så meget av den slags tilnærmelser, så dette måtte bety noget», skriver Tora Helland (Karmel 1938:13). Foreningen fikk snart flere kvinnelige medlemmer. Student Chr. Tide-

7 Hognestads svarbrev til Styret, 20. desember 1907 (MF arkiv).

mann Strand hevdet ved tiårsjubileet at «[...] frk. Vold, frk. Gundersen og frk. Halsen står blant foreningens beste arbeidere» (Karmel 1938:18, jf. K. Norseths bidrag i denne boka).

Foreningen møttes gjerne rundt på hyblene. I begynnelsen turde de ikke spørre professorene om hjelp, men senere ble de modigere, skriver Hj. Simonsen. De hadde «[...] således professor Vold ute i Sverre Husebyes vakre hjem som elskverdigst ble åpnet for oss. Jeg husker ennå godt dette møte. Bl.a. fordi det talte så til oss at et av medlemmene reiste seg opp og fortalte at han sist onsdag hadde gitt Gud sitt hjerte» (Karmel 1938:10f). Foreningene hadde sin storhetstid etter 1926, det året studenttallet på MF første gang passerte TFs studenttall (255 mot 242).

Etter krigen strevde man med oppstarten. En del av de eldre studentene, som hadde gått sammen frem til krigsavbruddet i 1943, klaget over at de var blitt i mindretall. De strevde med å finne «brødreånden», ettersom MF etter krigen ble fylt av nye studenter. Men også de eksegetiske foreningene fikk problemer, for de eldre studentene konsentrerte seg kun om eksamenslesning, for å ta igjen tiden de hadde mistet fra MF ble stengt i 1943. På avisrommet «[...] skjulte de seg med pipa bak hjembyens avis» (MB 1/1946:10). Løsningen ble å starte opp med sosiale samlinger på lørdagskveldene, der «[...] også mange av lærerne drakk brus gjennom rør ved de koselige småbordene som for anledningen var stilt opp av eksamenspultene» (MB 5/1946:2). Men noen foreninger overlevde. I Karmel hersket den gamle Karmel-ånden blant medlemmene, ble det sagt: «Brorskapet stikker dypere enn bare i sympati og felles interesser og gjerning. Vi er kristne brødre.» (MB 1/1946:14)

På 1970- og 80-tallet var de eksegetiske foreningene fortsatt i funksjon, særlig så lenge studieordningen var slik at man brukte to–tre semestre på bibelfagene. De største foreningene var Philobiblica, Clavis, Themelios og en nykommer: *Pro Ecclesia*, stiftet så sent som i 1961. Som tidligere bestod arbeidet i at medlemmene fikk eksegetiske oppgaver de besvarte og fikk gjennomgått av en hovedkritiker. I tillegg var gjerne et par eldre studenter hjelpeledere.

Særlig etter studierevisjonen av 1986/87, der praktisk teologi ble mer integrert i studiet, ble det vanskelig å fortsette arbeidet i de eksegetiske foreningene. Man tok gjerne bibelfag over ett–to semestre, og hadde simpelthen ikke nok tid til å delta aktive i foreninger. De tradisjonsrike foreningene ble gradvis degradert til eksamensrettede oppgaveseminar, for så nesten å forsvinne. I 1992 satte man igjen i gang Philobiblica som eksegetisk forening, og etablerte den systematisk-teologiske foreningen Augusta. Begge disse var i funksjon frem til 2004, men så var det slutt – med en 133 år gammel tradisjon.

5. Mellom indremisjon og ytre misjon

I oversikter over MF-kandidatene som Eugen Spydevold jevnlig publiserte i *Lys og liv*, ser vi at de frivillige organisasjonene etter hvert ble et svært viktig arbeidsmarked for de nyutdannede teologene. Christen Hallesby kommenterte i mars 1940 tallene som viste at det var 728 teologer uteksaminert fra MF, hvorav 127 arbeidet i de frivillige organisasjonene – noe som tidligere ville vært utenkelig: 127 prester i lekmannsvirksomheten. «I 1907 fikk lekfolket sin egen presteskole», skriver han, «og i mange tilfeller kommer nettopp studentene til MF fra de vakte kretser. En ny prestetype som i ånd og syn ofte er ett med den norske lekmannskristendommen.» (MB 2/1940:6). En generalsekretær skulle ha uttrykt at det var vanskelig å

finne lekpredikanter til indremisjonen, for mange av de som før ble emissærer, studerte nå teologi ved MF.

I 1921 hadde Hallesby tatt initiativ til et sommermøte på Haugetun for gymnasiaster og studenter, et møte som allerede året etter ble kalt Nordisk Studenter- og Gymnasiastmøte. Mange av MF-studentene savnet et tettere åndelig fellesskap i Studentforbundet, som i disse årene var i ferd med å radikaliseres. Ole Hallesby tapte lederkampen mot Kristian Schjelderup i forbundet, og Hallesby har senere hevdet at Haugetun-møtene og den teologiske striden i forbundet var bakgrunnen for Studentlaget. Men Studentlagets stifter, Gunnvald Kvarstein, hevdet at det hele startet ved at noen studenter ved MF kom sammen ukentlig til oppbyggelige møter, og møtte støtte hos dekanus Olaf Moe. Grunnstammen av medlemmene i det nye Studentlaget var ferske studenter, som ikke hadde satt seg inn i kirkestriden (Kristensen 1993:13–17).

MF-studentene hadde tilknytning til en rekke forskjellige organisasjoner, og ikke bare Studentlaget og Indremisjonen. Etter et besøk på bibelskolen i Staffeldtsgate skriver *Mellem Brødre*: «Vi har alltid mangt aa kritisere ved indremisjon, vi theologer. Det er saa – vel kann det med grunn ogsaa være enkelte ting at paapeke for en vaaken iakttaker.» (MB 2/1922:15). Studentlaget stod likevel sterkt ved MF, ikke minst fordi veldig mange av studentene hadde møtt kallet til tjeneste og den første praktiske lederopplæring nettopp i Laget. Men studentene hadde forskjellig bakgrunn og møtte lærere som de kunne identifisere seg med, enten de hadde indremisjonsbakgrunn, mer kirkelig bakgrunn eller kom fra åpne og såkalt «dannede hjem». Det ble sagt at disse forskjeller kom til uttrykk på studentkveldene hjemme hos lærerne, der man hos Hallesby sang fra Sangboken, hos Karl Vold brukte Landstads salmebok og hjemme hos Olaf Moe sang fra Seips visebok.

Studentene ble preget av de ulike lærere ved MF, og ble derfor jevnt over lavkirkelige, med likevel med et kirkesyn (Haanes 2006:74). De ble skrifttro, men ikke fundamentalistiske. De ville gjerne samarbeide med bedehuset, men først og fremst la de vekt på lokalmenigheten. Vi kan ikke kalle dette en virkelig motsetning, men snarere en fruktbar spenning. Man var seg uenigheten bevisst, men visste også at man representerte mangfoldet ute i menighetene, hvor presten måtte forholde seg både til casualmenigheten og til vekkelsesbevegelsen. I 1978 oppga halvparten av MF-studentene at de jobbet to dager eller mer pr. uke innen menigheter eller kristne organisasjoner.

Studentene hadde også et sosialetisk engasjement. I samarbeid med Kristne Arbeideres Forbund drev MF-studentene i mange år andaktsvirksomhet ved bedriftene rundt i Oslo-området. Ungdomsforbundet, eller KFUM studentkrets, stod også sterkt ved MF. I 1948 foreleste den fargede Dr. George Edmund Haynes (1880–1960), PhD fra Columbia, over temaet «The problem of Race and the Church».⁸ Dr. Haynes var rådgiver for KFUM Ver-

8 *Mellem Brødre* meldte at «[...] for første gang i MFs historie har vi hatt gjesteforelesning ved en neger». Dr. Haynes var en av de mest fremtredende forkjempere for svartes rettigheter, og brukte selv denne betegnelsen med stolthet. Han hadde utgitt sin avhandling på Columbia Univ. Press: *The Negro at Work in New York City*, og han skrev en rekke innlegg i *Negro Yearbook*. George Edmund Haynes og hans søster Birdye Henrietta Haynes var pionerer i sosialt arbeid («community practice») blant afro-amerikanere, og dette er nok en av de mer berømte gjesteforelesere MF har hatt.

densforbund i spørsmål vedrørende Afrika, og var i Norge i den anledning. Auditoriet var fullt av studenter fra flere av de andre fakultetene. Etter 1972 er også mange av MF-studentene medlemmer av Studentforbundet, uten at det truet posisjonen til Laget og Ungdomsforbundet. De fleste gikk på bibeltimer og studentgudstjenester i Laget, mange kjente seg hjemme i Club 3, og noen trivdes best i Universitetsgata. Slik hadde det sannsynligvis vært også tidligere ved MF. I 1946 var det en sterk strid om kinoannonser i den nystiftede avisen *Vårt Land*. I *Mellem Brødre* skriver man at både pietismen og den kulturåpne linjen hadde sine farer, men at vårt folk trenger begge linjer.

Den diskusjonen som har gått om disse ting har også hatt sine utøvere ved M.F. Selvfølgelig. Og meningene har vært så forskjellige. Heldigvis. Men da en stadig blir spurt hva Menighetsfakultetets linje er, er det bra å besinne seg på dette, både når det gjelder denne diskusjonen og andre ting. Ikke minst er det heldig av hensyn til de nye studentene. Menighetsfakultetet er en utdanningsanstalt for vår norske kirke og menighetenes fakultet. Dets linje er troskapen mot Bibelen og vår kirkes bekjennelse [...] Men det er ikke organ for noen bestemt kirkelig eller kristelig retning, verken høy- eller lavkirkelig, pietistisk eller kulturåpen. En annen sak er at slike retninger fra tid til annen kan komme til å råde blant så vel studenter som lærere. Hva studentene angår ser *Mellem Brødres* redaksjon det som en plikt å la dem komme til orde, hvilken oppfatning de enn måtte ha om saker og ting [...]. (MB 1/1946:3)

Dette ble skrevet så tidlig som i 1946. For studentene var det avgjørende da den nye generasjon lærere, Asheim, Sæbø og Larsson, fra 1960-tallet bidro til å skape identitet og føre Menighetsfakultetet over i den nye tid. De bevarte kontinuiteten med fortiden og MFs idealer, samtidig som de tolket tradisjonen og MFs idégrunnlag for en ny generasjon. Slik fortsatte MF å ha betydning som utdanningsinstitusjon for kirken og skolen, og ble i tillegg befestet som en vitenskapelig høyskole, der man ikke trengte å stille spørsmål ved dens akademiske kvalitet.

Akademisk Frivilliges Missionsforbund (AFMF) hadde en rekke medlemmer ved MF, og flere studenter hadde i 1921 reist til misjonskonferansen i Uppsala, der Ole Hallesby og Karl L. Reichelt var hovedtalere – som en markering av AFMFs 25-årsjubileum. I *Mellem Brødre* i 1921 finner vi leserbrev fra Arne Thu i Santalistan (India), Lars Johan Danbolt (Danielsen) – på vei til Madagaskar og Ole B. Meyer i Hunan, Kina. Fra midten av 1930-tallet knyttes AFMF til Studentlaget, og årene 1936–37 var preget av sterk misjonsvekkelse, ikke minst blant MF-studentene (Lislerud 1946:41ff).

I 1938 ble Olaf G. Myklebust tilsatt ved MF som stipendiat, og etter krigen som dosent i misjonsvitenskap (Haanes 2005:239ff). Myklebust identifiserte seg særlig med Peter Hognestad og Olaf Moe blant MFs lærere. Misjonsinteressen i Norge har alltid vært stor, men Myklebusts program ble å utvikle og fremholde betydningen av misjonsvitenskapen nettopp som akademisk disiplin, på linje med de øvrige teologiske disiplinene. Myklebust hadde erfart betydningen av økumenisk arbeid i møte med den sørafrikanske kirkevirkelighet. I 1947 skrev han heftet *Kan vi samarbeide med andre kirkesamfunn?* Svaret ble bekræftende. På samme måte som Moe og Hallesby hadde noe ulik profil i sitt økumeniske engasjement, der Moe arbeidet for kirkeøkumenikk og Hallesby for allianseøkumenikk, finner vi den samme arbeidsdeling mellom Myklebust og Carl Fr. Wisløff. Det førte til at Menighetsfakultetet hadde god kontakt i hele bredden av de økumeniske miljøer.

I 1969 startet SAM-gruppa opp, med medlemmer fra misjonsorganisasjonene, og SAM stod for åndelig Samfunn, Aktuell teologisk debatt og fremme av Misjonssyn. Etter noen år ble likevel SAM-gruppa med en SAMbandsgruppe for Misjonssambandet (NLM).⁹ Men også de andre misjonsorganisasjonene hadde sine studentgrupper på MF, og sammen med MFs ledelse og Forum for Misjonsvitenskap – et annet frivillig initiativ – arrangerte misjonsgruppene misjonsuke på MF våren 1985. Den konkrete foranledningen var at Hans Kvalbein skulle reise til Hong Kong for å være gjesteprofessor ved Luther Theological Seminary i ett år. De neste årene dro en rekke MF-lærere til Hong Kong et år for å undervise ved seminaret, og misjonsuka fra da ble et fast, og er det ennå, årlig arrangement. De forskjellige misjonsorganisasjonene får da anledning til å presentere seg ved hjelp av stands og brosjyrer. Det avholdes møter og seminarer under misjonsuka, og misjonsperspektivet trekkes i tillegg inn i den ordinære undervisningen. Ved MF er synet at teologien skal tjene kirken, og dersom misjon er en del av kirkens vesen, er misjon vesentlig for teologien. Misjonsperspektivet motvirker teologiske provinsialisme og bidrar til et internasjonalt, økumenisk og interkulturelt perspektiv på teologien og kirken (Haanes 2008:394f).

6. Sport og idrett

En lang artikkel om kirken og idretten i MB 2/1942 avsluttes med salvesfull velsignelse over idrettens ærlige utøvere og alle menneskelivets trofaste idrettsmenn og idrettskvinner. Under krigen var det mange studenter som fikk bruk for både styrke og skiferdigheter i sitt arbeid for landet. Mange MF-studenter var flinke i idrett. I mars 1941 avholdt man det årlige skirennet i Nordmarka. Det var vandrepokal for seieren, og det var de eksegetiske foreningene som konkurrerte. Rekkefølgen i 1941 ble: Filagion, Clavis, Karmel III, Filateia I, Forberedende, Filateia II. Gerd Stray var rennets eneste dame, og hun fikk en påskjønnelse. Til gjengjeld hadde hun ansvar for å koke buljong! (MB 2/1941). Men enkelte syntes det ble vel mye konkurransepreg på disse utflyktene. Olaf Hillestad ble MF-mester på 10-kilometeren i 1951, men trolig har elitepreget blitt i største laget. I 1953 spurte en gruppe studenter om man ikke heller kunne ha en hyggelig skidag som en avkoblingsdag for alle, og ikke bare «[...] en anledning til å hylle noen mer eller mindre heldige skiakrobater» (MB 3/1953:7).

Innflyttingen i nytt bygg i 1972 like ved Frigg-feltet på Majorstua gav nye muligheter for idrettsglade studenter. Man drev trimgrupper for gutter og jenter, deltok i studentmesterskapet i fotball, håndball og badminton, og arrangerte årlige idrettsdager og hvert semester lokale cupmesterskap i fotball, badminton og bordtennis.¹⁰ Stud.theol. Kjell Markset skriver i *Mellom Søsken* i 1980 om en drøm han har hatt, joggende sammen med Paulus i Frognerparken. »Jeg har et oppdrag til deg», sier Paulus: 'Du skal oppmuntre dine medsøstre og medbrødre til å se litt ansvar for kroppen [...] Idrett, lek og friluftsliv er en utmerket helbredende medisin' [...].» (MB 1/1980:8f.). Resultatet av denne drømmen ble KRIK (Kristen

9 Gruppen var på det største i 1984–85, med 35 medlemmer og under ledelse av Sam Tore Bamble, Hans Aage Gravås og Erik Waaler.

10 I 1976 ble Sjur Isaksen bordtennismester, Morten Fleischer ble badmintonmester, og året etter vant Halvor «Grautsleiv» Nordhaug 60-meter.

Idrettskontakt). I dag er KRIK en viktig samarbeidspartner for MF, og har på mange vis overtatt rollen som den toneangivende kristne organisasjonen i studentmiljøet.

I tillegg til fotball og aerobics i gymsalen har man fortsatt årlig skidag og enkelte fotballkamper ute på feltet. Styrkerommet er mye i bruk, og det hadde stor betydning at Student-samskipnaden i Oslo i 1983 gav 40 000 kroner til apparater og utstyr. Det nye rommet ble åpnet ved en uhøytidelig styrkeløftkonkurranse mellom dekanus Torleiv Austad og direktør Erling Servan, en konkurranse Servan vant «tilsynelatende uanstrengt».

7. Sang og musikk

Gjennom hele MFs historie har lærere og studenter hvert eneste år reist rundt i landet på besøk til menigheter og skoler, og aksjonen fikk etter hvert navnet «Alle mann på dekk», og senere «MF Norge rundt». På 1980-tallet kunne køene danne seg foran inngangsdøra flere timer før MF åpnet, av ivrige studenter som ønsket å få reise til sitt hjemsted eller til et spennende reisemål i Nord-Norge. Det var også vanlig at praktikumskullene dro på tur for å besøke menigheter, holde gudstjenester og møter – og samle inn penger. Men det viktigste redskapet i denne reisevirksomheten har vært MF-koret og de mange kvartettene.

På massemøtet den 6. mai 1932 ble det valgt en komité som skulle danne et mannskor på MF, med den hensikt å reise på turné for å vekke og øke interessen for MF. Sommeren 1933 reiste så koret – i alt 30 mann – en hel sommer, langs kysten fra Oslo til Trondheim, med sokneprest Gunnvald Kvarstein og professor Ole Hallesby som talere. Men oppgaven ble i største laget, og mange av sangerne ble «overanstrengt». De neste årene fortsatte det i form av kvartetter og dobbeltkvartetter, og våren 1936 var det slutt. Men et kor ble sagt å være et nesten uunnværlig arbeidsredskap for MF, og i 1941 startet Arne Johan Sørensen derfor opp igjen studentkoret. I 1943 hadde koret 30 medlemmer. Sommeren 1949 dro MF-koret på sangerferd med skipet Brand IV fra Bergen til Kirkenes og tilbake, og besøkte de brannherjede byen og de mange interimskirkene i Finnmark. MF-studentene ble tatt vel imot, og på oppfordring spilte de inn fem grammofonplater med til sammen tolv sanger.¹¹ Platene kostet 5,95 kroner stykket: «Bestill og koret synger i ditt hjem» – som det het i *Lys og liv* (8/1949:8).

Sommeren 1967 dro «de seks syngende studiner», MFs dobbelttrio, på tur til Vestlandet. I løpet av 19 dagers turne hadde de 37 møter, 37 kirker, 37 prekener, 250 sanger, 17 forskjellige senger, utallige håndtrykk, presentasjoner og smil – med den utrettelige student Inger Marie Hansen i spissen. Fra 1971 finner vi også musikkgruppa «Presto» (som brukte slagverk, bass og gitar), som spilte på MF-arrangementer og blant annet dro på turné til sjømannskirkene i Europa. De spilte inn plate i 1974.

Etter at MF flyttet til Majorstua i 1972, ble det nytt liv i MF-koret. I 70-årene besøkte koret stort sett hele landet, og de ble et viktig bindeledd mellom MF og menighetene. MFs eget kammerorkester, dirigert av Sigvald Tveit og med Aage Kvalbein som solist, dro på turné

11 Av sangutvalget kan nevnes Cæsar Francks *Panis Angelicus*, Homilius' *Dei dicamus gratias*, Arild Sandvoilds *Sjung Amen*, Leo Hasslers *O Hoved høit forhaanet, Jeg er en seiler på livets hav og Opna hjartans dør*.

for å samle inn penger til nybygget i 1972. MF-koret spilte inn flere LP-plater med kirkelig musikk (Hovland og Kverno). Trond Kverno var dirigent, og korverkstedene på Gulsrud fungerte som verksted for den nye liturgiske musikken som ble utviklet på 1970-tallet. En rekke av de bibelske salmene og satsene av Hovland og Kverno som kom inn i Salmer 1973 ble prøvet ut av MF-koret. Per Inge Almås videreførte Trond Kvernos linje, og koret fikk ord på seg for å være høykirkelig, noe særlig studenter med tensing-bakgrunn kunne reagere på. Men når man ser tilbake på repertoaret, er det svært allsidig, fra folketoner, bibelske salmer, jazz-arrangementer og spirituals til større korverk. Julekonsertene og sommerturneen var særlig viktige for å vise MFs ansikt utad, og en uvurderlig hjelp i rekrutteringsarbeidet.

Det var lite kraft igjen i koret etter plateutgivelsen i 1976. Men da Trond Dahlen overtok som dirigent i 1979, ble det en ny giv. I 1983 hadde man 35 medlemmer, og spilte inn plate på nytt – i tillegg til turné fra Tromsø til Bodø og medvirkning i jubileumsfesten i Konserthuset. MF-koret feiret forresten selv sitt 50-årsjubileum det året med egen jubelkonsert. Det var domprost Karl Johan Buhaug (f. 1908) i Fredrikstad som hadde tipset koret om jubileet, og at han selv hadde vært med på den første turneen i 1933, da koret bestod av alvorlige unge menn i mørk dress som sang og talte for fulle kirker. MF-koret har hatt en rekke dyktige dirigenter, med utdanning i kordireksjon fra Norges Musikkhøgskole. Etter Trond Dahlen kom Svein Rustad, og senere har koret hatt dirigenter som Hanne Birgitte Sødal, Grete Hasselgård og Vegar Sandholt. I 2007 ble det igjen etablert et mannskor på MF, som tok opp igjen tradisjonen fra 1950-tallet, både i sangvalg og stil.

Som en frukt av arbeidet Olaf Hillestad drev i det liturgiske verkstedet Forum Experimentale, startet sønnen Erik Hillestad Kirkelig Kulturverksted, med eget plateselskap, produksjon av «ting» til kirke og hjem, samt «institutt for kristen dramatikk». Det nystiftede plateselskapet ble brukt av både MF-koret og Bjørn Eidsvåg & Frender, som bestod stort sett av MF-studenter. Til *Mellom Søsken* uttalte Erik Hillestad (MS 7/1976:26): «Ja vi mener at det stoffet både MF-koret og Bjørn Eidsvåg satt inne med fortjente dagens lys. Eidsvåg og hans venner har en viktig funksjon i det de ryster litt våre kirkelige grunnvoller.» Tidlig på 1980-tallet var en hvit «Barabbuss» et fast innslag på parkeringsplassen foran MF, der i dag Musikkhøgskolens bygg ligger. Bussen var innkjøpt av Gospelgruppa Barabbas for penger lånt av MF. Barabbas spilte sammen 1979–84, og hadde flere turneer og oppdrag for MF rundt i landet.¹² I flere år var det «Mandagsunderholdning» i kantina, med musikalske og kunstneriske innslag fra både studenter og lærere. Her ble det arrangert alt fra lokale MF-Grand Prix til MF-Rock. Det er fremdeles et rikt musikkliv på MF, og blant både studenter og ansatte finner man en rekke talentfulle og profesjonelle musikere, som bidrar både ved MF-gudstjenester og ved andre arrangementer.

12 Gruppen bestod av Bjørn Bolstad, Ole Jens Hovda, Roald Linaker, Sigurd Skollehold, Olaug Fremme Storaas, Hans Jørgen Svartvasmo og Jon Aalborg. De hadde hovedkontor på røykerommet.

8. Prestefruer og kvinnelige prester

Frem til 1921 inviterte professorene på omgang studentene hjem, men studentene ble etter hvert for mange. Senere har lærerne ved MF fortsatt denne tradisjonen og invitert seminar-grupper og mindre studentgrupper hjem til seg. Ved semesteravslutningen våren 1922 ble alle studentene med fruer og forloveder invitert til fest av professorer med fruer på MF. Denne tradisjonen fortsatte i flere år. MF fikk ikke en egen forening for kvinnelige studenter før i 1976, men man hadde til gjengjeld en forening for vordende prestekoner. Professorfrue-ene var gjerne foredragsholdere for teologistudentenes forloveder og unge hustruer. Fru rektor Smemo holdt blant annet et foredrag i 1941, om «Prestekonen hjemme og ute». Her sa hun at det var til skade for prestens autoritet når menigheten ikke opplever at prestens hustru er hans første proselytt og medhjelp. Bli prestekonene for selvstendige, står de i veien for sin manns frie utfoldelse og blir en hindring i hans presterjeneste (MB 3/1941).

Det ble oppstyr blant studentene da redaktør Arthur With i studentlagets tidsskrift *Credo* i 1955 «blinket rødt lys» for de MF-studentene som giftet seg i studietiden. Begrunnelsen var at gifte teologistudenter ikke hadde anledning til å delta slik de burde i foreningsarbeid og menighetsliv. Redaktøren i *Mellem Brødre* mente at det ikke var tilrådelig å anbefale de studentene som tilfeldigvis hadde truffet sin utkårede i ung alder, å gå forlovet i fem–seks år før man giftet seg. *Mellem Brødre* hadde fra starten offentliggjort forlovelser og ekteskap blant studentene og kandidatene, men etter dette innspillet fra With begynte man å skrive om slike begivenheter under overskriften: «Vi blinker rødt for...».

Studentene engasjerte seg tidlig for kvinners adgang til praktikum. På allmannamøtet i 1955 vedtok man å sende en henvendelse til styret for det praktisk-teologiske seminar om å gi kvinner adgang. For flertallet av studentene var ikke vedtaket begrunnet i at man ville åpne for kvinnelige prester, men at man mente at praktikum var nødvendig for å få fullt utbytte av studiet, og at MF ikke kunne ta ansvar for om noen kvinner da ville velge å bli prester.

I 1972 gikk flertallet av Lærerrådet inn for kvinnelige prester. Det skjedde et klart skifte midt på 70-tallet. Studentprest og landssekretær Rolf Næss sa i en hilsen til studentene i 1975 at det spilte en avgjørende rolle for en prest hvordan hans hustru var, at hun forstod presterjenesten innenfra, og forstod at denne måtte ha førsteprioritet i prestens liv; at han er Guds tjener og herold. Hvis ikke hans hustru forstår dette, vil det være en belastning å være gift. Hun må være villig til å dele kallet med sin mann (MB 2/1975). Kari Revheim, studenttrådsrepresentant i fakultetsrådet i 1976 – og senere personalsjef på Aker sykehus – kunne ikke la dette stå uimotsagt, og hun kommenterte i neste nummer at det virket som om Næss mente at presteløftet skulle prioriteres fremfor ekteskapsløftet. Men skulle ikke presten være tro mot begge disse løfter? Skulle prestekona alene få ansvaret for hjem og familie, og var hennes identitet avhengig av mannen? Hadde hun ikke en egen utrustning og tjeneste – et eget kall og egne talenter?

Rolf Næss hadde skrevet om «mannlige prester og prestekoner» – men hadde helt oversett at det da var blitt 50–60 kvinnelige teologistudenter på MF. Noen hadde helt konkrete planer om presteyrket. Stiltes det så de samme kravene til en prestemann som til en prestekone? (MB 3/1975). I det siste nummer av MB 1975 finner vi stud.theol. Inger Celius' intervju med kapellan Kari S. Hoel om hvorfor hun ble prest. Kari Hoel var den første kvinnelige teolog fra MF som var i embetsstilling. Hun ønsket at hun kunne ha tatt praktikum på MF,

og sluppet å skifte både faglig og sosialt miljø i en så viktig fase av utdannelsen. Hun identifiserte seg med MFs teologi, og ulik teologi gir nødvendigvis ulike utslag i begrunnelsen av praksis, så året på praktikum var blitt en stor skuffelse for henne. Året etter, i 1976, vedtok man å åpne praktikum for kvinnelige kandidater, og Inger Celius og Helga Byfuglien var de to første kvinnene som tok praktikum på MF. Det første nummer av *Mellom Brødre* i 1976 ble et temanummer om «jenter på MF». Solveig Fiske skrev:

På MF er det både godt og vondt å vera jente og teologistudent. Godt avdi ein er i lære – og at ein får mange gode vener. Men dei fyrste semestra er det strevsamt støtt å verta stilt spørsmål om kva ein skal nytte studiet til, om kvinneprestar og bibelsyn. Den intense debatten om opning av praktikum og om kvinneprestar har vori tung å bera for MF. For ein del av oss jentene har det vori særns vanskeleg, avdi det ikkje berre er eit interessant teoretisk debatttemne, men og eit reelt praktisk problem som vedkjem oss sjølve. (MB 1/1976:5)

Signe Fyhn tok denne våren initiativet til å starte opp Kvinnegruppa på MF. Samtidig ble foreningen for vordende prestefruer lagt ned – men den startet opp igjen året etter under navnet «Interessegruppe for teologistudenters ektefeller og forloveder». Det handlet nok fremdeles mest om fremtiden som prestekone og mindre om fremtiden for de kvinnelige teologenes ektefeller og forloveder.

Som et siste tegn på de kvinnelige studentenes bevisste arbeid i 1975–76 for å synliggjøres på MF, skiftet *Mellom Brødre* navn til *Mellom Søsken* fra og med nummer 5/1976. I 1978 ble det gjennomført en miljøstudie blant studentene, som viser at halvparten av studentene fremdeles hadde hjemmевærende mor, eller så var hun lærer eller sykepleier. Hele 32 prosent var negative til kvinnegruppa, men til gjengjeld kom 85 prosent av svarene fra menn. Men i synet på kvinneprester var MF-studentene delt på midten, og mange studenter syntes det var frustrerende med uenigheten blant lærerne i denne saken og i dissenterspørsmålet.

9. Politisk engasjerte studenter

I 1940 innredet man en egen sovesal i St. Olavs gate 23, med plass til 15 studenter. *Mellom Brødre* var ikke entydig begeistret for dette, da det var redaksjonens arbeidsrom som ble innredet til «dormitorium». Redaksjonsbordet ble spisebord, og praktikantrummet ble dagligstue for studentene. Her møttes studentene om kvelden, de kunne høre radio eller spille orgel, og diskusjonen gikk høyt.¹³

Studentene ved MF var hele tiden medlemmer av Studentersambandet (forgjenger til NSU), og man var stolte over at studentutvalgets leder ved MF, Albert Andersen, i 1946 ble valgt til viseformann i Studentersambandet. MF-studentene var også svært aktive i Studentersambandets hjelpekomité, som blant annet samlet inn penger til universitetet i Warszawa, og i tillegg understøttet polske studenter i Norge. På de interne allmannamøtene valgte man

13 I forbindelse med Per Lønnings doktordisputas i 1955 ble han bæret med en nyopprettet orden av kameratene i MFs dormitorium, nemlig ridder av Ordo Combinatio – og kåringen skjedde ved en lang og innviklet seremoni ledet av viceabbed Paul Gerhard Birkeland.

ansvarlige for teologkveldene, redaksjon til *Mellem Brødre*, andaktskomité, hospitalkomité, representant i studentsambandet, idrettskomité, utvalgsrevisjon, konsertmester og arkivarer. Auditoriet var som regel fullstappet ved semesterets første massemøte, der studentvervene skulle fordeles. Etter krigen dannet studentene en aksjonskomité som blant annet gjennomførte ungdomsmøter på Grorud, MF-aksjon i Lillehammer og Drammen med kinomøte, gudstjeneste og andakt på sykehuset og bedriftsandakter.

I 1967 begynte studentene å arbeide for at MF burde søke statsstøtte. Argumentene mot var at MF ville miste sin frihet, ville miste retten til å kalle lærere, at man ikke vil få støtte selv om man søkte, at MF var kirkens fakultet osv. Asle Dingstad og Kjell Olav Sannes ble i 1968 omtalt som «[...] to av våre fremste studentkjendiser» i forbindelse med et intervju om studentrepresentasjon (MB 5/1968:6,8). Som «ekte sekstiåttene» krevde de studentrepresentasjon i MFs bestemmende organer. Sannes var blant initiativtakerne og dertil første redaktør av *Ung Teologi*, som fortsatt utgis av MF-studentene og er en viktig kanal for publisering av seriøse studentarbeider. Men Sannes var forsiktig i sine uttalelser, og ville verken ha stemmerett eller streikerett, og han så ingen grunn til at studentene skulle ha medbestemmelsesrett i alle ting, i alle fall ikke økonomi. Han hevdet at det hadde studentene ingen innsikt, og dømmekraft lik null, med ungdommens svakhet og styrke; studentene kunne virke som vekkere, men hadde ofte for dårlig dømmekraft. «I det hele går jeg ut fra den konservative holdning, at en ordning bør fastholdes inntil noe virkelig bedre kan settes i stedet.» (MB 5/1968:8). Asle Dingstad var klart uenig med Sannes. Studentene ble ellers betraktet som voksne mennesker, men på sitt arbeidssted skulle de betraktes som uansvarlige? Han sa videre at hvis man mente at studentene var i stand til å formulere saklige meninger i forbindelse med MFs politikk, hvorfor skulle de da ikke kunne la dem representere disse meningene selv? Til det svarte Sannes at Dingstad opererte for mye med rettighetssynspunktet.

Halvor Nordhaug, som i 1976 satt i Fakultetsrådet, arbeidet hardt for at studentene skulle få lov til å ha egen veggavis. Selv elevene på KG hadde veggavis, men flertallet av lærerne sa nei til dette på MF. Ifølge Nordhaug behandlet MF-ledelsen studentene som umyndige problembarn (MB 2/1976:13). Studentlederne var nå klart mer aktive enn tidligere i både teologiske og politiske saker, men de strevde som før med å engasjere det store flertallet av studenter. I 1978 var det faktisk 40 prosent av studentene som sa nei til en fri, usensurert veggavis, men 80 prosent var samtidig mot atomkraftverk. Temaheftet *Rettferdigheten kan ikke vente* ble utgitt av KISP/Mellomkirkelig Råd, som en studiebok for kristen ungdom om u-land og i-land. Her ble det særlig fokusert på spørsmålet om en ny økonomisk verdensordning, og arbeidet fikk støtte av blant annet tidligere praktikumsrektor, biskop Erling Utne. Hele 30 av 169 spurte MF-studenter sa i 1978 ja til væpna revolusjon! Likevel hadde bare en av de spurte lest *Kapitalen* av Marx, mens hele 76 prosent hadde lest *Fra bønnens verden* av Hallesby.

Politisk hørte de fleste studentene hjemme i sentrum. Prøvevalgene gjennom flere tiår viste at KrF og Venstre var de store partiene, mens SV og Senterpartiet fulgte deretter. Høyre og AP gjorde det alltid svakt på MF, mens en håndfull stemte FrP, RV eller AKP. Forholdstallet endret seg ikke mye ved prøvevalgene på MF, men de kvinnelige teologistudentene var generelt mer rød-grønne enn de mannlige – og enn sine medsøstre på kristendom. Det var blant studentene sterke ordskifter om Israel/Palestina og om kristenforfølgelsene i Sovjet og studentgruppa «Martyrkirkens venner» på 1970-tallet. Studentene Ola Tjørhom og Margrethe

Holmboe debatterte Palestina-spørsmålet et helt semester, og Tjørhoms motiv var å bidra med den informasjonen som «[...] Israel-propagandister gjennom en årrekke har nektet norsk opinion» (MS 9/1976:6). Dekanus Sæbø syntes *Mellom Søsken* gikk alt for langt i sin politisering, selv om han verdsatte viljen til diskusjon og temabehandling. Det var særlig redaktør Jørgen Norheim som fikk gjennomgå, ved at han ikke bare skrev ledere, men i tillegg artikler og intervjuer. Problemet var redaktør Norheims klare politiske venstreorientering.¹⁴ Sæbø hadde som dekan lagt særlig vekt på å utvikle studentenes aktiviteter og miljø, og han var nå redd for at bladet ville føre til splid i studentflokkene. Om denne linjen fortsatte, sa Sæbø, kunne bladet snart omdøpes til «Mellom Slagene», da det nærmet seg et kamporgan for én politisk fløy (MB 9/1976:9). Redaksjonens profil var nok heller ikke representativ for MF-studentene, selv om den ikke var uten en viss støtte. I 1978 var 35 prosent av studentene negative til Palestina-gruppa, mens bare 15 prosent var negative til Med Israel for Fred.

De neste årene var det en rekke seminarer og arrangementer om militarisme og etikk, og Trond Bakkevig var en aktiv bidragsyter (MS 2/1978). Man diskuterte atomkjerner, forvalteransvar og Palestina-spørsmålet. Samtidig drev FBB-stud. sin virksomhet, under ledelse av Reidar Hvalvik og Runo Lilleaasen og med talere som Carl Fr. Wisløff og brødrene Leif og Sverre Aalen. Disse tre lærerne, og flere av studentene, var til tider frustrert over den retningen MF hadde tatt etter kvinneprestvedtaket i 1972.¹⁵ Det hendte nok at professorer og dekaner blandet seg inn i diskusjonene, til og med i *Mellom Søsken*s spalter. Professor Anders J. Bjørndalen hadde en skarp reaksjon på det han oppfattet som blasfemi i en artikkel om menstruasjon i GT og i dag. Studentene oppfattet dette som problematisk, og i 1980 avholdt Studentutvalget et seminar hvor man drøftet MF-studentenes ytringsfrihet. Man spurte seg om MF-studentene kunne uttale seg offentlig i strid med lærernes synspunkter eller det som var MFs offisielle syn: «Skal vi studenter la oss meningsdirigere av 3. etasje?»

Som en ironisk apropos til de politiske grupperingene startet noen studenter i 1976 MF Donald Exclusive Society (MFDES), «[...] leserproletariatets eneste sanne kamporganisasjon og forsvarere av Donald-klassens objektive interesser på lesesalen» (MS 1/1977:14). Årsdagene for stiftelsen ble markert med opptog, taler og flaggborg på lesesalen.

Utover 1980-tallet ble det politiske engasjementet mindre, mens man fortsatt engasjerte seg i teologiske stridsspørsmål. Det handlet ofte om underordning og kvinners rolle i ekteskap og familie, eller om karismatikk og helbredelse ved bønn eller Fast Grunns syn på nyere musikk. Det er relativt stor avstand mellom lederartiklene i *Mellom Søsken* i 1976, til støtte for Palestinafronten, og i 1982, der Erik Hillestad og Kirkelig Kulturverksted fikk gjennomgå for sin siste utgivelse *Dans med oss Gud*, og man samtidig klaget over at nesten ingen

14 Jørgen Norheim (1952) ble cand.philol. med historie hovedfag, med hovedoppgaven «*I verda, men ikkje av verda*»: problem i norsk kyrkjehistorieskriving (1986). Han livnærte seg som t-banefører og forfatter. Erfaringen fra *Mellom Brødre* kan ikke ha skremt ham bort, for fra 1987–96 var han redaktør i *Syn og Segn*. I 2003 ble han nominert til Nordisk Råds litteraturpris for romanen *Ingen er så trygg i fare*.

15 Brødrene Aalen hadde god kontakt med studentene. Det sirkulerte også en rekke gode historier om alt det rare de kunne si i forelesningene, som da Sverre Aalen innledet en time med å si: «Ja, i dag må jeg forelese uten manuskript. Jeg har nemlig tatt min brors. Dessuten glemt jeg mitt Novum på trikken.»

studenter kom på debattmøtene til Teologisk Fagutvalg. Ivrig politiske debatter på røykerommet ble erstattet av engasjerte innlegg mot røykesona i kantina, som medførte at MF fikk eget røykerom, inntil røykerne til slutt – i tråd med rådende politikk – ble kastet helt ut av huset.

10. En kantinevandrers lommeparlør

Det var altså stor bredde på MF på 1970- og 80-tallet. En uhyttelig vandring langs kantinebordene i 1978 tar studentlivet på kornet, slik «Ola Erik» beskriver det i «En kantinevandrers lommeparlør» (MS 2/1978:9). Samtaleemnene oppfattes i stikkordsform:

Bord 1: Palestinafronten. Hallesby. Arafat. Terroristen Begin. Sionisme. Dagen. PLO. Dagbladet. Beirut. Stavanger. Palestinaskjerf...

Bord 2: Kvinnelige prester. CA5. Bibelsyn. CA7. Herrens bud. CA8. Svenske tilstander. CA14. Splittelse. CA28. Taleforbud. Tiepåbud. Ingrid Bjerkås. Vranglære. Bekjennelsesspørsmål. Adiaforon. Flertall. Mindretall. Bo Giertz. Fast Grunn. Hunnestad og Kvalbein. Vestigia terrent. Wisløff. Asheim. Skaperordningens tidsbestemte konkretisering...

Bord 3: Lei av strid. Knips. Lei av politikk. Fyrstikkesken. Lei av teologi. Tabbe. 5 poeng. Lei av alt. Star Wars. Bra film. Det mangler en bonde. Jeg kom akkurat. Dagbladet. Det er fullt på lesesalen. Cola. Rakk ikke forelesningen. For liten røykesone. Mer øl. Slapp av...

Bord 4: Gran. Messe. Trond Kverno. Prosesjon. Kors på halsen. Ordinasjon. Kors på magen. Latin. Vesper. Palestrina. Røkelse. Gamle Aker. Helge Aarflot. Bryn. Sigtuna. Episkopat. Vievann...

Bord 5: Karismatisk. Inderlighet. Smil. Helligåndseminar. Velvilje. Overskudd. Krampaktighet. Nådegaver. Evangelisering. Helligjørelse. Liv og Ånd. Gud har mer å gi. Det har vi også...

Bord 6: FBB-stud. Østfold. Overbevisning. Rakkestad. Skrift og bekjennelse. Bernt. Rett svar. Store linjer. Bot. Lov og evangelium. Oppgjør. Even. Konkordieformelen. 2000-årig tradisjon. MF er ikke hva det var. Rett svar. Testfråga. Diakonhjemsaken. Det finnes alltid to og bare to alternativer: det rette og det liberale...

Når de ferske studentene behersket dette rikholdige vokabularet, skriver Ola Erik, kunne man gå videre og forsøke å kombinere de ulike uttrykkene på tvers av gruppetilhørighet med tanke på å bli tilpasningsdyktig sentrumsteolog. Klarte man det, ville stillingen som kirkens primas stå åpen. Men dersom du først forsøker å forene retningene, og så drives tilbake til ditt opprinnelige bord, da vil du bare kunne bli sjømannsprest eller lektor. Men klarer du å identifisere deg fullt og helt med det bordet du velger, kan du se fremtiden lyst i møte i en stilling i den organisasjonen din gruppe identifiserer seg med. «Kanskje du til og med kan ende som generalsekretær og får dra på Geilo-møtet [...]» (MS 2/1978:9) Den drømmen er imidlertid ikke lenger mulig å oppfylle, etter at Organisasjonenes Fellelsråd la ned sitt «Geilomøte» i 2008.

Studenttall ved MF 1911–2006

Årstill	Teologi MF (TF)	Praktikum	Kateket	Kr.dom	Totalt	Lærere +vit.ass./ stip.
1911	26 (177)				26	4
1917	53 (145)				53	4
1922	100 (115)				100	5
1927	283 (272)	12			295	5 + 1
1933	220 (150)	62			282	5 + 2
1937	201 (83)	26			227	5 + 2
1946	ca. 220	21			ca. 250	8 + 1
1949	ca. 200	43			ca. 250	7 + 2
1952	143	37			180	10 + 1
1957	114	15			129	8
1962	301	14			315	10 + 2
1967	452	32		31	515	13 + 1
1968	437	46		115	598	13 + 6
1971	443	46		225	724	13 + 4
1973	529	59		243	831	20 + 5
1977	649	87	4	297	1037	27 + 6
1982	427	89	3	244	763	34 + 7
1987	239	44	0	202	485	35 + 5
1992	259	17	7	348	631	36 + 5
1997	180	50	7	405	642	33 + 9
	Prof teologi +master t	UKT+ Diakoni		KRL o.a. inkl. deltid		
2004	228	40	3	587	858	34 + 14
2006	258	59	8 (ma)	593	918	38 + 14

Anvendt litteratur

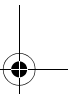
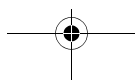
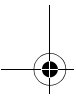
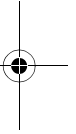
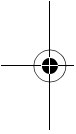
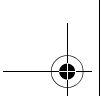
- Clavis Veritatis 1890–1950*. Mandal: Salvesen & Co.
- Fjellbu, A. 1960: *En biskop ser tilbake*. Oslo: Gyldendal.
- Haanes, V. 1994: Kampen for kirkens tro. I: *Skriften tro – kirken tro* (s. 20–85). Forening for Bibel og Bekjennelse (FBB) 1919–1994. Straume: Sambåndet.
- Haanes, V. 1998: «Hvad skal da dette blive for prester?» *Presteutdannelsen i spenningsfeltet mellom universitet og kirke, med vekt på modernitetens gjennombrudd i Norge*. KIFO Perspektiv nr. 5. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Haanes, V. 2005: Norges første professor i misjonsvitenskap, Olaf G. Myklebust. *Norsk tidsskrift for misjon*, 4, s. 239–246.
- Haanes, V. 2006: Fra hyrde- og læreembetet til trøste- og bæreembetet. Presterollen i Norge i 100 år. I: H. A. Akerø (red.), *Mellom embetsmyndighet og demokrati*. Den norske kirkes presteforenings studiebibliotek nr. 48.
- Haanes, V. 2008: Theological education and mission. I: *Mission to the world: Communicating the Gospel in the 21st century* (s. 391–404). Oxford: Regnum Books.
- Karmel 1925–1935*, red. stud.theol. A. Kåre Torgersen. Oslo: Rosenvinges trykkeri.
- Kristensen, V. 1993: *Lagsfolk. Norges Kristelige Student- og Skoleungdomslag 1924–1994*. Oslo: Credo forlag.
- Lislerud, G. 1946: Studentene og misjonen. I: *Misjonens Herre kaller*. Norges Kr. Student- og Gymnasiastlag.
- Mogibah 1873–1923. En eksegetisk forenings historie gjennom 50 år*. Kristiania: Grøndahl & Søn.
- Prestens arbeidsoppdrag og kravene til presteutdanningen*. NOU 1972:31. Oslo: Universitetsforlaget.
- Repstad, P. 1994: *Teologisk profilering i sosial kontekst. Kristian Schjelderups liv, tid og teologi*. ADH-serien nr. 70. Kristiansand: Agder Distriktshøgskole.
- Systjernen. Den Exegetiske Forening Systjernen 1871–1921*. Kristiania: A.W.Brøgger
- Teologi i kirkens rom. Menighetsfakultetet som kirkelig og luthersk fakultet* (2001, utg. 2002).
- Valkner, K. 1968: *Kirkestriden i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.

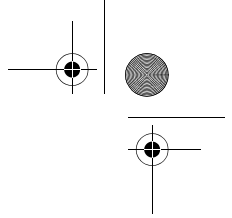
LK = *Luthersk kirketidende*, Kristiania/Oslo 1863–

LoL = *Lys og liv*, Oslo 1935–

MB = *Mellem Brødre / Mellom Brødre* Kristiania/Oslo 1894–1900, 1918–1976

MS = *Mellom Søsken*, Oslo 1976–





VIDAR L. HAANES

Presteutdanning i hundre år

1. Stadig strid om studieordningen

Mange oppfattet opprettelsen av Det teologiske Menighetsfakultet som en protest mot presteutdanningen ved universitetet. De som hadde håpet – eller fryktet – at MF skulle bli en presteskole med praktisk-kirkelig i stedet for akademisk undervisning, ble skuffet. Man var nødt til å følge samme studieplan som Det teologiske fakultet. Frem til 1925 var det felles praktisk-teologisk seminar, som etter studieplanen av 1908 var beregnet til to semestre. Det ble likevel snart alminnelig å ta eksamen etter ett semester, noe lærerne i praksis hadde gitt sitt samtykke.

I forbindelse med debatten om MFs eksamensrett i 1913, var det mange som tok til orde for endring av presteutdanningen. Eivind Berggrav hevdet at teologene stod uten føling med livet i den virkelige verden, og var hjelpeløse når de ble stilt overfor mennesker i det praktiske liv. «Sæt en teolog like fra studiepuhlen og ut paa en talerstol foran 400 fiskere, som kommer like fra et feilslaat utror, saa vil han føle sig hjelpeløs som den der ikke kan sproget.» (Berggrav-Jensen 1913:1). I en slik situasjon ville presten føle bitterhet mot studiet, som ikke hadde forberedt ham på livet. Berggrav hevdet at det teologiske studium førte til en så håpløs teologisk sjargong, at det i seg selv burde være god nok grunn til å foreta en grundig revisjon av studiet. Man måtte få fjernet alt dødkjøttet i eksegesen og dogmatikken, og innføre undervisning i de mange nye oppgavene en prest står overfor. Misjonsprest Johannes Johnson fulgte opp med en flengende kritikk av teologistudiet, og vi kan kjenne igjen den praktiske manns patos mot den akademiske teologi. En patos som ikke var uten det svulstige: «Alle de i fristelsernes hvirvel kjæmpende, av livet medtagne, og mot alderdom og død lutende og fattige sjæle som presten skal arbeide blandt, hvad bruk har de for den videnskabelige teologi?» (Johnsen 1913:35). Det var svært mange, fra ulike grupper, som hadde tatt til orde for å få omlagt presteutdanningen, og Johnson hevdet at Menighetsfakultetet egentlig var et uartikulert rop om det samme. Presteutdanningen skulle først og fremst være en utdanning til «[...] arbeide for Guds rike og sjelenes erobring i menighet og skole», og da fikk det ikke hjelpe om de få vitenskapelig anlagte måtte dra til et mer folkerikt land for å dyrke sin teologiske vitenskap. Poenget var at man i et lite land som Norge måtte satse ressursene på den

praktiske presteutdanning, og da hadde man ikke råd til den luksus en vitenskapelig utdanning etter hans mening var.

I tiårene før århundreskiftet var det overskudd av søkere til presteembetene. De fleste teologiske kandidater fikk variert praksis som lærere eller personellkapellaner før de fikk sin første faste prestestilling. Men i kjølvannet av det moderne gjennombruddet opplevde Det teologiske fakultet en markert nedgang i studenttallet. I femårsperioden 1871–75 var det 223 nye kandidater, i 1891–95 var det 175 nye kandidater, mens det i de neste fem år, 1896–1900 var nede i 75 kandidater (Mannsaker 1954:85f). Antallet uteksaminerte teologer sank så markert at tilveksten ikke kunne dekke avgangen. I 1901 var det fremdeles rundt 190 søkere til 40 ledige embeter, men ti år senere var det store presteoverskuddet blitt et faktisk underskudd.

«Prestenøden» er tittelen på en redaksjonsartikkel i *Luthersk Kirketidende* i februar 1919, med undertittel «Vi nærmer os en kritisk situation» (LK 56, 1919:114f). Den gradvise nedgangen i antall uteksaminerte teologer burde for lengst ha vakt kirkens alvorligste oppmerksomhet. Som alltid, når prestekallene står tomme, dukket det opp reformforslag om å åpne for lekfolks adgang til prestestillinger. Alternativet var å forkorte presteutdannelsen betraktelig eller å innføre en todelt presteutdanning. Utover våren var det livlig debatt om dette, ikke minst etter Ole Hallesby la frem sitt syn på saken. Det hadde egentlig begynt som et foredrag på det femte Geilomøtet, i januar 1919, hvor man drøftet misjonær- og presteutdannelsen. Etter Hallesbys mening førte all flikkingen på presteutdannelsen bare til et lappverk, som tydelig viste at selve systemet var foreldet. Utdannelsen hadde feil sikte, idet man utdannet akademiske teologer og ikke menighetsprester. Prestene ble utdannet som om de ikke eide annet enn hjerne. Det burde derfor ikke undre noen at de norske prestene kom ut i menighetene som åndelige vanskapninger, med overbelastet hode og inntørket hjerte, etter å ha vært innelukket i et bokskap i 18 år.

Den nuværende ordning fremmer det snobbete aandhovmod som synes at være en særlig fristelse for den akademiske lærerstand [...]. En personlig paavirkning fra lærere til studenter er utelukket allerede av den grund at lærerne staar i et saa fjernt forhold til sine elever at de knapt nok kjender dem ved navn» (Hallesby 1919:11).

Hallesbys kritikk mot prestelærerne var at de la vekt på å være originale forskerbegavelser, men det viktigste var dog om de hadde *liv i Gud* (Hallesby 1919:15,17). Hallesby hevdet dessuten at utdannelsen måtte forkortes, for den ble altfor kostbar for studentene. Dette siste hang sammen med hans kritikk av utdannelsen fra *nådegavenes* synspunkt. Mange har utpregede nådegaver for den praktiske prestetjeneste, uten å ha anlegg for teoretiske studier. Disse har evne og vilje til å lære, men ikke til frie studier. Det må derfor tilbys dem en skole, en fast undervisning og et pedagogisk opplegg.

Hallesbys forslag fra 1919 om en presteutdanning som forlot det akademiske prinsipp om selvstendig, vitenskapelig arbeid, møtte sterk motstand både blant kolleger ved MF og ved Misjonsskolen i Stavanger. Olaf Moe var helt uenig med Hallesby, og så seg nødt til å gå offentlig ut mot sin kollegas reformforslag i 1919 (LK 1919:242ff). Moes viktigste innvending var at Hallesby ville gjøre den alminnelige presteutdanning om til en presteskole. Hallesby ville da bryte med det akademiske utdanningsprinsippet. Han syntes faktisk selv å tvile på om presteutdannelsen etter hans modell hørte hjemme innen universitetets ramme. Olaf

Moe hevdet at studenten først og fremst skulle bruke tiden til å studere teologi, og ikke noe kunne erstatte skriftstudiet på grunnspråket. Det praktiske menighetsarbeidet måtte i studietiden underordnes dette formålet. Moe fikk full støtte fra Gabriel Skagestad, som var første hovedlærer på praktikum (fra 1925). Han hadde i 1917 skrevet en liten bok kalt *Kristelig kundskap og kristelig liv*, hvor han henvendte seg til det kristelige lekfolket, og argumenterte for at vi trengte troende prester som var flinke teologer. Skagestad påpekte at dersom prestene skulle kunne være åndelige ledere og veiledere, måtte de ha studert sine ting grundig. Man blir ikke teolog i egentlig forstand av praktisk virksomhet: «Selv om tjenesten siden har sitt tyngdepunkt i det praktisk kirkelige, må det gis gode kår for de dyktige unge menn, så de helt kan ofre seg for teologiske studier.» (Skagestad 1917:31) Men Ole Hallesby holdt fast ved sitt ideal av den teologiske student, som må være «[...] en troende mann, som helhjertet lar seg overbevise om synd, og lever av Guds nåde. Han må være en bekjennelsestro kristen, og dernest ha en nådegave, og kjenne kallet til tjeneste» (MB 1946:).

2. Et ånds- og religionsstudium

Det var ikke bare de konservative kretser som mente at noe måtte gjøres med presteutdannelsen. I 1920 besluttet også Teologisk Forening og De teologiske studenters Særutvalg ved Universitetet å nedsette en komité som skulle utarbeide et forslag til reform av presteutdannelsen.¹ Den overveiende stemningen blant teologistudentene var at studiet var et «[...] tungt, fattig og lite oppmuntrende studium» (NTT 1921:225). I likhet med Hallesby sa studentene at teologien var blitt et overveiende språkstudium, og ikke hva det burde være, et ånds- og religionsstudium. Det var et resultat av at studentene ikke lenger hadde fått innføring i latin og gresk i gymnaset, og derfor måtte bruke flere semestre på å lære språk før de kunne starte på selve teologistudiet. Det var den gamle akademiske modell, som i særlig grad hadde karakterisert det teologiske studium i Norge og Danmark som nå ble kritisert. Studentene i Norge hadde en særegen form for frihet, en akademisk frihet hvor det var studentens eget ansvar å tilegne seg den nødvendige kunnskapen før den avsluttende embetseksamen. Den samme friheten har også studentene ved det private teologiske fakultet, informerte Olaf Moe tyske lesere noen år senere.² Men studentene selv ønsket slett ikke disse sær-egenheter, de ønsket mer seminarundervisning. De klaget over mangel på pedagogisk veiledning og planmessighet i studiet. De ønsket til og med obligatoriske kurs, teoretisk og praktisk-øvelsesmessig innføring i eksegeseens metode og mål. Studentkomiteen innvendte også at det teologiske studium var uten verdi for utviklingen av det religiøse personlighetsliv.

1 Fellesmøte for styret i de to foreninger, 16. oktober 1920. Jf. Det teologiske studium og presteutdannelsen. Et forslag til en revisjon, (NTT 1921:225ff).

2 Jf. Olaf Moe: «Eine andere Eigentümlichkeit des theologischen Studiums in Norwegen ist die auch von Dänemark geerbte unbeschränkte Freiheit der Studenten [...] – obwohl es allerdings die Regel ist, dass sie recht fleißig den Unterricht der Fakultät besuchen, kommt es immerhin auch vor, dass sie alles oder den größten Teil des Examensstoffes sich auf eigenen Faust aneignen.» (Moe 1936:264).

Det samme kunne Hallesby ha sagt, men forskjellen mellom de to fløyene var likevel stor. De liberale studentene ønsket ikke presteskolen, eller den menighetsmessige presteutdannelsen. De ønsket et studium der de kunne tilegne seg det religiøse livsinnholdet, den levende forståelsen av det religiøse liv i dets mangfoldighet. Men fordi kristendommen er den religion som fremfor noen i sin historiske mangfoldighet kan oppvise eksempler og typer på nær sagt alle religiøse eiendommeligheter, mente man at emnet skulle være den kristelige religion. Det var altså ikke det faktum at det teologiske studium var rettet mot prestatjeneste i en kristen kirke som var årsaken til at den kristelige religion skulle være studiets emne. Teologien skulle søke å tilegne seg en vitenskapelig forståelse av det verdensomspennende historiske og sjelelige faktum som heter kristendommen. Systematikken måtte ikke lenger kun være en ytre, upersonlig tilegnelse av et ferdig system, men den måtte betone forbindelsen med det aktuelle religiøse liv. Studentene ved Det teologiske fakultet stod langt fra det pietistiske ideal om de gjenfødtes teologi, og avviste – med klar adresse til Menighetsfakultetet – ethvert forsøk på åndelig sensur overfor nye studenter ved krav om attest for kristendom og omvendelse i den ene eller andre retnings forståelse av ordet.

I en kommentar til TF-studentenes reformforslag skrev MF-professor Frøvig at skillelinjene mellom fakultetene gikk på grunnforståelsen, ikke på de praktiske spørsmål (LK 1922:166ff). Ved begge fakulteter ville man opprettholde studiets lengde, beholde hebraisk og styrke den praktiske teologi. Forskjellen bestod først og fremst i at man ved MF ønsket en presteutdanning som med den lutherske kirke fastholdt Skriftens og bekjennelsens normative betydning. Dette synspunktet var helt fraværende i TF-studentenes forslag. Her lå vekten, som vi har sett, på religionshistoriske og religionspsykologiske tilnæringsmåter. Frøvig avsluttet sin kommentar med å si at MF heldigvis var en selvstendig institusjon, som etter loven kunne utarbeide og følge sin egen studieplan. Studenttallet ved Det teologiske fakultet sank stadig. Våren 1918 var det ved TF kun 10 som tok embetseksamen, og kun Kristian Schjelderup fikk laud.³ I 1920 var det i alt 140 registrerte teologistudenter, 55 ved MF og 85 ved TF. Men da snudde trenden. I 1927 var antallet firedoblet, med til sammen 555 registrerte teologistudenter, og veksten var størst ved MF (283 mot 272).

3. Biskopene tar affære – men må vente i 40 år

I 1926 fikk MF sin egen studieplan, som stort sett fulgte universitetets, men med andre litteraturanbefalinger og en særskilt beskrivelse av MFs egenart. Studieplanen for Det teologiske fakultet fra 1908 (med mindre endringer av 1917) kom ut nærmest uforandret i 1927. Det er kun mindre språklige endringer, samt ny litteratur, som skiller den fra den gamle.

Det var ikke bare studentene som var misfornøyd med studieordningen. Biskopene var også klar over at presteutdannelsen måtte orienteres mer mot livet. I 1932 tok bispemøtet kontakt med departementet og ba om at det måtte nedsettes en komité med mandat til å utarbeide forslag til en grundig reform av hele det teologiske studium. Ingenting skjedde, og

3 Lyder Bruns skrev til F. C. Krarup 9. juni 1918: «Ogsaa vi sitter i eksamen, men som sedvanlig kun en ganske liten og desværre ogsaa kun en ringe – det er mørke utsigter for teologiens fremtid hos os.» (Valkner 1968:181).

året etter uttalte Bispemøtet: «Kirken lider etterhvert ved denne yderst mangelfulle praktiske utdanning av de vordende prester. Tilstanden kan ikke nå vare lenger.» (NOU 1972:31:25). I 1933 kom forslaget om å utvide praktikum til to semestre, noe som ble vedtatt ved kgl.res. i 1935. Men man betraktet ikke denne formelle utvidelsen som noen egentlig løsning på studieproblemene.

I 1938 tok Bispemøtet igjen initiativ til reform av presteutdannelsen. I 1939 uttalte man i brev til departementet at det teologiske studium fortsatt måtte beholde sin vitenskapelige karakter, men at målet, som var å utdanne prester for Den norske kirke, i høyere grad enn nå måtte prege studiet i alle dets deler. Bare slik kan vordende prester settes i stand til å møte de oppgaver som folkelivet stiller dem foran. Studiets sikte må ikke bare være en innlevelse i fortiden, men utnyttelse av «[...] all kirkekunnskapens og teologiens arv til klaring og veiledning for nåtidens mennesker» (NOU 1972:31, s. 25). Derfor må også kunnskap om nåtidens samfunn og mennesker få plass i det teologiske studium. I 1941 hevdet Sigurd Lunde at til og med praktikumsordningen var altfor teoretisk orientert (MB 1941). Studentene spurte seg om praktikum skulle være teori *om* praksis eller teori *og* praksis. Samme år spurte *Mellem Brødre* en gruppe studenter hva de egentlig satte mest pris på ved teologistudiet og hva som var den største mangel, samt hvilke råd de ville gi til nye studenter. Undersøkelsen viser at studentene hadde hver sine favorittfag. Arne Sæter likte best dogmatikkundervisningen, Per Faye Hansen satte mest pris på den nøkterne språklig-historiske metode, mens Olav Gundersen likte best sjelesorgen. Til gjengjeld mislikte de alle mangel på bønn, den kjølige intellektualisme og individualisme, fragmenteringen og spissfindighetene. Rådet til nye studenter var: «Be uavlatelig og skriv mange oppgaver!» Student Arne Prøis mente at den beste reklame for studiet var «[...] sakligheten overfor annerledes menende, grundighet i bevisførselen, det sentrale siktepunkt». På den annen side syntes han at teologien gav for lite innsikt i samtiden og dens tanker, og mange studenter lar livet gli forbi i studietiden. Prøis uttalte at man studerer så brilleglassene blir tykkere og tykkere, og månen titter frem før man er 30. Det finnes teologer som i løpet av seks år aldri har vært i Nordmarka, aldri på en konsert i aulaen eller på et museum. «Vi kan de tre koalisjoner mot Assur, synkretismens bekjempelse under Manasse, men hva vet vi om vår egen tid?» ().

I 1945 var det gått 25 år fra de første oppfordringer til departementet om å nedsette et offentlig utvalg for å se på presteutdannelsen. Fremdeles skjedde ingenting, og MF og TF etablerte etter krigen hver sin komité, bestående av en stipendiat og to studenter. Etter at disse hadde arbeidet en stund, ble det i 1950 nedsatt et fellesutvalg bestående av tre lærere fra hvert fakultet, og en student fra hvert fakultet som konsultative medlemmer. Etter flere års arbeid, i 1959, ble man enige om at man ikke var i stand til å fremlegge noe reformforslag.⁴ Det var da gått nærmere 40 år uten at noe hadde skjedd med selve planen. Sogneprestene i år 2000 vil være utdannet etter en studieordning fra 1600, hevdet studentene i 1966 (MB 6/1966).

Høsten 1967 leverte en komité nedsatt av Presteforeningen sin egen innstilling om revisjon av det teologiske studium, og bispemøtet tok opp saken på nytt, og ba departementet nedsette en kommisjon for å arbeide med en grunnleggende studierevisjon, med henblikk på den nye samfunns- og kultursituasjonen, og den betydningen denne har for prestenes kirke-

4 Beretning om arbeidet i komiteen for reform av det teologiske studium (NTT 1959:161–174).

lige funksjon. Ingenting skjedde, og i 1968 sendte Studentutvalget ved MF en henvendelse til departementet med krav om et offentlig utvalg.⁵ I 1969 ble det så nedsatt et offentlig utvalg til å utrede spørsmål om utdanningskrav for prester (Juvkam-komiteen), men ingen studenter fikk plass her.⁶

Utredningen ble offentliggjort i 1972, og det ble understreket at det teologiske studiums primære målsetting var å gi utdanning for et praktisk yrke, nemlig prestedtjenesten. Utvalget konstaterte likevel at den teologisk-vitenskapelige kvaliteten ved studiet hadde så stor betydning for prestens egen arbeidsfunksjon, at det ville være tvilsomt utdanningspolitikk å vurdere det teologiske studium altfor kortsiktig og nyttebetonet ut fra kirkens såkalte praktiske behov (NOU 1972:31:24).

4. 1972 som et gjennombruddsår

Det ble da en ny studieplan, selv om endringene ikke var så store. I 1972 godkjente departementet dessuten nytt eksamensreglement for teologisk embetseksamen, og man fjernet følgende setning: «Den teologiske embetseksamen omfatter de i Universitetsfundasen av 28. juli 1824 § 32 nevnte fag.» (Aschim 2003:129). MF hadde forhandlet om dette i lang tid, og det var en avgjørende endring som skjedde da MF fikk fullmakt både til å bestemme prøvenes innhold og detaljer, og ikke minst til å gi fritak for de studentene som hadde eksamen fra andre læresteder. I 1972 fikk også MF-studentene større representasjon i fakultetsrådet, og fikk dessuten en fast representant i styret – uten stemmerett. Professorrådet ble også avløst av et lærerråd, der alle fast ansatte lærere fikk delta.

Et viktig punkt i den nye studieordningen var forslaget om at praksiselementet i studiet skulle styrkes ved at fakultetene i samarbeid med biskopene skulle arrangere en obligatorisk sommervikartjeneste som menighetsprest i løpet av studietiden. Dette skulle være en betingelse for opptak til det avsluttende praktikumssemestret. Menighetspraktikum ble innført ved MF, og institusjonstjeneste hadde allerede vært i funksjon noen år. Men hadde man gjort nok? Dekanus Sæbø mottok i 1976 en skriftlig klage fra presten i Majorstua kirke, Wilhelm Thronsen, for manglende studentengasjement i menigheten. Forventningene hadde vært store da MF flyttet til Majorstua. Men bare 60 av MFs 1000 studenter møtte på semesteråpningsgudstjenesten. «Folk i kyrkjelyden spurde seg med undring: Er det ikkje fleire elevar på MF?» (Brev av 23. januar 1976). Ved MF mente Teologisk Fagutvalg at også den nye studieordningen hindret faglig, yrkesmessig og politisk refleksjon, og at det hastet med å integrere praktisk teologi i hele studiet (MB 3/1976).

Tidlig på 1980-tallet startet man på nytt med studierevisjoner. Det handlet ikke bare om å utvide praktikumstiden, men først og fremst om å integrere praktisk teologi og praksis i

5 Studentene utnevnte selv en komité av kandidater og studenter, bestående av Oddmund Brundtland, Inger Marie Tønnesen, Tore Kopperud, Olav Skjevesland, Oddvar Søvik og Ole Gunnar Winsnes.

6 Utvalget bestod av Per Juvkam, Herman Kvarving, John Nome og Inge Lønning. Tor Aukrust var sekretær, og arbeidet ble avsluttet i juni 1972. Utredningen ble publisert som NOU (1972:31) *Prestens arbeidsoppdrag og kravene til presteutdanningen*.

selve det teoretiske studiet (Fossum 1985). Den nye studierevisjonskomiteen ved MF la frem sin innstilling i 1986, og hadde som premiss at teologistudiet skulle være en yrkesrelatert grunnutdannelse, og at studiet, utover å være et faglig miljø, også måtte gi studentene impulser til personlig og åndelig vekst. Praktikumslektor Per Karstensen (1936–1991), som hadde mer enn 20 års presteerfaring bak seg før han ble tilsatt ved MFs praktikum, ble en viktig brikke i gjennomføringen av det integrerte praktikum, sommervikartjenesten og veiledningen som nødvendigvis måtte følge studentenes første prestepraksis (Karstensen 1989).

I 1987 fikk man så igjen ny studieordning, og halve praktikumsåret ble integrert i teologistudiets første del. Samtidig utviklet faget Praktisk teologi seg mer i akademisk retning, og i 1994 ble Olav Skjevesland tilsatt i et professorat i PT. Ny studieplan for teologiløpet ble innført fra 2000, og nå var faget praktisk teologi blitt det femte hovedfaget (Aschim 2003:130f).

Den såkalte kvalitetsreformen ble gjennomført i 2003. Den innbefattet et nytt gradssystem med bachelor, master og Ph.D.-grader. For det sjuårige teologistudiet (inkl. praktikum) ble den nye gradsstrukturen et problem. Men etter press mot politiske myndigheter, fikk profesjonsstudiet i teologi de samme vilkår som profesjonsstudiet i medisin, psykologi, odontologi og veterinærmedisin, nemlig et seksårig studieløp med integrert praksis og retten til å beholde kandidatgraden (cand.theol.). Det ble følgelig iverksatt ny studieordning på MF, med praktikum integrert i studiet i form av praktisk-teologiske emner fordelt over studieløpet, og to praksisperioder – den ene tidlig i studiet, og den andre ved slutten av studiet. Det er fremdeles uro rundt studieordningen for profesjonsstudiet i teologi. Spørsmålet er om det er mulig å oppfylle kravet om alt det teologistudiet skal inneholde av teori og praksis i løpet av seks studieår, når i tillegg mange av studentene har relativt beskjedne basiskunnskaper i det de begynner på studiet. I 1972 hadde det tatt 52 år å få gjennomført revisjon av studieordningen fra studentene sendte inn en klage. I dag klager studentene over at det gjøres endringer i studieordningen for ofte.

5. «Formatio» i presteutdannelsen

Det teologiske Menighetsfakultet har i hundre år stått i fruktbar spenning mellom kravet om den fordomsfrie, akademiske teologi og idealet av en kirkelig forpliktet og pastoralt formende teologi.⁷ I dag taler vi om behovet for «formatio», den dannelsesprosessen den teologiske studenten går gjennom som forberedelse til preste-tjenesten (Haanes 1999). Her ses tydeligere forholdet mellom form og innhold, mellom fag, studiested og kirke. Samtidig er ikke saken så enkel som at man kan sette livet og academia opp som motsetninger. Et seminar kan faktisk være like livsfjernt som et akademi, dersom kravet bare er at lærerne og læringsmiljøet skal være nær knyttet til den praktiske virkelighet. For det er vel ikke mindre kunnskap man roper etter? Man ønsker at presten skal ha den nødvendige livserfaringen når han eller hun går ut i tjenesten. Spørsmålet er om livserfaring er noe man kan ha ved begyn-

7 I 1996 var Det praktisk-teologiske seminar vertskap for Kirkenes Verdensråds konferanse om *Theological Education and ministerial formation - The Viability of Theological Education today*. Men konferansen førte ikke til så mye mer enn en fortsatt debatt om akademisk eller seminaristisk utdannelse.

nelsen av en tjeneste, eller noe man oppnår med tiden, under Guds og menighetens veiledning og trøst (Haanes 2000).

Norsk pastoralteologi henter for øvrig ofte inspirasjon fra samfunnsfag og psykodisiplinene. Metodisten James Fowler definerer praktisk teologi som den kritiske refleksjon over kirkens oppgave i *formation and transformation of persons* (Mudge & Poling 1987:84). Dette knytter *formatio*-begrepet tett til religionspedagogikken, og vårt eget hjemlige pastoralteologiske miljø har trukket store vekslere på religionspedagogikken, både i denne anglo-amerikanske utgaven og i den luthersk-kontinentale hos Ivar Asheim (Asheim 1970). Med *formatio* mener vi det yrkesforberedende elementet i presteutdannelsen som går ut over det rent kunnskapstilleggende, det som går på personlig menneskelig, åndelig og pastoral vekst og utvikling. I sin andre Salmeforelesning hevder Luther at den egentlige teolog ikke er den som har stor kunnskap og slår om seg med lærdom, men den som lever hellig og teologisk. (Luther 1979:107f.).

Ivar Asheim sier med rette at vi misforstår Luther dersom vi tror at han satte det akademiske opp mot det pastorale. «Kunnskap, eller erkjennelse», sier Asheim, «har en personlig eksistensiell dimensjon, men må ta form av intensivt fordypelse i en historisk overlevering forvaltet i et trosfellesskap.» Kunnskap er ikke noe man har, men noe man lever. En teolog skal studere Guds Ord, men å studere Guds ord er langt mer enn å studere en fremstilling av teoretisk sannhet. Teologen må selv komme inn i sannhetens lys og bli gjort sann, gjennom *oratio, meditatio et tentatio* (Asheim 1961:141ff). Teologi som personlig vekst og forming må være selve kjennetegnet ved et lærested som har satt seg som mål å utdanne prester.

Formatio er særlig knyttet til praksislæring med veiledning. Studentene gjør tjeneste i menigheter under veiledning av en erfaren prest. Målet er at studenten skal øke den teologiske forståelse, utvikle profesjonell kompetanse, men også vokse i selverkjennelse og kristen overgivelse. Den kommende prest trenger ettertenksomhet, evne til å utvikle og arbeide mot langsiktige mål, evne til samarbeid og evne til å stå alene. Ved Menighetsfakultetet har man hatt som mål å holde «menighet» og «fakultet» sammen, ved å vektlegge både menighetspraksis, åndelig veiledning og akademisk kunnskap.

6. Økumenisk åpenhet

Fra starten i 1908 og frem til Institutt for kristendoms kunnskap ble startet i 1967, var MF i prinsippet en presteskole i og for Den norske kirke, selv om man ikke organisatorisk var underlagt kirkelige organer. Menighetsfakultetets grunnregler fastslår at institusjonen baserer sin virksomhet på Den Hellige Skrift og Den norske kirkes evangelisk-lutherske bekjennelse. Utover 1980-tallet kunne man merke endringer i det økumeniske klima, og representanter fra de ulike kirkene i Norge begynte for alvor å snakke med hverandre. Samtidig fikk vanlige menighetslemmer, gjennom reiser og kontakt med andre kristne, oppleve at det kristne fellesskapet sprenget lokale, konfesjonelle rammer. I stadig større grad spurte man etter hva som forener oss som kristne, mer enn hva som skiller. Den norske kirke inngikk avtaler med den anglikanske kirke, den metodistiske kirke og de reformerte og unerte kirker i Europa. Det var også læresamtaler mellom lutheranere og katolikker, som blant annet har ført til en felles uttalelse om rettferdiggjørelseslæren. Menighetsfakultetet ble også påvirket av den økume-

niske åpenhet, og flere av lærerne var deltakere i de pågående økumeniske samtaler. Lærernes økumeniske engasjement bidro også til at man i undervisningen la stadig større vekt på samtalene og avtalene mellom kirkesamfunnene.

Våren 2000 startet Lærerrådet et utredningsarbeid om hva som skulle forstås med at MF baserte sin virksomhet på «[...] Den norske kirkes evangelisk-lutherske bekjennelse». Særlig ville man gjennomtenke «[...] hva dette innebærer med hensyn til lærernes kirke- og konfesjonstilknytning og med tanke på en luthersk kristendomsformidling i en økumenisk tid». Den norske kirke hadde inngått avtaler med den anglikanske kirke, den metodistiske kirke og de reformerte og unerte kirker i Europa, og spørsmålet var om disse avtalene også skulle få konsekvenser for MFs ansettelsespolitikk. Den norske kirke og Metodistkirken inngikk i 1997 en samarbeidsavtale. Våren 2001 inngikk MF et samarbeid med Metodistkirken i Norge om utdanning av deres prester, og rektor ved Metodistkirkens studiesenter (Høgskolen for kristendom) Roar Fotland, ble tilsatt som lærer ved MF. Det ble samtidig klargjort at han ville ha avgrensede fullmakter i forhold til organer hvor man avgir læreuttalelser for Den norske kirke og avgjør lærespørsmål i samsvar med evangelisk-luthersk tro.

MF-utredningen *Teologi i kirkens rom* var ferdig høsten 2001. Her argumenteres det for at MF fortsatt skulle være et evangelisk-luthersk fakultet, og det fastslås at den teologiske identiteten som ligger i fakultetets læregrunnlag er viktig for undervisningen, læringsmiljøet og læreuttalelsene. Men utredningen fortsetter: «Likevel er ikke dette til hinder for at fakultetet i spesielle tilfelle kan gjøre unntak fra hovedregelen om at lærere ved MF må tilhøre en evangelisk-luthersk kirke.» I gitte tilfeller er det vel så viktig å spørre etter lærere med et teologisk grunnsyn som MF vil være tjent med, fremfor å kreve evangelisk-luthersk kirketilhørighet uten unntak. Det konfesjonelle læregrunnlaget vil slå noe forskjellig ut i ulike fag. Det vil utvilsomt komme tydeligst til uttrykk i systematisk teologi, spesielt i dogmatikk, samt i praktisk teologi som er direkte innrettet på prestetjeneste i Den norske kirke eller i et annet evangelisk-luthersk kirkesamfunn. Men når det gjelder eksegese, skrev man: «I bibelvitenskapen går det ofte dypere skillelinjer innenfor de ulike kirkesamfunnene enn det går mellom dem. Eksegeter ved MF vil ofte ha mer å hente hos katolske kollegaer enn hos protestantiske forskere som helt har oppgitt tanken om Skriftens enhet og autoritet.» (Teologi i kirkens rom, s. 83)⁸

Utredningen slo fast at det ikke var noen motsetning mellom konfesjonell forpliktelse og økumenisk ansvar. Man mente at et evangelisk-luthersk ståsted forplikter til økumenisk ansvar, til å delta i økumeniske samtaler for sammen med andre kristne å teste ut egen og andres lære, med Skriften som dommer. MF-utvalget sa også at det neppe behøver å være noen motsetning mellom fakultetets evangelisk-lutherske læregrunnlag og en økumenisk åpenhet som i spesielle tilfeller kan gjøre det mulig å ansette en ikke-lutheraner. Man skrev også i 2001 at man ikke kunne se bort fra at det kunne fremkomme ønsker om å gi undervisning i andre konfesjoners læregrunnlag. Disse ønskene kom før man ante det.

8 Professor Olaf Moe skrev så tidlig som i 1922 til *Mellem Brødre* fra sitt studieopphold i Roma: «Vi indbilder os ofte at den katolske teologi staar lavt og at dogmatiken helt har opslugt bibelstudiet. Men vi tar i saafald feil. Den katolske kirke udfolder et energisk videnskabelig arbejde, og i det sidste aarhundrede ikke mindst ogsaa paa det bibelske omraade.» ().

MF har i dag studenter fra en rekke kirkesamfunn og særskilte avtaler med Metodistkirken, Pinsebevegelsen, Den katolske kirke og Frelsesarmeen. Både på bachelor- og på master-nivå har de katolske, metodistiske og pentekostale emnene vært en suksess, og flere av de konfesjonelle emnene tiltrekker seg studenter fra andre kirkesamfunn. I begrunnelsen for at MF (sammen med Ansgar teologiske høyskole) i 2005 fikk økumenikkprisen fra Norges Kristne Råd, heter det:

Det teologiske Menighetsfakultetet har de senere årene gjennomlevd en radikal endring der det uten å oppgi sin lutherske identitet, og nettopp i tråd med den, har åpnet seg mot andre kirker og tradisjoner gjennom samarbeidsavtaler om forskning og undervisning.

Anvendt litteratur

- Aschim, P. K. 2003: Teologistudiet – profesjonsutdanning for prester. Revisjonen av teologistudiet ved Menighetsfakultetet som følge av «Kvalitetsreformen» av høyere utdanning i Norge. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 2/2003, 125–146.
- Asheim, I. 1961: *Glaube und Erziehung bei Luther*. Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Asheim, I. 1970: *Orientering i religionspedagogikken*. Oslo: IKO.
- Berggrav-Jensen, E. 1913: Hva kommer det an paa? *For Kirke og Kultur*, 20, 1–10
- Johnson, J. 1913: Fyld institutionene. *For Kirke og Kultur*, 20, .
- Fossum, B. H. 1985: På veg til en ny studieordning ved MF. *Halvårsskrift for Praktisk Teologi*, 1/1985, 15–21.
- Haanes, V. 1999: Pastoral formatio og luthersk antropologi. *Halvårsskrift for Praktisk Teologi*, 1/1999, 42–54.
- Haanes, V. 2000: Presteutdanning i hundre år: Akademias eller livets skole? *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 3/2000, 199–214.
- Karstensen, P. 1989: Praksisveiledning – ny utfordring for MF. *Halvårsskrift for Praktisk Teologi*, 1, 20–31.
- Luther, M. 1979: *Verker i utvalg*, bind 1. Oslo: Gyldendal forlag.
- Mannsåker, D. 1954: *Det norske presteskapet i det 19. hundreåret*. Oslo: Samlaget
- Moe, O. 1936: Das theologische Studium in Norwegen. I: *Die Kirche von Norwegen. (Ekklesia II)* (s. 84–92). Gotha.
- Mudge, L. S. og J. N. Poling 1987: *Formation and reflection*. Philadelphia: Fortress Press.
- NOU 1972:31: *Prestens arbeidsoppgaver og kravene til presteutdanningen*. Oslo: .
- Teologi i kirkens rom. Menighetsfakultetet som kirkelig og luthersk fakultet* (2001, utg. 2002).

LK = *Luthersk kirketidende*, Kristiania/Oslo 1863–

LoL = *Lys og liv*, Oslo 1935–

MB = *Mellem Brødre / Mellom Brødre* Kristiania/Oslo 1894–1900, 1918–1976

MS = *Mellom Søsken*, Oslo 1976–

NTT = *Norsk teologisk tidsskrift*, Kristiania/Oslo 1900–

VIDAR L. HAANES

Det teologiske Menighetsfakultet som privat utdanningsinstitusjon

De private skolene har hatt stor betydning i norsk utdanningshistorie, og de fikk da også svært god omtale i Stortinget da Lov om offentlige Skoler for den høiere Almendannelse ble behandlet i 1869.¹ Den samme positive holdningen finner vi også i *Norges Høiere Skolevæsen 1814–1914*, Kirke og Undervisningsdepartementets jubileumsskrift. Dette ble skrevet året etter at Menighetsfakultetet fikk sin eksamensrett som første private høyskole på universitetsnivå. I jubileumsskriftet sies det at de private skolene har «[...] brutt veier for nye ordninger, nye fag og nye arbeidsmetoder. De har været et viktig led i vort høiere skolevæsen, og paa de forskjellige maater bidrat til at føre dette frem». I disse har dessuten «[...] en flerhet av landets lærere faat sin pædagogiske oplæring. Hvad det offentlige i denne henseende gennem lange tider har forsømt, har de gode privatskoler i nogen grad bøtet paa»². Alt dette gjaldt i enda større grad private pikeskoler, fra den første Hartvig Nissen startet i 1849, til Ragna Nielsens fellesskole fra 1882.

Norge hadde kun ett universitet, Det kgl. Fredriks universitet i Kristiania, som på mange måter fungerte som en embetsmannsanstalt. Mange av de private skolene bidro til å gi barn fra bondestanden eksamen artium, som var adgangsprøven til Universitetet. Etter 1880 var der tilløp til kritikk mot Universitetet fra venstresiden i norsk politikk. Professorene ble beskyldt for å bygge opp om den gamle embetsmannskultur, og opptre som Statens tjener. Det ble derfor en rekke konflikter mellom Universitetet og Stortinget, ettersom stadig flere bønder, lærere og klokkere inntok de folkevalgtes taburetter. Her sto de vestlandske pietister sammen med grundtvigianerne og de frilynte. Men Universitetet holdt skansen, selv etter en

-
- 1 Den første private latinskeole som ble opprettet for å føre elevene frem til eksamen artium, var U. V. Møllers Institut av 1822. I 20 år var denne skolen blant landets mest ansette, og den ble avløst av Nissens Latin og Realskole, som fra 1843 til 1874 var regnet som Kristiania ledende privatskole. Senere fikk vi både Heltbergs «studentfabrikk», Aars og Voss skole (1863), Gjertsens skole (1869) og Otto Anderssens skole (1880) i Kristiania, og Hambros skole (1878) i Bergen.
 - 2 *Norges Høiere Skolevæsen 1814–1914, En Oversigt av Prof. Dr. Otto Anderssen* Kristiania: J. M. Stenersens forlag 1914, s. 38.

lengre krise på 1890-tallet, da stortingsflertallet nærmest klarte å utradere Det teologiske fakultet ved å inndra professoratene etter tur.

Det var i det hele en tydelig spenning mellom høyre og venstre på 1880- og 90-tallet, en spenning som ikke ble mindre etter offentligjørelsen av *Opraabet til Christendommens Venner i vort Land* (1883). Det ble her advart mot vantroen og frafallet, manglende respekt for konge og fedreland, og fare for moralsk sammenbrudd i vårt folk. Skylden ble lagt på venstrebevegelsen og parlamentarismen. Blant underskriverne fant man ikke bare en rekke kjente prester og professorer, men også samtlige biskoper. Naturligvis så Vestlands-Venstre annerledes på saken. I Kristiania forbandt man venstre med de frilynte, med dikterne, bohemmen, de vantro og radikale, mens i det såkalte skole-Venstre på Vestlandet sto lekfolket sammen med en rekke kjente prester og skolefolk i kampen for demokrati og frihet. På Stortinget representerte imidlertid østlendinger og vestlendinger samme parti. De hadde felles motstander, men knapt felles mål.

1. Notodden lærerskole som forbilde

Et viktig mål for skole-Venstre var å motarbeide tidens vantro ved å satse på kristne lærere. Dette kunne best gjøres ved å opprette private, kristne lærerskoler. I 1890 fikk private lærerskoler rett til å avholde den høyere lærerprøve, med samme virkning som de offentlige skolers eksamen. *Notodden lærerskole* ble for lekfolket virkeliggjøringen av denne ideen. Etter den nye seminarloven av 1890 ble det dannet flere private lærerskoler: Kristiania private i 1891; Elverum private i 1892; og i 1893 ble altså Notodden private lærerskole opprettet, «[...] til utdannelse av dygtige og kristeligssindede lærere og lærerinder».³ Skolen begynte som ungdomsskole og forberedelsesskole for seminar. To år etter fikk Lærerskolen eksamensrett, og Bernt Støylen ble seminarets bestyrer. Notodden lærerskole var vår første kristne høyskole, opprettet for å sikre kristne grunnverdier i et samfunn med tiltakende sekularisering. Under utarbeidelsen av MFs grunnregler i 1907 deltok Bernt Støylen og Peter Hognestad, som begge hadde bakgrunn fra Notodden. Hognestad ble MFs første lærer i Det gamle testamente, og både Støylen og Hognestad ble senere biskoper.

Ved en nærmere eksegese av MFs grunnregler, foretatt av både Sverre Aalen og Andreas Seierstad i 1959, påvises klare likhetstrekk både med grunnreglene for Notodden lærerskole og med Universitetets statutter. Aalen hevdet at man hadde hentet mest fra universitetsstatuttene, mens Seierstad hevdet at likheten til Notodden var størst. Andreas Seierstad var selv seminarist fra Notodden, da han i 1910 søkte om opptak som student på MF. Utvilsomt var det mye likt mellom de to private utdanningsinstitusjonene, ikke minst i idégrunnlaget. Begge institusjoner hadde frihet til å etablere egne statutter og selv kalle sine lærere, men trengte likevel godkjenning av Staten og måtte følge et offentlig eksamensreglement. Mens det på lærerseminarene var bestyreren som i kraft av sine kvalifikasjoner fikk den offentlige godkjenning, og som hadde eksamensretten, var det på MF styret som søkte og fikk eksamensretten.

3 *Norges Lærerskoler i hundrede aar*, av J. Jørgensen og Fr. Ordning. Kristiania: J. M. Stenersen 1914:17

Styret kalte lærerne etter innstilling fra Lærerrådet, men alle ansettelse måtte godkjennes av Kongen i Statsråd. Dette skulle sikre den nødvendige akademiske kompetanse.

I Grundregler for det theologiske menighetsfakultet (presteskole) i Kristiania av 1907, sies det i § 6 at undervisningen skal sikte på å «[...] lede studentene til fuld videnskabelig uddannelse i de discipliner og pensa, som er foreskrevne for theologerne ved universitetet». Man sto utenfor universitetet, men fastholdt at utdannelsen skulle ligge på universitetsnivå.

Da man gikk til det skritt å starte opp en alternativ presteutdannelse, hadde man naturligvis også håp om å få eksamensrett. Derfor skrev man allerede i 1907 (§ 7): «Saafremt fakultetet faar eksamensret, ledes eksamen af dets lærere i forbindelse med censorer, som opnævnes efter kongens nærmere bestemmelse.» Så føyes det til en § 8, dersom det «[...] ikke faaes eksamensret har kandidaterne at tage embedseksamen ved universitetet». Men likevel skulle hele eksamen gjennomføres først på MF, på samme måte, og med tilsvarende fastsettelse av karakter, med sensorer oppnevnt av styret, og med tildeling av vitnemål. Man ville altså, uansett eksamensrett eller ikke, gjennomføre studiet og eksamen som om man var et ordinært fakultet.

2. Lov om eksamensrett for Det theologiske Menighetsfakultet

Den 4. november 1910 søkte Menighetsfakultetet departementet om eksamensrett. MFs styre argumenterte ut fra lov om seminarer av 1890, og hevdet at når de private skolene hadde fått rett til å avholde eksamen artium, og private lærerskoler hadde fått rett til å avholde høyere lærerprøver, så måtte dette antas å danne tilstrekkelig presedens for å gi Menighetsfakultetet eksamensrett. Man henviste også til liknende institusjoner i utlandet, høyskolene i Göteborg og Stockholm og det frie universitet i Amsterdam. Eksamen avlagt ved disse private høyskoler gav samme adgang til statens embeter som eksamener fra statsuniversitetene. Flertallet av professorene ved Det theologiske fakultet (Ihlen unntatt) fant denne sammenlikningen noe søkt. De skrev: «At der her ikke kan henvises til vore private skolars og lærerseminariers eksamensret turde være indlysende. Embedseksamen staar i videnskabelig henseende i en væsentlig anden stilling end eksamen artium og lærereksamen.»⁴

Begrunnelsen for opprettholdelsen av et teologisk fakultet ved Statens universitet var at dette var et hovedpunkt i den statskirkelige ordning, som tjente både Statens og kirkens interesser. Den var nemlig et uttrykk for den forbindelsen det måtte være mellom kulturen og religionen, dersom ikke folkets åndelige liv skulle ta skade, ifølge de theologiske professorer. Når det gjaldt Universitetets eksamensrett, så var denne det middelet man hadde for å sikre at studentene hadde nådd de dannelsesmålene som må kreves. Man hevdet at det å løse en embetseksamen fra Universitetet var en svært betenkelig sak, og dobbelt betenkelig var det å

⁴ *Dokument nr. 39 (1911) Fra Budgetkomiteen og kirkekomiteen. Angaaende eksamensret for menighetsfakultetet*, Kristiania 1911, s. 9.

sette den teologiske embetseksamen i en særstilling, noe som lett vil føre til at presteutdannelsens nivå ville synke.

Utvilsomt kjempet universitetsfakultetet en kamp også for sin egen eksistensberettigelse. Man fryktet at sterke krefter begjærlig ville utnytte situasjonen og kreve både det teologiske fakultet og dets eksamener fjernet fra Universitetet.

I arbeidet med denne kinkige saken, ba departementet også om en uttalelse fra biskopene.

Blant de fem bispeuttalelsene er utvilsomt den fra Anton Chr. Bang, biskopen i Kristiania, mest interessant. Biskop Bang hadde vært både professor i kirkehistorie ved Det teologiske fakultet og kirkestatsråd, og ser mer enn de øvrige biskopene lenger enn til selve kirkestriden. For Bang var det ikke bare spørsmål om å få en konservativ presteutdanning som motvekt mot de liberale professorer ved Universitetet. Han var prinsipielt tilhenger av private læreanstalter. De øvrige biskopene, i likhet med flertallet av de konservative prester og kirkefolk, kunne nok støtte opprettelsen av Menighetsfakultetet som en midlertidig forføyning, inntil den konservative teologi igjen kunne få feste der den hørte hjemme: nemlig ved Statens universitet. Biskop Bang var nordlending, han hadde gått på Tromsø seminar og kjempet seg frem til universitetet. Han hadde kjent på kroppen den forakten en seminarist ble møtt med av de dannede, de ekte embetsmannssønner som lærte latin før de lærte å svømme.

Det har naturligvis betydning at Bang, som Sigurd Odlands tidligere kollega, satte Odlands teologiske kompetanse høyt over de «unge professorers». Bang skrev til Departementet at de mennene som ledet det teologiske studium ved Menighetsfakultet, ved det alvor og den dyktighet som betegner deres virksomhet, i sannhet ikke fortjente å bli møtt med mistillit fra det offentliges side:

Det har i mange Maader virket befrugtende og været til Held og Velsignelse, at man paa Undervisningsvæsenets Omraade har stillet sig med Forstaaelse og Imødekommenhed ligeoverfor det private Initiativ, istedet for i Mistillid at lægge Hindringer i Veien. Ogsaa her har det vist sig at Frihedsprincippet ikke bare virker til Tilfredshed, men ogsaa betinger Fremskridt. (Dokument nr. 39 (1911):14)

Videre omtalte Bang de private skoler og seminarer, som likefrem betegnet «[...]nye indsats-er i Udviklingen». Han hevdet at ingen kunne være i tvil om at det var en heldig politikk våre styresmakter slo inn på, når de med hensyn på eksamen stilte disse private læreanstaltene på lik linje med de offentlige, om de bare holdt seg innenfor den fastsatte norm med hensyn på planer og mål for undervisningen. «Det vilde visselig af alle føles som et utaalelig Trældoms Aag, om man paa dette Omraade vilde opretholde Statsmonopolet; det er Frihed og Tillid der bygger op den høiere Almendannelse.» Det samme gjaldt lærerskolene og seminarerene, som hver på sin måte betegnet et fremskritt, «[...] saaledes som det frie Initiativ igrunderen altid gjør det». Disse hadde Staten møtt med tillit, og gitt dem eksamensrett, noe alle syntes var en selvfølge. «Vi føler alle, at en modsatt Fremgangsmaade ikke vilde være at holde ud i vort i god Mening demokratiske Land.» Bang viste til at det med hensyn på eksamensrett bare ble spurt om to ting: 1) Hvorvidt undervisningen følger samme plan og arbeider for å nå samme mål som tilsvarende offentlig læreverk, og 2) hvorvidt vedkommende lærere yter garanti for at planen virkelig følges, og målet virkelig nås.

Uten å ville gå inn på årsaken til Menighetsfakultetets opprettelse, fastslo han ganske enkelt at dets opprettelse var en sikkerhetsventil, og uten ville statskirken vært sprengt. Menighetsfakultetet burde derfor av styresmaktene møtes med den forståelse, tillit og støtte som det i sannhet fortjener. Bang gav dessuten MFs lærere sin beste attest, og forsikret at de utvilsomt kunne garantere for at undervisningen holdt mål og svarte til kravene fra offentlig side. Avslutningsvis anbefalte derfor Bang på det varmeste at Menighetsfakultetet måtte få eksamensretten de hadde søkt om, noe som ville stå i

[...] fullt samklang med hvad vore Styresmakter tidligere har gjort ligeoverfor de høiere Almen-skoler og Lærerskolerne, – blot et Skridt videre paa Frihedens og Tillidens Vej. At dette ogsaa paa Presteuddannelsens Omraade vil virke befrugtende og bli til Held og Velsignelse, derom kan jeg ikke et Øjeblik være i Tvivl. Menighetsfakultetet betegner en ny Indsats, et nyt Fremskridt. Mellem det og det theologiske Fakultet ved Universitetet vil der opstaa en frugtbar Vekselvirkning, der vil vise sig, hvad Værd der ligger i det private Initiativ. (Dokument nr. 39 (1911):16)

Biskop Brun i Hamar hevdet for øvrig at Universitetet neppe var det eneste kultursentrum i landet, og at det utvilsomt hadde vært heldigere om ikke de teologiske professorer ved Universitetet hadde felt en så nedsettende dom over den konkurrerende private institusjonens menn.

Saken om MFs eksamensrett er svært uoversiktlig, på grunn av de mange forslagene til løsning som forelå. De to enkleste alternativene var enten å la MFs studenter ta eksamen ved Universitetet, som tidligere, hvor de teologiske professorene som fungerte som sensorer, eller man kunne la MF få eksamensrett på linje med Universitetet, hvor MFs lærere var sensorer. Som mellomløsning kunne man opprette en egen eksamenskommissjon, enten med medlemmer utnevnt av Universitetet, eller med medlemmer både fra Universitetet, MF og kirken. På bakgrunn av professorstriden var det mange av kirkens menn som først og fremst ønsket en sterkere kirkelig kontroll over de vordende prester, og som derfor primært ønsket en kirkelig eksamenskommissjon. I MFs søknad om eksamensrett henviste man til de tyske og sveitsiske eksamenskommissjoner, som nettopp besto av valgte representanter fra fakultetene, kirkemøtene og de geistlige. Til dette innvendte Det teologiske fakultet at de tyske eksamenskommissjoner sto for den kirkelige prøve, som gav adgang til presteembedet. Fremdeles sto universitetene for prøvene som godtgjorde om man oppfylte fastlagte krav til vitenskapelighet. Etter at Menighetsfakultetets søknad fra 1910 var behandlet i Stortinget og Odelstinget, endte det med at man opprettet en eksamenskommissjon, bestående av tre medlemmer av det teologiske fakultet, samt tre medlemmer oppnevnt blant teologer og geistlige utenfor Universitetet.

Denne kommissjonen trådte i kraft første gang høsten 1911, og de tre eksterne sensorene var Sigurd Odland, biskop Christen Brun og dr.theol. Chr. A. Bugge. Våren 1912 trådte kommissjonen sammen igjen, men nå hadde Jens Gleditsch erstattet Chr. A. Bugge, og biskop Brun var forhindret fra å møte. Dermed satt Odland igjen alene blant de liberale. I mars 1912 ble nytt reglement for teologisk embetseksamen vedtatt ved kgl.res., hvor det het at eksamensdeputasjonen besto av seks medlemmer, «[...] hvorav tre medlemmer av Det teologiske fakultet, to medlemmer oppnevnt av Kongen, etter forslag av og blant lærerne ved Menighetsfakultetet, samt 1 geistlig utenfor Universitetet og Menighetsfakultetet, oppnevnt av Kongen etter forslag av biskopene». Men Det teologiske fakultet nektet å fravike kravet

om Universitetets innstillingsrett, og hevdet at samtlige medlemmer av eksamensdeputasjonen måtte godkjennes av dem. Fakultetet antydte også at de kunne komme til å nekte å avholde eksamen. Denne forakten for Stortingets beslutninger førte til atskillig irritasjon blant de folkevalgte, og gav utvilsomt Menighetsfakultetet et mye lettere spill når eksamensstriden omsider ble avgjort til MFs fordel.

Da Det teologiske fakultet innså at kampen om kontroll over eksamenskommisjonen var tapt, uttalte de at om Universitetet ikke fikk beholde kontrollen med den teologiske embetseksamen, så ønsket de subsidiært at Menighetsfakultetet fikk egen eksamensrett. Bare slik hevdet de det var mulig å opprettholde en teologisk embetseksamen ved Universitetet, som ble oppfattet som jevnbyrdig med de øvrige universitetsksamener. Kirkekomiteen fant da ingen grunn til å nekte MF eksamensretten. Den innstilte til ny lov om eksamensrett for Menighetsfakultetet, samt utkast til lov om forandring av universitetsloven av 1905. Etter en lengre debatt i Odelstinget og Stortinget, ble loven vedtatt den 16. mai 1913. Odelstingets ordfører, dr.med. Yngvar Ustvedt, sa i sitt siste innlegg før votering, at det kunne tenkes at man fikk flere fakulteter opprettet ad privat vei, f.eks. et medisinsk fakultet i Bergen, hvor det ble ansatt professorer. «Hva skulle så være til hinder for at det offentlige gav dette fakultet eksamensrett, dersom lærerne ble ansatt på en slik måte at man hadde sikkerhet for deres kvalifikasjoner?»⁵

At Det teologiske fakultets holdning var preget av en prinsipiell motstand mot friskoler, viser professor Lyder Bruns innlegg i *Norsk Kirkeblad* etter at MF hadde fått sin eksamensrett:

Vi ønsker ikke kristelige særskoler hvor der skal opdrages vordende teologer, kanskje med et bestemt partipræg. Men vi ønsker en offentlig skole hvor kristendomsundervisningen har saa megen aandelig magt at den hos en del av de unge av seg selv vekker tanken paa at tjene Kristus i prestens eller religionslærerens eller missonærens kald. (NK 1913:281)

Det store anstøtet for Universitetet var at et privat fakultet var opprettet i direkte konkurranse med det statlige. Da hadde opprettelsen av Norges landbrukshøgskole i 1897 vært en annen sak. Skolen utgjorde ingen trussel, ingen konkurranse for Universitetet. Den dekket simpelthen et behov, slik de senere profesjonsrettede høyskoler også gjorde det. Det var derfor heller ingen debatt da Norges tekniske høgskole ble opprettet i 1910. Menighetsfakultetet, derimot, skulle sidestilles med det teologiske fakultet, og endog gis retten til å holde eksamen og avgi vitnemål som gav adgang til Statens embeter. Det var utvilsomt kirkestridens høye temperatur og Universitetets manglende samarbeidsvilje som til slutt avgjorde saken til MFs fordel. Strengt tatt var MFs eksamensrett en anomali, og var det i en mannsalder. Lov av 16. mai 1913 om eksamensrett for Det Teologiske Menighetsfakultet ble først opphevet og avløst ved lov av 11. juli 1986, den såkalte privathøgskoleloven.

5 Forhandlinger i Odelstinget (nr. 10) 1913, 6. mai – Eksamensrett for menighetsfakultetet m.v. s. 93.

3. Første private høyskole med doktorgradsrett

Allerede i Ot.prp. nr. 69 (1984–85), om denne lov, het det om § 9 *Godkjennelse av eksamener og grader*, at eksamen ved privat høyskole skal godkjennes som en universitets- eller høyskoleeksamen når den er faglig jevn god med slik eksamen. Samme bestemmelse ble også foreslått for doktorgrader. Samtidig opphørte åremålsordningen for eksamensretten. MF hadde frem til da fått eksamensrett for fem år om gangen. Departementet uttalte i forbindelse med fremlegget av denne loven at «[...] den kjensgjerning at en gruppe bærer frem et høyskoleprosjekt som har sitt særpreg av gruppens eget livssyn eller pedagogiske ideer, med de betydelige løft dette under enhver omstendighet innebærer for gruppen selv, vil i seg selv være en indikasjon på at prosjektet svarer til et behov samfunnet bør respektere».⁶

Den 9. desember 1987 søkte MF departementet om adgang til å tildele den teologiske doktorgrad, med hjemmel i privathøyskoleloven. Departementet svarte at loven i prinsippet gav adgang til å godkjenne doktorgrader ved private høyskoler, men behandlingen av søknaden tok lang tid. Svaret forelå ved kgl.res. av 30. mars 1990, der MF fikk retten til å tildele graden *doctor theologiae*. Med dette var en ny skanse brutt i norsk utdanningshistorie, da MF var den første private institusjonen som fikk utdele doktorgraden.

Menighetsfakultetet gjennomgikk store endringer på 1960- og 70-tallet, og det ble tatt bevisste grep for å føre det videre både som utdannings- og forskningsinstitusjon. Det var professor John Nome som på 1960-tallet sto bak forskerseminarer på MF, og senere fulgte Ivar Asheim, Magne Sæbø og Edvin Larsson opp denne tradisjonen. Det var derfor allerede en innarbeidet tradisjon for den slags type seminar som etter 1990 ble doktorandseminarer. MF søkte i 1987 både om gradene *dr.theol.* og *dr.art.*, med underveis i prosessen ble professor Sæbø bedt av departementet om å prioritere en av gradene. Man valgte da *dr.theol.*-graden. Den 21. september 1991 disputerte Gunnar Heiene for den teologiske doktorgrad, den første doktorgrad avlagt ved noen privat institusjon i Norge, og en ny milepæl i de private høyskolars historie var et faktum. Ti år senere hadde MF hatt 22 disputaser. I 2000 søkte man på nytt om *dr.art.*-graden, for å få et doktorgradstilbud for de som ikke var teologer, men *cand.philol.* med hovedfag i kristendomskunnskap eller tilsvarende. Søknaden ble vurdert og enstemmig anbefalt av en nordisk fagkomité på fem medlemmer nedsatt av Norgesnettrådet. Men i 2002 var man i ferd med å innføre nye grader i det nasjonale systemet, med virkning fra høsten 2003. MF ble da oppfordret til å vente, og heller gå rett på PhD-graden, og ikke veien om *dr.art.*-graden. *Cand.philol.* Sidsel Lied fra Høgskolen i Hedmark var den første som tok PhD-graden ved MF, i august 2004. Ved utgangen av 2007 har 42 doktorander disputert ved MF.

4. Private høyskoler og kvalitetsreformen

Ledere for private høyskoler møttes årlig fra 1997 og omtalte seg selv som «282-nettverket», ettersom private høyskoler fikk statstilskudd på kapittel 282 i statsbudsjettet. Møtene førte til bedre kommunikasjon de private høyskolene imellom, og mellom disse og departementet. Etter

6 Ot.prp; nr 69 (1984-85): *Om lov om eksamensrett for og statstilskudd til private høyskoler (privathøyskoleloven)*. Oslo: Kultur- og vitenskapsdepartementet 1985, s. 2

forslag fra nettverket oppnevnte Departementet Torleiv Austad fra MF og Torger Reve fra BI som henholdsvis medlem og varamedlem i det nyetablerte Norgesnettrådet. Man var usikker på hva som ville være den beste strategien fremover, enten å etablere et eget privathøyskoleråd, eller å arbeide for å få medlemskap i de eksisterende Universitetsrådet og Høgskolerådet.

I 2000 etablerte man så Nettverket for private høyskoler (NPH) som et samarbeidsorgan for de institusjonene som lå under privathøyskoleloven. NPH skulle arbeide for å utvikle rammebetingelsene for private høyskoler, slik at disse i størst mulig grad samsvarer med de statlige. Mange av de private høyskolene var medlem av Kristne Friskolers Forbund (KFF). MF valgte å gå ut av KFF, mens andre ble. MF har gjennom hele reformperioden valgt å satse på organene som er felles for høyere utdanning, og har opplevd at private utdanningsinstitusjoner der kan oppnå likebehandling og innflytelse. MF ble medlem av både Samordnet Opptak (SO) og Felles Studieadministrativt System (FS), og har stort sett benyttet hver eneste anledning til å delta i de organer og prosesser hvor de statlige vitenskapelige høyskolene er med.

I januar 2000 tok MF og BI initiativ til en juridisk utredning om privathøyskoleloven og om gjeldende prosedyre for godkjenning av studieplaner.⁷ Det handlet om både tildeling av grader (som skjedde ved kgl.res.), om eksamensrett og godkjenning, samt endring av studieplaner. Prosessen ved slike endringer var for de private utdanningsinstitusjonene svært byråkratisk og tidkrevende. Selv beskjedne endringer i studieopplegget måtte gjennom godkjenningsprosedyre i regi av departementet, som godt kunne vare i 12–15 måneder. Prosedyren innebar at fagkonsulenter oppnevnt av Norgesnettet skulle uttale seg. For MFs vedkommende ble disse som regel hentet fra Det teologiske fakultet, en konkurrerende institusjon, som derved fikk innsyn i MFs planer for nye studietilbud. Man tok ikke hensyn til habilitetsproblemet. For MF hadde disse omstendelige prosessene ført til store problemer, både ved innføring av cand.philol.-graden i 1972, og ved alle endringer i teologistudiet, samt opprettelse av nye emner i KRL og Religion og estetikk. Gang på gang opplevde MF at kolleger ved et annet teologisk fakultet satte tommelen ned for forslag om emner, oftest med begrunnelsen at MF ikke hadde den tilstrekkelige kompetansen.

Det var en rekke studieplanrevisjoner på 1990-tallet, og MF meldte seg på banen også nasjonalt i den utviklingen av høyere utdanning som startet for fullt ved opprettelsen av Norgesnettrådet i 1998, og med dette startet det vi nå omtaler som «Kvalitetsreformen». Professor Peder Gravem ledet gruppa som utredet *Basert på det fremste*, den første håndboka i evaluering, kvalitetssikring og kvalitetsutvikling av norsk høyere utdanning.⁸ Det ble opprettet et uavhengig, nasjonalt kvalitetssikringsorgan (NOKUT), som nå har fått ansvaret for akkreditering av både studietilbud og institusjoner.

Stortinget vedtok i juni 2001 en omfattende reform av høyere utdanning i Norge. Reformen bygger på NOU (2000:14) *Frihet med ansvar* og St.meld. nr. 27(2000–2001) *Gjør din*

7 Utredningen ble levert av advokatfirmaet Steenstrup & Stordrange, og utredningen er gjengitt i utdrag i NOU (2000:14) *Frihet med ansvar. Om høgre utdanning og forskning i Norge*. Utvalget ble ledet av daværende rektor ved Universitetet i Tromsø, Ole D. Mjøs, og er senere oftest omtalt som Mjøs-utvalget. Nåværende (2008) kunnskapsminister Tora Aasland var utvalgets nestleder.

8 «*Basert på det fremste*»? Norgesnettrådets rapporter 2/1999.

plikt – krev din rett. Kvalitetsreform av høyere utdanning. Hensikten med reformen var å effektivisere og forbedre høyere utdanning ved hjelp av blant annet ny felles gradsstruktur som skal gjelde de fleste utdanningene, med en lavere grad på tre år (bachelor) og en høyere grad som bygger på denne med en varighet på to år (master), samt PhD – doktorgraden som er beregnet til tre år etter avlagt mastereksamen. Det skulle videre innføres nytt system for vekt-tall og karakterer, det europeiske systemet ECTS. Det skulle også legges vekt på studentaktive undervisningsformer, i kombinasjon med nye evalueringsformer og jevnlig tilbakemeldinger som fremmer læringen. Til sist ville man legge til rette for økt internasjonalisering.

I mai 2000 ble det fusjonerte Universitets- og høyskolerådet (UHR) etablert, og dermed fikk man et nasjonalt samarbeidsorgan for alle statlige universiteter, vitenskapelige høyskoler og høyskoler. Videre fikk man nye vedtekter for de nasjonale fagråd, de nasjonale fakultetsmøtene, nasjonalt utvalg for universitetsmuseene og for universitetsbibliotekene, nye standardreglement for profesjonsrådene og øvrige nasjonale råd, for forskningsutvalget, studieutvalget og for administrasjonsutvalget. Mjøs-utvalget la føringer for et system for høyere utdanning i Norge der statlige og akkrediterte private institusjoner ville få likere rammevilkår. I første runde fikk man to nye lover, lov om universiteter og høyskoler av 28. juni 2002 nr. 62 og lov om private høyskoler av 28. juni 2002 nr. 63. Men det lå i kortene at man skulle opprette et uavhengig kvalitets- og akkrediteringsorgan, og i løpet av få år få en felles lov for private og statlige utdanningsinstitusjoner.

Ved MF var man både aktive og konstruktive i forhold til Kvalitetsreformen. Man så det som en mulighet som privat utdanningsinstitusjon til å oppnå større likeverdighet med de statlige, men også isolert sett som en mulighet til å utvikle seg videre som institusjon. Man ønsket rett og slett å bli bedre – og benyttet seg av de muligheter man fikk til å utvikle seg. Allerede på slutten av 90-tallet sa MF ja til å delta i prosjektet «Styring, organisering og kvalitet» som var en del av Norges forskningsråds program for utdanningsforskning. MF var en av seks høyere utdanningsinstitusjoner som deltok i prosjektet, og målet var å undersøke hvordan disse i løpet av tiårsperioden 1989–99 hadde håndtert eksterne og interne krav om økt kvalitet på sine utdanningstilbud. Rapporten ble levert av Bjørn Stensaker i januar 2000.⁹ Rapporten var generelt positiv, og viste til det initiativet MF-styret hadde tatt i 1988 til et strategiarbeid knyttet til «Menighetsfakultetet frem mot 2008». Man hadde der utviklet tre scenarier for MF som 100-åring: (1) Det visjonsløse, men tilpasningsdyktige fakultet; (2) det retthaverske, stridsorienterte og faglig isolerte fakultet; (3) det moderniserte fakultet med et bevisst forhold til sin historie og tradisjon, med tettere integrasjon teori/praksis med et bredt etter- og videreutdanningstilbud og med større tverrfaglighet. Rapporten påpeker at styringen ved MF i tiåret fra 1989–99 var dominert av strategiske planer og virksomhetsplaner, og ikke minst tiltak for å forbedre kvaliteten på undervisning og læring. Det skyldtes ikke bare interne drivkrefter, men også det faktum at MF som privat institusjon var pålagt å sende alle planer til godkjenning hos departementet, og «[...] den til stadig gjentatte legitimeringsprosessen lærestedet må gjennom» (Stensaker 2000:98). En styrke ved MF sies å være den institusjonelle identiteten og tradisjonen. Informanter ved MF uttalte til Stensaker at man de siste ti årene hadde hatt «[...] en større bevissthet om hva vi driver med. Vi har for-

9 Stensaker, B. 2000: *Høyere utdanning i endring. Dokumentasjon og drøfting av kvalitetsutviklingstiltak ved seks norske universiteter og høyskoler 1989/1999*. NIFU-rapport 6/2000.

malisert både vår akademiske og profesjonelle identitet. At det fremdeles eksisterer en spenning mellom disse to dimensjonene er vi nå bedre rustet til å leve med – vi vil ha både i pose og sekk» (Stensaker 2000:101). Det ble også konstatert at kvalitetsarbeidet hadde påvirket holdningene til de MF-ansatte om hva slags utdanning og hva slags lærested man er en del av. «Vi er jo i dag langt mer åpne enn det folk gjerne tror [...] – både i forhold til eksterne impulser og i forhold til den interne styringen [...]»

Denne prosessen var knapt over før MF sa ja til å delta i Norgesnettrådets pilotprosjekt med utvikling av kvalitetssystem (2000–2002).¹⁰ Disse prosessene var tidkrevende, og utvilsomt også utfordrende i forhold til identitet og tradisjon, med det gav MF et klart forsprang i arbeidet for å bli akkreditert som vitenskapelig høyskole, noe som jo ville forutsette en godkjenning av det interne kvalitetssikringssystemet. En intern arbeidsgruppe ved MF foreslo en rekke endringer som følge av pilotprosjektet, og flere av disse ble ført frem til vedtak i styre og forstanderskap de neste årene.

5. Indre arbeid

Ved Forstanderskapsmøtet i 2002 endret MF sine grunnregler i overensstemmelse med forarbeidene til ny universitets- og høyskolelov. Man hadde til da hatt et rent eksternt styre på fem medlemmer, valgt av Forstanderskapet. Fra og med mai 2002 fikk MF et styre på tolv medlemmer, med seks eksterne valgt av Forstanderskapet (inkludert styreleder), og seks interne fordelt med to studentrepresentanter, ett medlem fra de administrativt ansatt og tre lærerrepresentanter.

Allerede før den nye (men midlertidige) loven om private høyskoler (2002) trådte i kraft, vedtok Menighetsfakultetets forstanderskap (april 2002) grunnregelendringer tilpasset den nye politiske virkelighet. De som i sin tid stiftet MF, utnyttet modernitetens liberale frihetsrom til å etablere en utdanningsinstitusjon som var bygd på en konservativ og bekjennelsesorientert teologi. Ved hver eneste korsvei senere i institusjonens historie har man vært i første rekke når nye muligheter har åpnet seg for private utdanningsinstitusjoner, og har således videreført denne påfallende kombinasjonen av en progressiv stå-på-mentalitet og et tradisjonsorientert idégrunnlag. Man har dessuten alltid lagt vekt på å være på høyden rent akademisk, for at man ikke skulle «tas» på at man ikke fylte de faglige krav som stilles i sektoren.

Grunnregelendringene var et resultat av strukturendringene og Kvalitetsreformen i høyere utdanning. Først vedtok man å endre sammensetning av institusjonens styre og av den interne styringsstruktur, Fakultetsråd og Lærerråd. Man vedtok en modell med enhetlig ledelse (rektor) i stedet for delt ledelse mellom dekan og direktør som til da hadde vært ordningen. Dette hadde støtte i Mjøs-utvalgets innstilling, som la premissene for en fremtidig felles lov for universiteter og høyskoler.

10 Rapport med selvevaluering ble levert høsten 2001, og en eksternt komité besøkte MF januar 2002 (NNR rapport 07/2002).

6. Akkreditering som vitenskapelig høyskole

Den 2. januar 2003 kom Utdannings- og forskningsdepartementets forskrift om akkreditering, evaluering og godkjenning etter lov om universiteter og statlige høyskoler og lov om private høyskoler. Allerede den 25. februar 2003 søkte MF om å bli akkreditert som vitenskapelig høyskole. En forutsetning for å kunne oppnå institusjonsakkreditering for en privat høyere utdanningsinstitusjon, er at høyskolen har et tilfredsstillende kvalitetssikringssystem. Det nye nasjonale organ for kvalitet i utdanning (NOKUT) hadde knapt kommet i gang. Først i mai 2003 fikk NOKUT vedtatt kriterier og prosedyrer for institusjonsakkreditering, og vurderingen av søknaden fra MF kunne iverksettes. Komiteen for evaluering av MFs system for kvalitetssikring leverte en enstemmig innstilling som konkluderte med at MF hadde utarbeidet et system for kvalitetssikring som tilfredsstilte forskriftens krav til systemet. Fakultetets kvalitetssikringssystem ble deretter godkjent av NOKUT i styremøte den 6. november 2003.

NOKUT oppnevnte 26. november 2003 den sakkyndige komiteen som skulle vurdere om MF oppfylte kriteriene for akkreditering som vitenskapelig høyskole.¹¹ MFs ledelse protesterte mot oppnevningen av Trygve Wyller, som da var prodekan ved Det teologiske fakultet. Man mente at Wyller var inhabil, og fryktet at akkrediteringen ville ende som de fleste tidligere søknader om endringer i studieplaner. NOKUT tok ikke klagen til følge, og resultatet ble som MF hadde fryktet. Komiteen konstaterte at MF hadde et velfungerende studietilbud på bachelor- og mastergradsnivå; oppfylte alle krav som stilles med henblikk på akkreditering hva angår eksamensrett og gjennomførte eksamener; det omfattende utdanningstilbudet var forskningsbasert og forankret i et stabilt forskningsmiljø, som var tilknyttet nasjonale og internasjonale samarbeidsnettverk, og som ble utnyttet tilfredsstillende av studentene. Det var ikke noe å utsette på doktorgradsprogrammene. Institusjonens forskningsmiljø var velkvalifisert og stabilt med en høy vitenskapelig produksjon; det faglige miljøet støttet opp om studentene, og KRL-studiet var rettet mot skolens og samfunnets behov. Men flertallet i komiteen kunne likevel ikke anbefale akkreditering, på bakgrunn av «lærerrådets holdninger og virksomhet» – om lærerrådets funksjon i styringsstrukturen, om forholdet mellom lærerråd og styre, om forskningsfriheten ved fakultetet og om det som av komiteen ble omtalt som «kallelesinstituttet». Når det gjaldt sistnevnte punkt, kommenterte MF-styret at når det gjaldt spørsmålet om private høyskoler/vitenskapelige høyskoler rett til å anvende direkte tilsetning, var man av den oppfatning at så lenge privathøyskoleloven eller en kommende felles lov ikke hjemler kravet om utlysning i alle stillinger, kan bruk av direkte tilsetning ikke være til hinder for akkreditering som vitenskapelig høyskole. Men man hadde merket seg at Ot.prp. nr. 79 (2003–2004) hadde forslag til regler for ansettelse (§ 6).

NOKUT-direktør Oddvar Haugland konstaterte at MF i sin revisjon av sitt tilsetningsreglement vil rette seg etter det som blir vedtatt i ny felles lov om universiteter og høyskoler. Det betyr at utlysning av undervisnings- og forskerstillinger vil være hovedregel, men at når særlige grunner taler for det, kan styret foreta ansettelse uten forutgående kunngjøring. Han

11 Komiteen besto av lektor Joan Conrad, Københavns universitet, professor Sven Åke Selander, Lunds universitet, professor Trygve E. Wyller, Universitetet i Oslo, lege Tina Strømdal Wik og student Trond Enger.

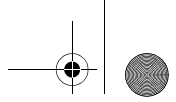
konstaterte videre at MF hadde bekreftet at Lærerrådet er et rådgivende organ for styret i faglige høringssaker og i behandling av saker om vitenskapelig kompetanse, uten noen funksjon som instans i personalsaker. Dernest sa han at MF hadde sluttet seg til de krav og normer for forskningsfrihet som er nedfelt i de forskningsetiske retningslinjer fra Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora. «Det teologiske Menighetsfakultet oppfyller således kriteriene for akkreditering som vitenskapelig høyskole slik disse er utformet i lover og forskrifter», skrev Haugland, og anbefalte at MF gis rett til å bruke betegnelsen vitenskapelig høyskole. Styret fulgte enstemmig direktørens innstilling, og anbefalte akkreditering.

Den 29. oktober 2004 ble Menighetsfakultetet ved kgl.res. akkreditert som Norges første private vitenskapelige høyskole, med virkning fra 1. januar 2005. MF trenger da ikke lenger å søke om godkjenning av nye fag og studieplaner, men kan fritt opprette og nedlegge fag innenfor sine doktorgradsområder. Lov om universiteter og høyskoler (LOV 2005– 04– 01 nr. 15) trådte i kraft den 1. august 2005. Statlige og private høyere utdanningsinstitusjoner var nå for første gang innlemmet i samme lov, og som en følge av denne endringen vedtok også Universitets- og høyskolerådet å tilby medlemskap for private, institusjonsakkrediterte institusjoner. UHR er det viktigste samarbeidsorganet for universiteter og høyskoler i Norge, og MF søkte om medlemskap og ble opptatt på representantskapsmøtet den 21. november 2005. Året etter ble MF også – som første private – medlem av NUAS, den nordiske universitetsadministratorsammenslutningen.¹²

Som en følge av den nye felles lov om universiteter og høyskoler, og MFs akkreditering som vitenskapelig høyskole, skjer heretter tildelingen til MF over statsbudsjettet i samme kapittel som de statlige vitenskapelige høyskolene. Det er likevel et stykke igjen før man kan tale om likebehandling mellom private og statlige institusjoner. MF har fått god uttelling i fordelingen av stipendiatstillinger over statsbudsjettet etter 2002, og har samtidig gjort en god jobb for å følge opp det nye «tellekantsystemet». Man får ifølge dette blant annet uttelling for studentenes avlagte studiepoeng, for institusjonens vitenskapelige publikasjoner, antall avlagte doktorgrader osv. I 2007 var MF for tredje år på rad øverst på listen blant norske universiteter og høyskoler i antall vitenskapelige publikasjoner pr. fagårsverk.

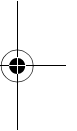
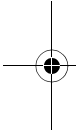
Men utviklingen de siste ti år har ikke bare handlet om kvalitetsreform, akkreditering og akademiske meritter. Det har vært like viktig med MFs satsing på etter- og videreutdanning og på kirkelig profesjonsutdanning. Etter ny læreplan i KRL i 1997 ble behovet for etter- og videreutdanning stort. MF satset for fullt på dette feltet og satte i gang regionale studietilbud i samarbeid med folkeuniversiteter og lokale høyskoler.

12 MFs rektor er, i tillegg til å være leder i Nettverk for private høyskoler, også medlem av UHRs utdanningsutvalg, leder av Nasjonalt fagråd for religionsvitenskap og kristendomskunnskap, og har deltatt som foredragsholder og rapportør ved en rekke offisielle konferanser knyttet til Bologna-prosessen (for utvikling av et felles system for høyere utdanning i Europa).

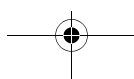


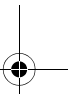
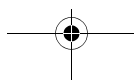
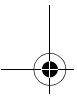
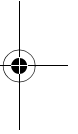
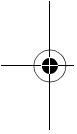
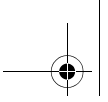
7. Fortsatt et menighetsfakultet

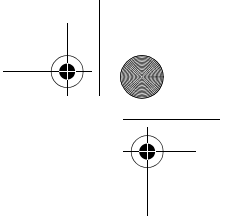
Det har vært en lang prosess for å oppnå likeverdighet som privat utdanningsinstitusjon, noe som langt på vei er oppnådd gjennom felles lov for universiteter og høyskoler av 2005, og akkrediteringen som vitenskapelig høyskole. De senere år har Menighetsfakultetet tatt dristige grep, der det uten å oppgi sin lutherske identitet, og nettopp i tråd med den, har åpnet seg mot andre kirker og tradisjoner gjennom samarbeidsavtaler om forskning og undervisning. Hvor går så veien videre? Det er lite sannsynlig at MF vil forlate sin evangelisk-lutherske basis, men samtidig vil nok MF bli stadig mer økumenisk. MF ble startet av norske menigheter for å utdanne prester som delte menighetens tro. Det foreløpig siste forskningsprosjektet MF har satt i gang, synes da programmatisk, i et år der Den norske kirkes fremtid avgjøres: «Menighetsutvikling i folkekirken. Premisser og metoder for menighetsutvikling i norske folkekirkemenigheter».¹³ Selv om MF nå har utviklet seg til en fremstående vitenskapelig høyskole og driver forskning og undervisning på høyt akademisk nivå, er det fortsatt et hovedmål for institusjonen å bidra til å styrke og utvikle menighetene.



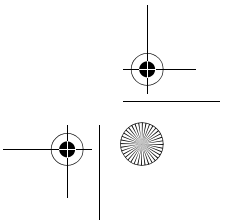
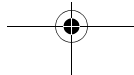
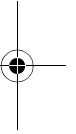
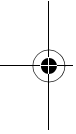
13 Prosjektet ledes av professor Harald Hegstad og er et samarbeid mellom MF, Kirkerådet, Stiftelsen kirkeforskning, Areopagos, KA, Diakonhjemmet, Det norske misjonsselskap samt Møre og Tunsberg bispedømmer.

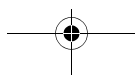
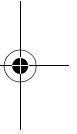
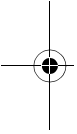
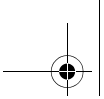






DEL 2 FAKULTET OG KIRKE





BERNT TORVILD OFTESTAD

Menighetsfakultetets historie i ekklesiologisk perspektiv

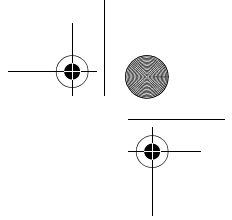
Da navnet Det teologiske Menighetsfakultet ble lansert blant grunnleggerne av den nye presteskolen, vakte det umiddelbart gjenklang.¹ Formålet med den nye institusjonen var å lære de kommende prester den tro som menighetene i Den norske kirke bekjente. Det var ingen bibelskole eller et seminar man ville starte, men et nytt fakultet. Det skulle virke *i* statskirken, *for* dens menigheter, og det skulle bæres økonomisk *av* menighetene. Den nye institusjonen skulle stå fritt i forhold til det statskirkelige regimet, men læregrunnlaget skulle være evangelisk-luthersk, det samme som statskirkens, gitt med «Statens offentlige Religion,» slik det var fastsatt i norsk grunnlov (Grl. § 2). Menighetsfakultetet (MF) ville være et bibel- og bekjennelsestro alternativ til Det teologiske fakultet, som til nå hadde vært statskirkens eneste presteskole, og som ved 1900-tallets begynnelse var blitt sterkt påvirket av den liberale teologiens vranglære.

Menn sentralt plassert i presteskap og det kirkelige organisasjonsarbeidet stilte seg i spissen for det nye fakultetet. Prester ut over landet som sto på «kirkens gamle grunn» samt et aktivt og ansvarsbevisst kirkefolk i lokalmenighetene stilte seg støttende bak. To biskoper og en rekke proster satte sitt navn under innbydelsen til å etablere et nytt teologisk lærested.² Det var en ny og avvikende teologi man ville verge seg mot da tanke om å reise et nytt teologisk fakultet kom opp for alvor, men i ordet menighetsfakultet lå også et kirkelig program, som gikk lenger enn å tjene statskirken ved utdanning av bibel- og bekjennelsestro prester. I navnet lå også et signal som pekte bakover i tiden mot de mangslungne konflikter om kirkesyn og kirkeordning 20–30 år tidligere. Og det pekte fremover. Ved begynnelsen av 1900-tallet kom kravet om endring av kirkeordningen opp med ny kraft. Mange av dem som stilte seg bak det nye fakultet, var sterkt engasjert også i den kirkelige reformbevegelsen, som etter å ha opplevd så mange nederlag, hadde reiste seg igjen.³ MF var så visst ikke et rent utdanningsprosjekt, det var et *kirkelig* prosjekt som stilte grunnleggerne overfor alle de vanskelige

1 Nome (1958:178).

2 *Indbydelse til oprettelse af et menighedsfakultet (presteskole)* gikk ut i mai 1907, trykt i Nome 1958, 176. Biskopene var: P.W. K. Bøckmann, Tromsø og Chr. Thorkildsen, Kristiansand.

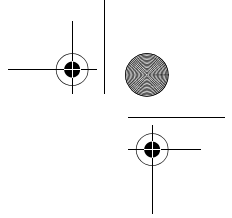
3 Ellingsen (1973A:15–26); Ellingsen (1973B: 50-61).



ekkesiologiske spørsmål som nå ved begynnelsen av 1900-tallet hadde meldt seg med full styrke.⁴

I den følgende undersøkelse skal vi forfølge og analysere vårt tema gjennom fire perioder: 1800-tallet til 1920, 1920–1945, 1945–1968 og 1968–2008.

4 Om opprettelsen av MF og den senere «kirkestrid»: Seierstad (1933); Odland (1936); Nome (1958); Valkner (1968); Wisløff (1971:148–266); Molland (1979B:256–325); Thorkildsen (1984); Holter (1984); Haanes (1998); Kullerud (u. årst.).



1800-tallet til 1920 (kap. 1–2)

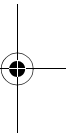
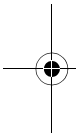
1. Et ekklesiologisk perspektiv på MF-historien

1.1 Statskirke – konventikkel – kirkereform

Et ekklesiologisk perspektiv på MF-historien består ikke i å vurdere institusjonen ut fra dogmatiske normer og ideal, men å tolke dens liv og vekst ut fra de mangeartede ekklesiologiske utfordringene som institusjonen ble stilt overfor ved starten og utover i det 20. århundret. MF virket i et kirkelig spenningsfelt som var bestemt av en grunnleggende praktisk realitet: Den norske kirke som forvaltningsstruktur med konfesjonskonge, departement, geistlige embeter, prestegjeld og gudstjenesteliv i lokalmenigheten. Professorene ved Det teologiske fakultet var, siden de var prestelærere for statskirken, tilknyttet både den kirkelige strukturen og universitetet. Med professoratet fulgte forpliktelse på vitenskapens idealer, med oppgaven som prestelærer fulgte den lovpålagte forpliktelsen på kirkens lærenormer i Skrift og bekjennelse. MF ville, foruten å være et fakultet som faglig sett var på nivå med universitetsfakultetet, være en autentisk forvalter nettopp av den siste forpliktelsen, som man hevdet var blitt sviktet ved universitetsfakultetet.

MF ble reist og ført videre av et kirkefolk som hadde arvet et kirkelig mønster preget av dype spenninger. Spenningene var nedfelt i statlige lover og ordninger som både regulerte den tradisjonsgitte kirkelige forvaltningen og det lokale menighetslivet, og som i tillegg gjorde det religiøse livet i folket stadig mer pluralistisk – både i og utenfor de statskirkelige rammer. Ikke-lutherske frikirker etablerte seg i Norge. I statskirken ble kristelig liv organisert i et fritt forhold til statskirkelige autoriteter. Dette spenningsmønsteret utløste teologisk refleksjon som var ment å begrunne og motivere kirkelig holdning og handling i et samfunn under stadig sterkere liberalisering og modernisering. Refleksjonen kom til uttrykk i ulike og motstridende kirkesyn. Ut over på 1900-tallet så man kirkesynet som katalysatoren for det man kalte «spenningen i norsk kirkeliv».¹

1 Lavik (1946).



Den viktigste forutsetningen for at MF ble opprettet, var den teologiske lærekonflikten mellom liberal og konservativ teologi. Denne konflikten kom til å prege institusjonens historie, ettersom den var konkretisert og institusjonalisert i to teologiske fakulteter. Det gjorde fronten *utad* klar og oversiktlig. Det ekklesiologiske spenningsmønsteret, derimot, gjorde seg gjeldende *innad* ved MF. Innenfor fakultetets egne vegger kunne spenningen i norsk kirkeliv til tider være en svært så merkbar realitet.

1.1.1 Statskirke

I *evangelisk-luthersk* tradisjon har ekklesiologien aldri vært det sentrale tema. Man har på den ene siden holdt seg til et ekklesiologisk *minimum*: Kirken er «forsamlingen av de hellige» der nådemidlene forvaltes «rett og rent» i pakt med Jesus Kristi innstiftelser og oppdrag (CA VII). På den annen side har man hatt fokus på det religionspolitiske *maksimum*: den luthersk-konfesjonelle fyrste- og statskirke, som omfatter hele folket og som er politisk garantert og ledet av statsmakten. Den folkekirkelige statskirken har stått stødig opp til vår tid, selv om dens politiske vilkår er blitt endret gjennom århundrene. For lutherdommen gis det ikke teologisk forpliktende normer for kirkens orden og organisasjon. På dette feltet er man «fri», heter det.² Nettopp av den grunn utløser spørsmål om kirkeordning kirkepolitisk strid. Det er ikke overraskende. For kirken er – uansett konfesjon – en *praktisk* sosial realitet, som har ordninger nedfelt i *rett* og realisert ved *forvaltning*. Friheten åpner for forskjellige løsninger av ordningsspørsmålene, betinget av forskjellige ekklesiologiske og teologiske/ideologiske helhetssyn.

Siden Den norske kirke er organisert som en statskirke, blir dens menigheter, embetsstruktur og gudstjenesteliv også et aspekt ved den norske stat. På 1600-tallet kom den moderne staten inn på historiens arena, bl.a. på grunn av reformasjonen og konfesjonssplittelsen i Europa. Det er syntesen av arven fra reformasjonen og den moderne statsoppfatningen som man møter i den norske grunnlovens religionsparagrafer. De slår fast at den evangelisk-lutherske religion «[...] forbliver Statens offentlige Religion» (GrL. § 2).

MF ble til i et kirkelig miljø preget både av troskap mot tradisjon og av vilje til å møte nye utfordringer i et samfunn under modernisering og liberalisering. Fra første stund satte dette sitt preg på institusjonen, ikke minst når det gjaldt dens kirkelige selvforståelse. Den ville tjene Den norske kirke ved å utdanne dens prester, og det betydde at man la det klassiske lutherske kirkesynet, med vekt på embetets ordnede nådemiddelforvaltning i og for den lokale menighet, til grunn for virksomheten. Dette kirke- og embetssynet var konkretisert i den tradisjonsgitte statskirkeordningen – men statskirkens vilkår var blitt radikalt endret i løpet av 1800-tallet. Den norske staten ville sikre også den kirkelige og religiøse friheten som kjennetegner et demokratisk samfunn. Kirkerettslig var lekmannsprekenen blitt definitivt «frigitt» i 1842, da Stortinget opphevet Konventikkelplakaten, og Confessio Augustanas krav til kirkens orden (CA XIV) ble lagt til side. Samfunnets konfesjonelle enhet, som statskirken

2 «Kirkeordningen kan umulig være noen hovedsak i og for seg. Vår lutherske kirke sier at kirken er de helliges samfunn, i hvilket evangeliet forkynnes rett og sakramentene forvaltes rettelig. La oss ikke [...] glemme hva kirken etter sitt vesen er: Samfunnet av de hellige og troende.» (Wisløff 1979:177).

symboliserte og praktisk forvaltet, var prinsipielt forbi da Stortingets vedtok dissenterloven i 1845. Og moderniseringen gikk videre. Grunnskolen ble endret fra å være menighetsskole til å bli folkeskole. I 1860–89 falt Kirkens administrasjon av grunnskolen bort, men den beholdt sitt evangelisk-lutherske grunnlag. Den prinsipielt mest gjennomgripende endringen av statskirkens politisk-rettslige basis kom i 1884, da innføring av *parlamentarisk* statskikk la også (Kongens) kirkestyre under stortingsviljen. Stortinget hadde imidlertid ingen konfesjonelle bindinger, heller ikke når det gav lover for kirken. Den norske kirke forble konfesjonskongens kirke formalt sett – slik som under enevoldstiden – men monarkens politiske makt i samfunnet var fjernet og overført til regjeringen, som hadde et flertall i Stortinget bak seg.

Den gamle kirkeordningen ble mer og mer gjennomhullet ut over på 1800-tallet, men arven fra den lutherske øvrighets- og embetskirken levde videre som geistlig ideologi. I 1853 utgav den grundtvigianske, høykirkelige presten W. A. Wexels (1797–1866) sin pastoralteologi, der han hevdet at embetspresten tilhørte en egen kirkelig og religiøs stand innstiftet av Kristus selv, som stilte ham *overfor* – av mange opplevd som *over* – lekfolket. Wexels hadde undervist ved kirkens praktisk-teologiske seminar, og hans pastoralteologi ble lest i flere prestegenerasjoner.³ Under forfatningskampene i 1870–80-årene advarte markant konservative prester som I. C. Heuch (1838–1904) mot de skjebnesvangre politiske og kirkelige konsekvensene som fulgte av parlamentarismen, fordi den fjernet kongens makt og la embetsmannsstatens kongestyrt øvrighetskirke under folkeflertallets myndighet. Heuch hadde også undervist kommende prester i praktisk teologi og var en innflytelsesrik geistlig personlighet. Han hadde stilt seg negativ til den frie lekmannsvirksomheten. Han hevdet at det var «vantroens væsen» som bredte seg ved gjennomslaget for liberalismens ideer i samfunn og kultur. Men selv om statskirken ikke lenger var noen øvrighetskirke, da kongemakt og embetsmannsstat tapte forfatningskampen i 1884, ble statskirken ført videre under de nye vilkår. Den konservative geistligheten tilpasset seg den nye statsskikk uten friksjoner. Embetsmannsstaten som hadde gitt geistligheten rettslig og kulturell forankring for det kirkelige embete, smuldret hen, men i store deler av presteskaper levde den tradisjonsgitte embetsbevisstheten videre som geistlig mentalitet. Den kunne søke næring i den statskirkelige ordningen av embetstjenesten, men i menigheten som sosio-religiøst kollektiv var det demokratiet, mens presten tilhørte en ordening som var formet av enevoldsstaten på 1600-tallet. Som institusjon for presteutdanning hadde MF en nødvendig relasjon til embetsstrukturen, men når fakultetet vendte seg til menighetene, sto det overfor et lekfolk med demokratietts rettigheter og friheter, prekenfrihet og foreningsfrihet.

1.1.2 Konventikkel, forening, organisasjon

Allerede ved begynnelsen av 1800-tallet hadde lekpredikanten Hans Nielsen Hauge (1771–1824) introdusert den pietistiske *konventikkelkristendommen* i norsk kirke- og samfunnsliv. Denne kristendomsformen ble den ideologiske kraften bak en religiøs folkebevegelse som

3 W.A. Wexels var den første læreren ved det praktisk-teologiske seminar, fra 1849 til 1851 (Oftestad 1995).

etter hvert fikk navnet *lekmannsbevegelsen*. Gjennom omvendelsens erfaring ble den enkelte innlemmet i konventikkelenes tette fellesskap. Ikke sakrament, men omvendelsen og den «gjenfødtes» trospraksis konstituerte konventikkelen, som ble intim og personsentrert. Den representerte et eruptivt brudd med folkekirkens konvensjonelle kristendom. Etter sitt moderne vesen rommet den et potensial for frigjøring fra både fastlagt doktrine, kirkelige ordninger og strukturelt og rettslig betinget autoritet. Konventikkelkristendommen med sin vekt på «vennesamfunnets» fellesskap mellom de troende, korrelerte med frigjøringen av samfunnslivet som den liberale rettsstaten gjennomførte fra midten av 1800-tallet. Det moderne frigjøringsprosjektet gikk i konventikkelenes favør.

Konventikkelen kom til å representere en av de mest sentrale ekklesiologiske tradisjoner innen statskirken, og det skjedde ved legeringer som gjorde det mulig for den å bli i kirken. Vennesamfunnet ble organisert i foreningen, som etter hvert inngikk i landsomfattende organisasjoner tjenlige for ytre- og indremisjon. I 1842 ble *Det norske misjonsselskap* stiftet. *Lutherstiftelsen*, som organiserte indremisjonsarbeidet, ble opprettet i 1868. Her gikk prester og lekfolk sammen om de store sakene. Slik ble konventikkelen ikke bare bevart i Den norske kirke, men relatert til geistligheten og fikk kirkens konfesjon som basis. Prester som sluttet seg til, tok også selv initiativ til å fremme indre- og ytre misjon.

Samtidig med samfunnslivets liberalisering endret også lokalmenigheten i Den norske kirke karakter. De som tilhørte den konvensjonelle folkekirkemenigheten, ble etter hvert borte fra kirkens alminnelige gudstjenesteliv og særlig nattverden. Deltakelse i gudstjenesten og nattverdgang hørte ikke lenger med til den alminnelige religiøse konvensjon. «Det store nattverdfallet», som ble stadig sterkere under siste halvpart av 1800-tallet, skilte ut en liten nattverdmenighet av praktiserende troende, mens majoriteten av menighetsleddene levde videre med en redusert konvensjonell kristendom.⁴

Lekfolket i den praktiserende nattverdmenigheten var på den ene side forankret i konventikkelen og dens foreninger, på den annen var de den lokale prestens beste medhjelpere og støtter, dersom han ikke selv blokkerte for det. Etter hvert som embetsmannsstaten forvitret og kulturen fjernet seg fra den kristne trostradisjonen, fant geistligheten i stadig sterkere grad sosial tilknytning i dette kirkelige lekmannsmiljøet. Fra midten av 1800-tallet ble det store flertallet av prestene preget av den dominerende læreren ved Det teologiske fakultet, lektor og senere professor Gisle Johnson (1822–1894). Hans teologi var en syntese av ortodoks lutherdom og moderne (pietistisk preget) erfaringsteologi med vekt på omvendelse og nytt liv. Prestene som hadde sittet under Johnsons kateter, ble lekmannsvennlige vekkelsespredikanter. Disse omformet det statskirkelige presteembetet ved å fjerne det fra embetsstatens kultur, idet de var åpne for en moderne, folkelig konventikkelkristendom i den kirketro indremisjonens regi.⁵ Det var i dette fellesskapet mellom lekmannsvennlige prester og et kirkelig lekfolk at MF fant sin sosioekkesiologiske forankring i Den norske kirke.

4 Sandvig (1998).

5 Molland (1979A:189–224).

1.1.3 Kravet om kirkereform

Demokratiseringen og liberaliseringen truet statskirkens integritet som trossamfunn. Det ble erkjent i kirkelige miljøer allerede ved midten av 1800-tallet. Man spurte seg hvorfor Den norske kirke ikke hadde den friheten som frikirkene nøt. Det sto klart at man måtte ivareta kirkens tarv ved politisk innsats gjennom det borgerlige demokrati. Endring av statskirkeordningen i pakt med den politiske og religionsrettslige utviklingen ble målet for kirkens reformvenner. Men de nødvendige reformer av statskirkeordningen kom ikke. *Den kirkelige reformbevegelsen* led stadig nederlag.⁶ Rett etter århundreskiftet våknet bevegelsen igjen til live og med fornyet kraft. I 1902 ble det i tilknytning til Indremisjonsselskapets generalforsamling på Hamar holdt et landsindremisjonsmøte der temaet var kirkens organisasjon. Det ble nedsatt en komité til å arbeide med saken, hvor det satt en rekke menn som var sentralt plassert i norsk kirkeliv og med høy kompetanse som prost Chr. Knudsen (1843–1915) og professor Sig. V. Odland (1857–1937) og professor i rettshistorie, Absalon Taranger (1858–1930). Dette var navn som også ble knyttet til opprettelsen av MF. I 1903 sendte de ut et opprop i flere tusen eksemplarer. Målet var å skape en folkeopinion om det kirkelige forfatningsspørsmål som kunne påvirke styresmaktene til å ta opp saken.⁷ Reform av kirkens organisasjon engasjerte nå både Indremisjonsselskapet og Presteforeningen. Den hensyknede reformbevegelsens organisasjon med frivillige kirkelige lands- og stiftsmøter og med landsutvalg og stiftsutvalg var ennå intakt. Den gamle reformbevegelsen kunne nå engasjere seg. Reformsaken kom på den kirkepolitiske agenda ved det store kirkelige møtet i Kristiania tidlig på året 1906. To saker var særlig viktige: opprettelse av menighetsråd og menighetsmøter og ikke minst menighetenes innflytelse på prestevalget. På bakgrunn av den pågående skarpe konflikten om den moderne teologi måtte man dessuten få kirkelige ordninger som forhindret staten i å krenke kirkens bekjennelse og ordning. Etter hvert ble reformbevegelsens arbeid konsentrert om å frigjøre Den norske kirke fra staten, *den frie folkekirke* ble målet.⁸ Det var ikke den gamle embetskirken som skulle gjenopprettes, den frie folkekirken måtte få et bredt folkelig underlag og et demokratisk styresett. Ledersjiktet i den kirkelige reformbevegelsen var blant de drivende kreftene bak etableringen av MF.

1.2 En spenningsfylt syntese

Sett i lys av kirkesynet ble MF fra starten av en spenningsfylt syntese av tradisjonell kirkelig holdning på den gamle statskirkelige grunn, aktiv konventikkelkristendom som var forblitt innen statskirkens rammer, og av reformkirkelighet som nettopp ved 1900-tallets begynnelse hadde fått en ny blomstring. Ser man på institusjonens hundreårige historie så ble det nettopp disse tradisjonene som kom til å prege dens liv. I visse perioder dominerer den ene av dem, for så å bli avløst av en annen. Hegemoni betinges slett ikke alene av indrekirkelige og genuint teologiske vilkår, men av stats- og samfunnsutvikling. MF ble til mens venstre-

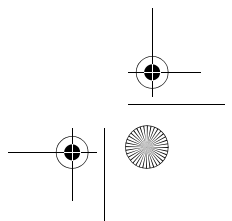
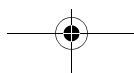
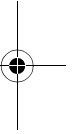
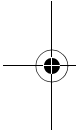
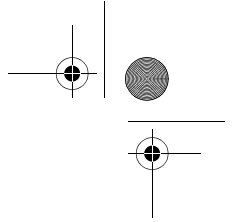
6 Molland (1979B:7–70).

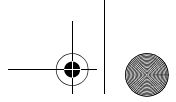
7 Rudvin (1970:58–62).

8 Ellingsen (1973A:40–97); Ellingsen (1973B:13–61).



stater var på høyden, etter krigen overtok arbeiderpartistaten, frem mot årtusenskiftet vokste det frem en postmoderne nyliberalisme med vekt på frihetsidealer som åpnet for nedbygging av kristendommen som samlende overbygning for stats- og samfunnsliv. For en institusjon som ble til på begynnelsen av 1900-tallet og med røtter i århundret forut, ble det nødvendig å finne et nytt ideologisk og praktisk fundament.





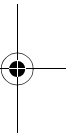
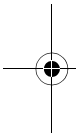
2. Det nye fakultet

2.1 «Professorsaken» – statskirkelig liberalisering av Det teologiske fakultet

Under det siste tiår av 1800-tallet var ikke kirketanken det store teologiske og kirkelige tema. Forholdet mellom kristendom og den moderne kultur sto nå på dagsordenen og hadde gjort det de siste 25 årene. Fra 1870-årene av var det trengt inn antireligiøse og antikirkelige ideer i samfunn og kultur – darwinisme og positivisme i vitenskapen, realisme og naturalisme i billedkunsten og diktningen. De nye åndsstrømningene kunne ikke forenes med ortodoks tradisjonsgitt kristendom. Det nye åndslivets menn prekte frigjøring fra Bibel, dogmer og kirkelige autoriteter. Her var det duket for konflikt. I 1880-årene hadde professor Fredrik Petersen (1839–1903) overtatt Gisle Johnsons professorstilling, og han hadde forsøkt å bygge bro mellom kristendom og moderne kultur. Han hadde spurt hvordan kirken skulle møte nåtidens vantro. Ensidig fordømmelse var ingen løsning. En helt annen og militant holdning overfor det nye åndsliv hadde I. C. Heuch inntatt.¹

På 1890-tallet begynte impulser fra moderne protestantisk teologi – særlig fra Tyskland – å gjøre seg stadig sterkere gjeldende i det norske teologmiljøet. Både bibelkritikk og en moderne nytolkning av den kristne læren om frelsen vant frem blant enkelte prester og fagteologer. Den moderne teologiens «historiske Jesus» var en ganske annen enn den Kristus som kirken vitnet om i sine oldkirkelige bekjennelser. I. C. Heuch, som fra 1890 var biskop i Kristiansand, satte alt inn på å bekjempe det nye kristendomssynet som nå bredte seg, og som ikke minst hadde tilhold ved Det teologiske fakultet. Helt til sin død i 1905 arbeidet Heuch for å bevare «vitnesbyrdet om Kristus» rent og uforfalsket i Den norske kirke. Kort etter århundreskiftet utgav han de to bøkene *Mod Strømmen* (1902) og *Svar* (1903), der den aldrende og sykelige biskopen hadde sitt siste oppgjør med den moderne teologi. Ut fra sin konservative embetskirkelighet hadde Heuch vært sterkt kritisk til det frie lekmannsarbeidet i kirken. Under sin bispetid endret han holdning og ønsket å samle lekfolket til forsvar for kirkens gamle tro, nå som den var truet ikke bare utenfra, men også av krefter innen egne vegger. Hans innsats ble en viktig forutsetning for at prester og lekfolk kort etter kunne

1 Petersen (1880); Heuch (1883).



samles om den store oppgaven: å reise et alternativt teologisk studiested i og for Den norske kirke som førte videre dens luthersk-konfesjonelle tradisjonen.²

I 1903 skulle det ansettes en ny lærer i de «systematiske disipliner» ved Det teologiske fakultet etter den godt likte professor Fredrik Petersen. Universitetets «Censurkomité», som forberedte saken, fant at en av søkerne, den moderne teologen, Johannes Ording (1869–1929), vel var faglig meget sterk, men uskikket til embetet av konfesjonelle grunner, siden han avvek fra den luthersk-konfesjonelle sakramentlæren.³ Regjeringen besluttet å utsette ansettelsen. Dermed begynte «professorsaken», som engasjerte ikke bare det akademiske miljøet og kirken, men også en bredere opinion.⁴ Bak Ordings kandidatur sto (flertallet i) Det teologiske fakultet. Bare én av dets professorer, Sig. V. Odland stilte seg avvisende til Ording som prestelærer for Den norske kirke.⁵ Samme syn hadde store deler av det aktive og demokratisk organiserte kirkefolket og mange innen geistligheten. Hos de borgerlige og liberale opinionspåvirkere var det naturlig nok en annen holdning. Der så man universitetet som selve arnestedet for den frisinne og sannhetssøkende ånd.

Professorene ved Universitetets teologiske fakultet var embetsrettslig forpliktet på statens evangelisk-lutherske konfesjon. Kongen innehadde ut fra Grunnloven den øverste myndighet til å påse at de overholdt denne forpliktelsen (Grl. § 16).⁶ Våren 1904 – midt under professorsaken – påpekte kirkebladet *Luthersk Kirketidende* (LK), der Sig. V. Odland var en av redaktørene, dette stats- og kirkerettslige poenget. LK, som var kirkebladet for det konservative presteskapet, fremholdt bl.a. at

der ikke ved den Undervisning som gives de vordende Prester og Religionslærere af det theologiske Fakultets Professorer, kan tillades indprentet Synsmaader, der befinder sig i Strid med, hvad der udgjør det kirkelig autoriserede Grundlag for Undervisningen paa de lavere Trin eller, hvad Kirken i sin Liturgi udtaler som sin Tro.⁷

Bladet henviste til Grunnlovens §§ 2 og 16 og til den senere lovgivning (fra 1892 og 1894) som påla geistlige embetsmenn, deriblant lærerne ved det teologiske fakultet, å være lojale mot konfesjonen.⁸

Universitetets professor i statsrett, Bredo Morgenstjerne (1851–1930), må ha følt seg utfordret av det konservative kirkebladet og grep til pennen. Forpliktelsen på konfesjonen setter vel kirkelige og teologiske grenser for de ansatte, men først og fremst overfor *katolske* anskuelser, hevdet han. Når det gjelder teologiske professorer, må de sammenlignes med

2 Nome (1958:55–60, 65); Molland (1979B:229–232, 239–241).

3 Se til Johannes Ordings teologiske profil i bl.a. Nome (1958:143ff); Wigen (1981); Thorkildsen (1984).

4 Haanes (1998:409ff).

5 Om Odland: Nome (1958); Holter (1978); Holter (1983).

6 Haanes (1998:402ff).

7 LK (6.R. 1904:206–211, særlig 208).

8 Ved lov av 1894 var følgende personer underlagt bekjennelsesplikt: geistlige embetsmenn og teologiske lærere ved Universitetets teologiske fakultet og i det hele tatt alle lærere i religion, embetsmenn ved «folkeskolevesenet» (skoledirektører, lærerskolenes rektorer og overlærere, rektorer ved høyere allmennskoler) (Taranger 1917:76).

andre «ikke-geistlige Embedsmænd», så som statsråder og rektorer (de sistnevnte var den gang underlagt konfesjonsplikt). Det betydde at Ordings påståtte konfesjonelle uskikkethet til å være teologisk professor også gjorde ham uskikket til statsråd, rektor eller for den saks skyld tollkasserer, hevdet Morgenstjerne. (Inntil 1878 hadde også tollkasserere (!) vært konfesjonsforpliktet.)⁹ Man måtte med andre ord praktisere konfesjonskravet slik det ifølge Morgenstjerne ble forstått i 1814, som et krav om kirketilhørighet. Om professorsaken skrev han: Hvor langt kan man *rettslig* sett gå i kravet om tilslutning til bekjennesskriftene? I lovgivningen var det intet svar å finne. Han fant heller ikke noe i den juridiske litteraturen. En uomtvistelig avvikelse fra «Troslærens Grundtype» ville være uheldig – men en tilstrømming ville være enda verre. Vitenskapelig forskning og sannhetssøken ville da i prinsippet bli umulig for teologien, noe som ville medføre tap av aktelse og anseelse.¹⁰ LK var avgjort av en annen mening: Når lovgivningen avgrenser konfesjonsplikten til visse «Klasser av Stats-tjenere», skyldes det at disse står i et «særlig nært og inderligt Forhold til Statens offentlige Religion eller til Statskirken og dens Lære». Konfesjonsplikten for de teologiske professorer er begrunnet i deres gjerning som lærere i og for kirken.¹¹

Professorsaken, som hadde vakt betydelig offentlig strid, fikk sin praktisk-politiske løsning i 1906, da regjeringen til sist utnevnte Johannes Ording som professor i systematisk teologi. Kirkestatsråd Chr. Knudsen, som ikke hadde funnet Ording konfesjonelt skikket og derfor hadde innstilt en annen, gikk av i protest.¹² Regjeringens flertall med Christian Michelsen (1857–1925) i spissen hadde professorflertallet ved Det teologiske fakultet med seg da de ikke fant Ordings lære konfesjonsstridig. Odland ble stående alene med sin dissens, og han gikk av som professor.¹³

For de teologisk konservative var det bare en konstitusjonelt forpliktet rettsstat som kunne forvalte Grunnlovens statsreligion på en rettelig måte. Og det forfatningsstatlige og rettsstatlige prinsippet har en særlig relevans for forvaltningen av den bekjennelsesbundne «statsreligionen». Den norske stat var imidlertid ikke bare en konfesjonsstat, den var også en *liberal* rettsstat. Grunnloven hadde lagt basis også for et liberalt demokrati. Fra midten av 1800-tallet satte liberaliseringen og demokratiseringen inn for fullt. Liberaliseringen hadde

9 Postmester Jakob Gløersen, ble – siden han var embetsmann – nødt til å ta avskjed, fordi han i 1856 hadde meldt seg ut av statskirken. I 1878 ble den alminnelige bekjennelsesplikten for embetsmenn opphevet. Hvem som var underlagt bekjennelsesplikt, skulle bestemmes dels ved grunnlovsbestemmelser (1892), dels ved alminnelig lovgivning (1894). Taranger (1917: 76)

10 Morgenstjerne (1904).

11 LK (6.R. 1904:261–267).

12 I sin innstilling av 27.1.1906 skriver Chr. Knudsen at de stillinger som har som oppgave å utdanne «[...] vor kirkes prester, ikke kan besættes med mænd, som ikke fuldt og helt staar paa vor kirkes grund. I saa henseende maa departementet anse sig bundet ved bestemmelserne i grundlovens § 2 [...] og i § 16, [...]» (NTT 1906:258). I et brev til regjeringen av 23.12.1905 gjør statsråden de samme synsmåter gjeldende: «[...] jeg kan ikke for min del som medlem af regjeringen ved en embedsutnevneelse bidrage mest mulig til, at den endnu rådende bestemmelse [Grl. § 2, forf.anm.] under kvalificerede forhold ikke alene ignoreres, men systematisk undergraves, derved at vordende prester søges ledede frem til en forstaaelse, der befunder sig i en sterk strid med den lovlige bestaaende kirkes bekjendelse.» (NTT 1906:265f).

13 Haanes (1998:419ff).

omformet også universitetet, dets forskning, undervisning og dets dannelsesideal. Fri sannhetssøken ubundet av «fordommer», «dogmer», og politiske og geistlige autoriteter var idealet for den vitenskapelige forskningen og et avgjørende kriterium for rett akademisk dannelse. For regjeringens flertall og det urbane, dannede borgerskap måtte syntesen av vitenskapelig teologi, konfesjon og kirkestyre, som Det teologiske fakultet var tuftet på, tolkes ut fra et liberalistisk kulturideal. Også ved Det teologiske fakultet måtte det være «Lærefrihed». Dets kirkelige tilknytning måtte ikke blokkere den frie vitenskapelige erkjennelsen. Hos Bredo Morgenstjerne, som etter hvert kom til å stå det liberalteologiske miljøet nær, finner vi en refleks av nettopp dette kultur- og vitenskapsidealet. I 1909 tok han opp konfesjonsspørsmålet på ny: Konfesjonsplikten for professorer i teologi forutsetter tilslutning til kirkens bekjennelseskrifter. Hva det innebærer, gir ikke Grunnloven kunnskap om. Den lar det være «[...] uafgjort, om Hovedvægten skal lægges paa deres [bekjennelseskriftenes, forf. anm.] ordlyd eller paa det reformatoriske Princip, for hvilket de senere af dem er Utryk, og som leder til en stadig Udvikling af den religiøse Erkjendelse indenfor den ved Bekjendelseskriфтene opstillede konfessionelle Grundtype [...]».¹⁴ Når Kongen overvåker at kirkens lærere følger de fastsatte normer (Grl. § 16), må han ta hensyn til *den religiøse evolusjon*. Det man skal være tro mot, må ikke utviklingen ha gjort antikvert. Man må holde seg til det typiske ved evangelisk kristendom, hevdet Morgenstjerne.¹⁵

Morgenstjernens juridiske teori hadde støtte i den liberalteologiske oppfatningen av bekjennelsene. De kunne ikke anses som lærenorm eller «lærelov». Det ville føre til tvang, og være krenkende for hjerter og samvittigheter, der bare Gud skal råde og ved sannhetens makt. «Evangeliet» og «den sanne kirke» er hevet over rettens og maktens sfære. Bare i sin ytre, tilfeldige organisasjon fremtrer kirken med en rettsordning. «Mellom tro, bekjendelse, lære, som tilhører den moralske verden, og retten med den ydre magt, er der ingen saglig sammenheng, og gives der intet kompromiss.»¹⁶ Bekjennelseskriфтene må oppfattes som overleverte aktstykker om kirkens tro under historiens gang, som *ikke* kan tjene som lover og regler for hva som skal læres i kirken *i dag*.¹⁷ Det er den læremessige «grunntypus» eller «det væsentlige» i bekjennelsene som er forpliktende for kirken og dens tjenere. Men hva er «det væsentlige» i bekjennelsene? Og hvilken instans har definisjonsretten? Den teologiske liberalismen avviste at den lutherske kirken har en instans for slike avgjørelser. Derfor blir «den ærbødighet» prester og lærere bør ha overfor kirkens bekjennelse, en sak mellom vedkommende selv og hans Gud. Rettslige vurderinger, eventuelt med bruk av kirkelige eller borgerlige tvangsmidler, er en fornektelse av » [...] den troens og samvittighedens frihed, som er den

14 Morgenstjerne (1909:599).

15 Begrepet «den konfessionelle Grundtype» ble under professorsaken brukt av begge de stridende parter. I samtidens systematiske teologi brukes det typologiske perspektivet til å strukturere den historisk gitte kristendom, slik den møter oss i de forskjellige konfesjoner. Ording vurderer de kirkelige bekjennelseskrifter slik: «Deres betydning for troslæren bestaar i at de i en tidshistorisk form, i en bestemt kultursammenheng og likeoverfor historiske motsætninger, som tildels er av typisk art og vender tilbake i nye former, med styrke betoner bestemte sider og momenter av kristendommens væsen [...]» Ording skjelner som vanlig var innen nyprotestantismen, mellom to typer kristendom: den katolske og den protestantiske (Ording 1915:363ff).

16 Ording (1904); Haanes (1998:422–430).

17 Klaveness (1906).

lutherske kirkes kostelige vuggegave». Den kirkelige bekjennelse «[...] skal hævde sig ved sin egen indre sandheds magt».¹⁸

Denne konsepsjonen av evangelium, tro og teologi korrelerte med den liberalistiske oppfatningen av stat og samfunn. Den moderne stat kan ikke «[...] stille sig selv absolute og uforanderlige Skranker», den har rettslig sett ubegrenset myndighet over sine medlemmer. Individet er imidlertid likevel ikke «[...] retløst ligeoverfor Staten. Det har et naturligt Frihedsomraade, hvori denne ikke tør gjøre indgreb [...]». Statsmakten pålegger seg selv en «[...] Selvbegrænsning til Beskyttelse af borgerlig Lighed og Frihed».¹⁹ Men det er statsmakten selv som bestemmer hvor frihetens grenser går, og hvilke praktiske uttrykk den skal kunne få.

Regjeringen ansatte Ording, men begrenset seg ikke til det. Ved siden av ham utnevnte de sommeren 1906 den konservative Christian Ihlen (1868–1958), til et ekstraordinært professorat i systematikk,²⁰ dessuten Olaf Moe (1876–1963), som også var teologisk konservativ, til dosent i nytestamentlig teologi. Christian Ihlen og Olaf Moe fikk den politiske funksjonen å sikre en viss *paritet* mellom de stridende teologiske retningene. På et vis var de å oppfatte som «Strafprofessoren», men «lærefriheden» var sikret.²¹ Fakultetets teologi skulle være pluralistisk innen den lutherske protestantismens rammer.

Regjeringens løsning av den oppståtte konflikten var å overse den kirkelige motstanden, tilsette Ording og godta hans forhold til lærenormene. Her handlet regjeringen som *konfeksjonsstat*. Men som moderne, liberal styrer av det demokratiske samfunnet – også kirken – introduserte staten en løsning som var forankret i et moderne samfunnssyn. Den var basert på ideen om (ånds)frihet og pluralisme. Slik kunne man se bort fra det religiøst konfliktskapende sannhetsspørsmålet. De to aspektene ved regjeringens løsning var ikke i strid med hverandre. For den lære man hadde konfesjonelt anerkjent ved løsningen av professorsaken, korrelerte med det alminnelige liberale stats- og samfunnsidealet. Ifølge dette idealet var det imidlertid også fullt og helt i samsvar med vilkårene for påvirkning og fri meningsdannelse i et demokratisk samfunn at MF ble stiftet i 1907 og året etter åpnet sine dører for studentene.

2.2 MF – redningsaksjon eller realisering av en reformvisjon

Avgjørelsen i professorsaken kan ikke ha kommet helt uventet for dem som tok opp arbeidet for et nytt fakultet. Allerede to dager etter at Ording var utnevnt (26.1.1906), var det rådslagning hjemme hos Odland. Sentrale kirkeledere, som prestene Hartvig Halvorsen (1854–1910), grunnleggeren av Det norske diakonhjem, og Aug. B. Jahnsen (1853–1926), forstander ved Diakonissehuset, var til stede. Tanken om et nytt, fritt teologisk fakultet begynte å ta form.²²

18 Klaveness (1906:18f).

19 Morgenstierne (1900:614, 629ff).

20 Christian Ihlens profil, Nome (1970:127).

21 Haanes (1998:421).

22 Haanes (1998:421).

I 1903 hadde den kirkelige reformbevegelsen løftet seg som en fugl fønix av asken.²³ Det var altså sentrale reformvenner som Hartvig Halvorsen, H. G. Heggveit (1850–1924), Chr. Knudsen og Sig. V. Odland som gikk i spissen for et nytt fakultet. Da Odland i 1906 offentliggjorde sin «Redegjørelse» for avskjed som professor, *Til Trosfæller i den norske Kirke*, ble den utgitt i serien «Smaaskrifter om Kirkens Ret og Frihed».²⁴ Ut fra reformvennenes synsvinkel hadde konfesjonsstatens øverste myndighet i strid med Grl. §§ 2, 4 og 16 påtvunget kirken en heretisk prestelærer. Dette rettslige synet ble supplert med et politisk syn av umiskjennelig moderne karakter.²⁵ Frikirkene har frihet, men det har *ikke* Den norske kirke. I et foredrag i fra 1906 om *Arbeidet for kirkens Frihed* gjør tidligere statsråd Chr. Knudsen professorsaken til den helt avgjørende motiveringen for reform av statskirken. Lokalmenigheten må få innflytelse på prestevalget. Men det er ikke nok. Også *presteutdannelsen* trekker han inn i det reformpolitiske perspektivet. Ad *privat* vei må det sikres at kirken får prester utdannet av «[...] mænd, der med Rette nyder kirkelig Tillid.»²⁶ Reform av presteutdanningen ble et prosjekt tilpasset det liberalistiske demokratiske mønster. Ny institusjonalisering av kirkens presteutdanning ble en naturlig konsekvens når man så rettsavviket i professorsaken ut fra en reformpolitisk vinkel. I 1906 ble kravet om menighetens innflytelse over prestevalg og den læremessige sikringen av presteutdannelsen forent i det reformpolitiske programmet.²⁷ MF-saken ble på denne måten også en reformsak: «Ansvaret for og omsorgen for en forsvarlig presteutdanning faller logisk og teologisk tilbake på den levende menighet [...]»²⁸

Reformbevegelsen gikk på denne tiden inn i en fruktbar fase. Under de frivillige kirkelige landsmøter fra høsten 1906 ble det hamret ut et mest mulig samlende program. Uten politisk makt var det umulig å gjennomføre reformer, derfor stiftet man i 1907 Det norske kirkeparti. Det var ikke et politisk parti i vanlig forstand, men en pressgruppe for kirkereform.²⁹ I 1908 ble det så nedsatt en offentlig kommisjon for å arbeide med reformspørsmålene (Kirkekommisjonen av 1908).

Innbydelse til opprettelse af et menighetsfakultet utgikk høsten 1907. Etter intenst arbeid i komiteer og med forhandlinger på flere hold, ble MF konstituert 16. oktober 1907. Fakultetet kunne begynne sin undervisning høsten året etter. Forstanderskap var valgt, med sokneprest Chr. Knudsen som formann. I styret satt foruten Chr. Knudsen, sokneprest H. Vangsten (1849–1934), klokker H. G. Heggveit, overlærer R. J. Ringdal og pastor Aug. B. Jahnsen, som ble formann. Det var en beskjeden start. Betydningsfulle miljøer var negative, til og med fiendtlige. I den alminnelige opinion var det heller ikke mye støtte å finne, men kreftene bak fakultetet hadde styrke. I åpningsåret 1908 offentliggjorde styrets nestformann,

23 Under indremisjonsmøtet, holdt etter Indremisjonsselskapets generalforsamling i Hamar 1903, ble «Arbeidet for Kirkens Organisation» den store saken. En komité som besto bl.a. av prost Chr. Knudsen (formann), pastor Hartvig Halvorsen, professor Sig. V. Odland og professor Absalon Taranger, ble nedsatt (Rudvin 1970:58–62; Ellingsen 1973A:50–53).

24 Utgiver var «Komiteen for kirkeligt Arbeide af 1906».

25 Odland (1906:20f).

26 Chr. Knudsen (1906).

27 Ellingsen (1973B:19–21).

28 A. Leere, sitert etter Haanes (1998:381).

29 A. Taranger, Bernt Støylen, A. Leere, T. Mørland, Hartvig Halvorsen, Chr. Knudsen og Aug. B. Jahnsen (Ellingsen 1973 B:40–79).

H. Vangensten, en redegjørelse og en begrunnelse for at man kunne gå til det radikale skritt å reise et nytt teologisk lærested.³⁰ Synsmåtene i Vangenstens hefte, *Menighedsfakultetet*, kan regnes som representative for institusjonens ledelse. Han understreket at initiativet vokste frem blant dem som hadde en kristentro forankret i Guds ord som sitt kjæreste eie. For sin samvittighets skyld kunne de ikke sitte passivt å betrakte det som skjedde. Det ble snakket mye om saken, men i denne situasjonen krevdes det handling. Kirken var uten organisasjon, her fantes det ingen «regulær vei» å gå. Derfor samlet man seg og nedsatte en komité for å arbeide med saken.³¹ Det var et vanlig mønster man fulgte. Det frivillige organisasjonsvesen i kirken, som ble til på 1800-tallet, hadde vokste frem på denne eruptivt demokratiske måten. Hos Vangensten var det viktig at det nye fakultetet fikk en motivering som kunne samle. Vekten ble derfor lagt på utdanning av kommende prester i kirkens tro og deres åndelige utrustning til å forbli tro mot den. Her gjaldt det ikke bare å imøtegå den teologiske liberalismens talsmann, men også dem som til tross for at de hadde samme kristendomssyn som stifterne av MF, fant det utilbørlig å opprette et alternativt fakultet. For Vangensten og hans medarbeidere dugde ikke en slik handlingslammet konservatisme. Men han la stor vekt på lojalitet overfor kirkens orden, og han markerte at MF ikke var et prosjekt i reformbevegelsens regi: «Spørgsmaalet om folkekirken har simpelthen ikke foreligget for os; vi har samlet os om den ene opgave, menighedsfakultetet; [...] saaledes har vi arbeidet med de bestaaende kirkeforhold for øie.»³²

Vangensten var en sindig og samlende kirkelig leder, men konteksten tilsa at MF likevel ble integrert i reformbevegelsens fremtidssyn. Det gav en positiv og fremtidsrettet motivering. Målet ble ikke en reaksjonær gjenreise av læren i den autentiske konfesjonsstatens kirke, men å handle tidsrelevant for å tradere kirkelæren inn i fremtiden, slik at den kommende frie folkekirke kunne bli preget av ortodoks kristendom.

Blant mange prester som støttet opp om det nye fakultetet, var det et annet syn på det nye fakultetet enn det reformbevegelsen sto for. For dem var fakultetet en redningsaksjon, siden deres eget utdanningssted var kommet på villspor. Det var tradisjonen fra det «gamle» universitetsfakultetet man ville føre videre i den nye institusjonen. Blant disse var det et vagt håp om at universitetsfakultetet etter hvert ville finne tilbake til det rette spor. Inntil det skjedde, var MF nødvendig – som et provisorium. Spor av dette tenkesettet fant man også i innbydelsen som gikk ut i 1907. En institusjon av den type som nå tok form, kunne imidlertid aldri bli et provisorium eller nedlegges, den vil bare endre seg, for å kunne leve videre.

At Odland skulle bli det nye fakultetets lærer i NT, var gitt.³³ I 1907 ble også sokneprest Edv. Sverdrup (1861–1923) tilsatt.³⁴ Riktignok hadde han ikke drevet videregående teologiske studier, men det var ingen tvil om hans faglige kapasitet til å bli lærer i kirkehistorie. For fakultetsprosjektet var denne ansettelsen av stor kirkepolitisk betydning. Hans far, H. U. Sverdrup (1813–1891), var en fremtredende geistlig. Hans avdøde bror, biskop og tidligere

30 1913 ble Vangensten formann etter Aug. B. Jahnsen, og han hadde stillingen til 1933 (Styret 1907–1939, møte 21.5.1913. *Aarsberetning for 1933–34*: 6, 10).

31 Vangensten (1908:3).

32 Vangensten (1908:34f).

33 Om Odland: Holter (1983); Haanes (1998:289–294).

34 Nome (1958:202–205, 218); Kopperud (1979); Schumacher (1983).

kirkestatsråd Jakob Sverdrup (1845–1899), hadde vært en av de mest fremtredende personligheter innen reformbevegelsen. Selv var Edv. Sverdrup på vei til å bli leder av Indremisjons-selskapet. Blant de første lærerne ved MF var han den eneste som hadde erfaring fra vanlig praktisk prestedtjeneste. Han hadde betjent flere kall på Vestlandet. Å se det nye fakultetet som en provisorisk kriseløsning var en fremmed tanke for Sverdrup.

Sverdrup var sterkt opptatt av forholdet mellom kirke og fagteologi og hevdet at vitenskapens rett til frihet var blitt så ensidig markert at *menighetens* rett i forholdet til den vitenskapelige teologien var blitt skadelidende. Kirken hadde krav på respekt for sin bekjennelse (så lenge det ikke var dokumentert at den var skriftstridig).³⁵ Å forankre presteutdannelsen i menigheten var derfor riktig og nødvendig *uansett* teologiske konjunkturer. Reformvennen Sverdrup pekte på sammenhengen mellom presteutdanning og kirkeordning: «[...] den hele presteutdanning fra at være en *stats*sag maa blive en *menighed*sag». Den skjer *for* menigheten, den bør også skjæ *ved* menigheten. Den hører menigheten til. Dette synet hadde han utviklet lenge før tanken om et menighetsfakultet kom opp. «For menigheten at lægge uddannelsen af sine prester alene i statens haand er at give fra sig en af sine største livsfunktioner.»³⁶ Ikke mange prester hadde tenkt som han. Med desto større glede så han på at MF ble opprettet. Det var et gjennombrudd for noe nytt og blivende. Å knytte menighet og presteutdanning sammen var en genuin reformidé med ikke liten kirkepolitisk sprengkraft. At det var en Sverdrup som målbar den, kunne ikke overraske. Men om den skulle bli fullt ut realisert, måtte statskirken avvikles, slik at Den norske kirke kunne bli en fri folkekirke.³⁷

Reformbevegelsen hadde fått utvirket at det i 1908 ble nedsatt en offentlig kommisjon til å se på kirkereformer, og den ble sammensatt slik at de som ønsket en fri folkekirke, ble i mindretall. Ved det store referendum i 1913–1914, der blant annet en rekke instanser på lokalplan avgav stemme, viste det seg at det heller ikke var vilje i folket til å gjøre statskirken om til en fri folkekirke. For regjeringen var det da såre enkelt å legge bort spørsmålet om endring av kirkeordningen. Reformsaken var blitt politisk uinteressant, og reformbevegelsen mistet raskt sin appell og syknet hen.³⁸

Alt fra starten av hadde grunnleggerne sikret seg mot at fakultetet inngikk i et fullt og helt skjebnefellesskap med reformbevegelsen. I *Innbydelse til opprettelse af et menighetsfakultet* fra 1907 ble den truende oppløsningen av kirkens lutherske læreidentitet satt i fokus, den som «[...] ingen kirkelige reformer kan afværge».³⁹ I sin fremstilling av hvordan MF ble til, lot H. Vangensten reformperspektivet ligge. Men særlig presise er ikke hans ekklesiologiske referanser. Uttrykk som «kirkefolket» og «de lutherske kristne» går igjen. For Vangensten var samling om og sikring av *den rette lære* en tilstrekkelig kirkelig motivering for det nye fakultetet, og den burde være tilstrekkelig også for «kirkefolket». Vangensten sto ikke alene. For

35 Sverdrup (1906).

36 Sverdrup (1907).

37 Sverdrup (1908); Sverdrup (1910).

38 Kommisjonen besto av sokneprest Thorvald Klaveness (formann), professor Lyder Brun, lærerinne Dorothea Schjoldager, stortingsrepresentantene Abraham Berge og Andersen Grimsø, sekretær Andreas Lavik, professor Absalon Taranger, hovedlærer ved Praktisk-teologisk seminar Bernt Støylen og stortingsrepresentant Gerhard M. Gerhardsen. De tre sistnevnte gikk inn for fri folkekirke. (Ellingsen 1973A:194–200; Ellingsen 1973B:55–59).

39 Nome (1958:176).

mange av støttene – særlig innen geistligheten – var MF en aksjon for at den rette lære kunne bli overlevert videre, en nødvendig betingelse for at Den norske kirke kunne fortsette som en luthersk bekjennelseskirke, en rettelig kirke i det hele tatt. Til det formålet trengte man en ny teologisk utdanningsinstitusjon, på privat basis, drevet ved gaver. Det var en velprøvet løsning.

For Sverdrup var det selve statskirkeordningen og ikke MF som var et provisorium, siden institusjonen var forankret i det genuint *kirkelige* i statskirken. Sverdrup tenkte ikke da på den geistlige embetsstrukturen. Opprettelsen av fakultetet var uttrykk for en «Livsbevægelse» innen *menighetene*, slik som lekmannsvirksomheten og misjonen. I hans motivering for fakultetet kom et kirkesyn til uttrykk som sprenget det statskirkelige status quo. Vekten lå på menighetens åndelige fellesskap om Ord og sakrament, «den levende menighet», og ikke på kirkens institusjonelle struktur. Han så fakultetets oppgave først og fremst som positiv og oppbyggende: Det skulle arbeide for «Guds kirke blandt os».⁴⁰ Vel var oppgjøret med den moderne universitetsteologien nødvendig, men fakultetet måtte ha en bredere motivering og en positiv basis. For Sverdrup betydde det en *kirkelig* motivering.

De kunne samles om «den levende menighet», både Vangensten og Sverdrup. Det gjaldt også den andre av de første lærerne, Peter H. Hognestad (1866–1931), som ble ansatt i 1907 for å forelese over Det gamle testamente. Hognestad var aktiv i målrørsla. På sine konservative premisser la han vekt på at Den norske kirke var en *folkekirke*, og det nasjonale perspektivet på kirken var viktig for ham. Folkekirkelig kunne man imidlertid være ut fra høyst ulike teologiske grunnsyn.⁴¹

Hva stifterne, menn i forstanderskap og styre og andre i støttemiljøet rundt MF, mente med «den levende menighet» i Den norske kirke, er rimelig klart. Det var den persongruppen som jevnlig sluttet opp om kirkens offisielle gudstjenesteliv, kom frem til dens nattverdbord, og som var engasjert i diakoni, indre- og ytre misjon og annet praktisk kirkearbeid, gjerne i samarbeid med presten. De var i vid forstand «prestens medhjelpere», uten at de i sin virksomhet var underlagt geistlig styring eller kontroll. Den tiden var for lengst forbi. Denne persongruppen var rimelig godt avgrenset i forhold til den folkekirkelige majoriteten. Ennå definerne det overveldende flertallet i folket seg som kristne, de var konvensjonelle «brukere» av kirkens overgangsriter og ønsket barna oppdratt i kristendom.

Blant de «levende kristne» var det ulike holdninger til embetspresten og hans nådemiddelforvaltning. På samme tid som arbeidet for et nytt fakultet begynte, ble det igjen strid om den såkalte «frie nattverd» (privat administrert av lekfolk med egen ritus og utenfor kirkerommet). Kravet om rett til privat nattverd hadde vært hevdet av radikale grundtvigianere og radikalprotestantiske grupper. I 1906 kom det samme kravet fra det radikale lekfolk innen statskirken. Ludvig Hope (1871–1954), en av lederne innen Norsk luthersk Kinamisjonsforbund, bad om at privat nattverd (ved statskirkens medlemmer uavhengig av kirkens orden) ble avkriminalisert. Det radikale lekfolket ble støttet av liberale teologer, som fant det uriktig å anvende krav om lov og orden på det religiøse feltet. I 1913 ble reformen gjennomført ved at Stortinget opphevet den gamle kriminaliseringen av privat nattverd.⁴²

40 Nome (1958:132).

41 Hognestad (1913); Sørebo (1983); Haanes (1998:469). Både den konservativt katoliserende Mikael Hertzberg og den liberale Jens Gleditsch var talsmenn for folkekirken (Schjetne 1994).

I bestrebelsene på å samle krefter om det nye fakultetet vendte stifterne seg også til det lavkirkelige Vestlandet. Den vestlandske lavkirkelighet med sin «frie nattverd», sine antikle-rikale holdninger og konventikkelkristendom, kunne vanskelig akseptere det kirkelige syn som stifterne av MF hadde samlet seg om. MFs fedre la vekt på å fremme og utvikle det personlige trosliv hos studentene.⁴³ Stifterne var alle barn av 1800-tallets personliggjøring av teologi og kirkeliv. Men vestlendingenes krav om at MF skulle utdanne «troende unge mænd» og derfor måtte ha regler for å sikre at bare troende ble tatt opp som studenter, kunne man ikke gå inn på. Her støtte konventikkelkristendommen og den folkelige sakramentkirken sammen. MF, som var blitt til som en protest mot den teologiske liberalismens oppløsning av den klassiske lutherske sakramentlære, kunne ikke gi etter for press fra konventikkelkristendommen, som heller ikke tilla kirkens sakramenter avgjørende vekt i synet på tros- livet og kirkens fellesskap.⁴⁴ I dette lå en viktig presisering av fakultetets ekklesiologiske fundament. Man avgrenset seg klart overfor et rent *voluntaristisk* kirkesyn som anså den enkeltes valg og fromhet som konstituerende for kirken. «Kirkefolket», «de lutherske kristne» og «den levende menighet», som skulle bære fakultetet, kunne og skulle ikke identifiseres bare med vekkelsesfolket i konventikkelen. De praktiserende troende i statskirkemenighetene var ved siden av den konservative geistlighet fakultetets sosiokulturelle og økonomiske basis. Og de praktiserendes krets var videre enn konventikkelens forening. For en institusjon som skulle utdanne prester for Den norske kirke, var det utenkelig å godta en kristendom som svekket eller brøt relasjonen til presteembetet og Den norske kirkes offentlige samling om Ord og sakrament. Hope skrev i 1906, da «fri nattverd» ble en kampsak for det radikale lekfolk, at en slik nattverdpraksis oppløste slett ikke kirkens enhet, men det gjorde derimot det «ubibelske statskirkeembede» og prestens «besynderlige ret» til å være noe fremfor alle andre troende mennesker.⁴⁵

Det hindret ikke at konventikkelkristendommen ble representert i fakultetets første lærerkollegium. O. Hallesby (1879–1961), som ble ansatt for å undervise i systematisk teologi, hadde i sin tid sluttet seg til den liberale teologien, men senere brutt med den. Da han ble kalt til fakultetet i 1909, var han omreisende vekkelsespredikant av radikalprotestantisk type som heller ville ha en emissærskole enn et nytt fakultet.⁴⁶ I så henseende sto han vestlendingene nær. Odland arbeidet hardt for å få tilsatt Hallesby, som i begynnelsen var uvillig. Til sist tok han imot kallet til å bli lærer. Hos Hallesby fant Odland den lavkirkelige holdningen som han selv sto for. Hallesby hadde vært en kompromissløs liberaler, men var blitt teologisk omvendt – et godt utgangspunkt for å opplæring av kommende prester. Den radikale lekpredikanten fra Aremark sikret vekkelseskristendommens plass ved fakultetet.⁴⁷ I kirkelig syn var Hallesby annerledes enn både Edv. Sverdrup og Hognestad.

42 Ot.prp. nr. 31 (1913); Stortingsforhandlinger (1913:28); Oftestad (1998:177–182).

43 Grundregler (1907) § 1: «Det vil herunder være en hovedoppgave at vække og bevare sandt kristelig liv hos de studerende.»

44 Nome (1958:184–193); Holter (1984).

45 Hope (1906:26).

46 Haanes (1998:512ff).

47 Odland (1936).

Man hadde grunnlagt en undervisningsanstalt med styre og forstanderskap og funnet lærekrefter. Lærerkollegiet valgte naturlig nok Odland som leder.⁴⁸ Ytre sett var styringsstrukturen ved MF lik den man kjente fra det frivillige demokratiske organisasjonsvesenet, men likevel ble den grunnleggende annerledes. Det skyldtes ikke bare at dette var et fakultet og ingen misjonsorganisasjon. Styret skulle bli valgt av forstanderskapet, men det var til gjengjeld selvsupplerende og valgte selv sine etterfølgere. En viktig sak for grunnleggerne var forstanderskapets kirkelige representativitet. En institusjon som skulle leve av støtten fra menighetene, kunne ikke overse et slikt spørsmål. Det var ingen løsning å la de ulike (geografiske) menighetene i Den norske kirke være representert i ledelsen av fakultetet. Det var ikke den geografiske, men «den levende menighet» som var fakultetets basis. Var det en mulighet å la de største frivillige organisasjonene innen kirken oppnevne forstandere? Heller ikke en slik ordning fikk tilslutning ved det konstituerende møtet i 1907. På det viset ble man stående ved selvsupplering som en provisorisk ordning. Hartvig Halvorsen påpekte at det nok etter hvert ville komme en organisasjon som kunne velge forstanderskap. Halvorsen hadde vært en drivende kraft i arbeidet for det nye fakultetet og en av de viktigste lederne innen den kirkelige reformbevegelsen. Det han og flere med ham tenkte på, var den frigjorte norske folkekirkens tid. En provisorisk ordning ble vedtatt med forventning om og tro på reformbevegelsens seier.⁴⁹ Det selvsupplerende forstanderskapet ble imidlertid en permanent ordning, for reformutopien ble aldri realisert.

MF var en folkelig organisasjon, støttet *nedenfra* av prester og lekfolk i Den norske kirke. En særlig vekt ble lagt på å gjøre de vordende prester fortrolig med det kristelige livet ute i folket.⁵⁰ Dessuten ble det tidlig stiftet MF-foreninger, men de kom aldri til å danne noen landsomfattende organisasjon. Foreningene skulle be for fakultetet, støtte det økonomisk og om mulig bidra til studentrekrutteringen. De hadde ingen formell mulighet til å påvirke fakultetet organisatorisk eller ideologisk. Det var symptomatisk at det bare ble dannet én større krets av MF-foreninger: Østfold krets. På 1930-tallet foreslo Østfold krets en demokratiserende reform av MF-organisasjonen som ville gi større folkelig innflytelse, men det ble avvist av fakultetets ledelse.⁵¹

Når forstanderskapet valgte styret, valgte de blant menn som hadde kirkelig tillit og erfaring. Styret hadde tilsettingsretten etter innstilling fra lærerkollegiet,⁵² men det var ikke de styrende organer som skulle komme til å tegne institusjonens teologiske og kirkelige profil. Det var det lærerne som gjorde – kollektivt gjennom lærerrådet (LR)/professorrådet, som avgav innstillinger og laget uttalelser, og individuelt gjennom undervisning og faglig produksjon. Når de ytret seg teologisk og kirkepolitisk i offentligheten, bidro det også til å tegne fakultetets profil. Flere av lærerne, som Hallesby og senere Carl Fr. Wisløff (1908–2004), var meget aktive i det praktiske kirkelivet som predikanter. På den måten sto fakultetet frem som

48 (LR 1908–1947, 25.8.1908).

49 Holter (1984:101–105).

50 Grunnreglene § 6: «[S]amtidig som der tages sigte paa at lede til forstaaelse av det kristelige arbeide ute blant folket.»

51 Brev av 14.1.1937 til LR fra Østfold krets av MF-foreninger; (LR 1908–1947, 8.3.1937, sak 1, 19.3.1937, sak 7). Saken var oppe i styret og i forstanderskapet 6.4.1937 (Forstanderskapets protokoll, 6.4.1937:91f).

52 *Grundregler for det theologiske menighedsfakultet* (1907) §§ 11–21.

både folkelig og menighetsnært.⁵³ Lærerrådet var et kollegialt fellesskap. Man visste at så langt råd var, burde man stå samlet – utad. Innad kunne det som i alle slike organer være meningsbrytninger og utøves press på det enkelte medlem av kollegiet. Slik var det helt opp mot slutten av 1900-tallet. «Uformelt og kollegialt» kunne lærere som ikke fulgte den kirkepolitiske linjen som hadde hegemoniet blant lærerne, tilrettevises og utsettes for press fra kolleger.⁵⁴

Hvorvidt MF-prosjektet ville lykkes, var slett ikke gitt. Søkingen av studenter var oppmuntrende det første året, man hadde 14 innmeldte studenter, og til forelesningene kunne det komme opptil 25 tilhørere.⁵⁵ Fakultetet var svært sårbart, ikke minst økonomisk. Og søkingen av studenter ble begrenset av at fakultetet ikke kunne avholde offentlig godkjent embetseksamen. Klok navigasjon i kirkepolitiske farvann var nødvendig. Selv om det lille lærerkollegiet sto sammen om å avvise den liberale teologien og hadde valgt å drive frem et nytt fakultet, så var det forskjeller mellom dem i synet på Den norske kirke. Vel var Odland, Sverdrup og Hallesby lavkirkelige, men de hadde forskjellige kirkelige holdninger. Hos Hognestad fant man en konservativ nasjonalkirkelig ekklesiologi som han var nokså alene om: Kirken var de troendes «mor».⁵⁶

2.3 Godkjenning fra det statlige kirkeregimet

Allerede ved stiftelsen var det klart at man håpet på å få offentlig eksamensrett, men dit var det et stykke frem. Om man i det hele tatt ville nå dit, var også usikkert. Kandidatene fra MF fikk inntil videre ta sin embetseksamen ved Universitetet, men det ble avholdt eksamen også ved MF. MF-teologene ville på denne måten få to eksamensvitnesbyrd.⁵⁷

53 I 1959 utarbeidet Sverre Aalen og Andr. Seierstad betenkninger om MFs egenart som organisasjon. Da sammenlignet man MFs styringsstruktur med Statutter for Notodden Friseminar.

Aalen la vekt på at MF til forskjell fra seminaret på Notodden var en teologisk læreanstalt som tilkjente lærerrådet faglig selvstendighet i forhold til de styrende organer. Hans utgangspunkt var universitetsloven av 1905. Seierstad fremhevet likheten mellom de to institusjonene. Begge var reist av kristenfolket, slik at man unngikk et suverent lærer- og fagmannsstyre. Ansvar og mandat ble fordelt mellom en folkelig og en faglig instans (Holter 1984:107f, note 16, 34). Om MF og Notodden lærerskole, Haanes (1998:382f). Om organisasjonsformen: Seierstad (1933); Aalen (1968); Larsson (1997:21–38).

54 I slike kollegiale prosesser, som LR bestemte som «uformelle», kunne også den enkeltes forhold til fakultetet bli trukket inn. Den ansattes forpliktelse overfor arbeidsgiver ble utvidet til også å omfatte lojalitet overfor den kirkepolitiske linjen som hadde hegemoniet i LR (*Notat av dekanus Anders Jørgen Bjørndalen*, LR 22.9.1980, sak 2). Dette temaet ble senere tatt opp i MF-utredningen *Teologi i kirkens rom* (2001), der et mer liberalt tenkesett ble lagt til grunn.

55 *Aarsberetning for 1908*, 7.

56 Hognestad (1925).

57 Grunnreglene 1907, §§ 7 og 8; Haanes (1998:471).

I 1910 sendte MF sin søknad til Kongen om å få eksamensrett.⁵⁸ Man viste til at opp- takskravene var de samme ved MF som ved Universitetet. Man hadde de samme kunnskaps- kravene, og også ved MF ville det bli brukt offentlig oppnevnte sensorer. Til sammenligning hadde private høyskoler i Sverige og Nederland fått eksamensrett. Om denne retten ikke ble innvilget, ønsket man subsidiert at alle teologiske kandidater skulle avlegge eksamen for en kirkelig eksamenskomisjon der både den teologiske vitenskap og kirken var representert. Slik var det i flere tyske kirker. Ved Universitetet var det sterk motstand. Flertallet ved Det teologiske fakultetet var selvsagt mot både eksamensrett for MF og en eventuell eksamens- kommisjon. Universitetets kollegium stilte seg bak fakultetets votum. Det man anførte, var at MF på bakgrunn av forhistorien og ut fra de vedtatte grunnregler ikke kunne gi rom for en «fri teologisk videnskap». Noen garanti for den faglige standarden hadde man heller ikke. Dessuten ville to typer teologiske kandidater true enheten i folkekirken, og til sist ville også teologiens forhold til kulturlivet bli skadelidende. Hos biskopene var holdningen annerledes. De var alle ut fra forskjellige premisser enige om at MF måtte få eksamensrett i en eller annen form. Man beklaget den steile holdningen fra Universitetets side. Kirkedepartementet utar- beidet forslag til en lov som gav MF eksamensrett, men regjeringen var splittet. Det kom ingen proposisjon. I stedet kom det et privat lovforslag fra ti stortingsmenn om eksamensrett for MF. Etter komitébehandling ble forslaget endret. Det ble foreslått å endre universitetslo- ven slik at man fikk en «eksamensdeputasjon» for teologisk embetseksamen sammensatt av medlemmer oppnevnt av universitetet og av Kongen. Dette ble vedtatt. I departementets forlag til reglement var det slik at MF fikk adgang til å oppnevne to av sine lærere som med- lemmer av deputasjonen, mens biskopene fikk oppnevne ett. Det kom protester fra Det teo- logiske fakultet og Universitetet. Regjeringen vedtok likevel reglementet. Da erklærte det akademiske kollegium at Universitetet frasa seg alt ansvar for teologiske embetseksamen. Til sist var det ingen farbar vei ut av uføret enn at MF fikk rett til å holde teologisk embetseksa- men. 16. mai 1913 vedtok Stortinget loven som gav MF offentlig eksamensrett – i første omgang for fem år.⁵⁹

MF var nå anerkjent av det statlige kirkeregimentet. Forholdet til Universitetet var avklart. Formelt sett hadde Universitetet i Kristiania fått et nytt universitet ved sin side, men bare med ett (teologisk) fakultet. Det var et «fait accompli» som man måtte akseptere. Men faglige og ideologiske spenningsforhold forsvant ikke med det. De ble i enda sterkere grad institusjonalisert. Uansett var det klart at Universitetets teologiske fakultet ikke hadde maktet å kvele den nye institusjonen ved universitetspolitiske virkemidler, kort og godt fordi universitetspolitikken også var rikspolitik. Her måtte «Universitetets ret» vike for «videre Samfundshensyn».⁶⁰ I sitt faglige arbeid skulle MF fylle akademiske krav, men uten å svikte den konfesjonelle forpliktelsen det selv hadde pålagt seg.

Striden om eksamensrett for MF er en historie med mange fasetter: kulturhistoriske, uni- versitetshistoriske osv. Når MF fikk denne retten, var det et tilbakeslag for «den trangsvikske

58 Allerede sommeren 1909 sendte lærerne en henstilling til styret om å ta opp eksamensretten. LR 1908–1947, 10.6.1909. Om eksamensretten: Nome (1958:281–370); Molland (1979B:321–325); Haanes (1998:471–483).

59 *Aarsberetning for 1912*, 5–9; Haanes (1998:478ff).

60 Nome (1958:341–348).

ånd» i academia». ⁶¹ Fra da av var det heller ikke mulig å se fakultetet som et nødvendig provisorium. MF var kommet for å bli – forutsatt at det fikk tilstrekkelig studenttilgang og en trygg økonomisk basis. Fremtiden berodde på fakultetet selv og den kirke det ville tjene. Eksamensretten var en liberal og demokratisk reform som gav fakultetet en offentlig legitimering. Det ble positivt integrert i det norske samfunnet ved hjelp av frigjøring som kjennetegnet moderniteten. Statlige myndigheter hadde allerede forsøkt å styre Universitetet. Å gi akademisk eksamensrett til en akademisk frittstående institusjon var på sin måte en fortsettelse av denne politikken. MF hadde ved sin søknad om eksamenrett styrket den demokratiske liberale staten – både dens maktmonopol og dens liberalitet. ⁶² Med til dens maktmonopol hørte også styret av Den norske kirke. For liberalismens ideologer var religionsfriheten et «personlig begrep». Den omfattet ikke mektige kollektiver eller innflytelsesrike institusjoner som en statskirke. Å gi frihet til slike overindividuelle størrelser ville føre til «åndstyranni» for den enkelte. Det var et prinsipp som var knesatt allerede ved den franske revolusjon i 1789, og det ble ført videre i det norske demokratiet da venstrekrefter overtok makten fra 1880-årene av. ⁶³

2.4 Intet seminar, men en vitenskapelig institusjon

Skulle MF kunne utdanne prester for Den norske kirke, måtte institusjonen ha en faglig standard på universitetsnivå. Det var klart fra første stund. Men det var vanskelig å skaffe kompetente lærerkrefter, for det teologiske fagmiljøet i Norge var lite. Odland, som var en etablert nytestamentler da fakultetet ble stiftet, kunne ikke alene sikre det faglige nivået. ⁶⁴ De øvrige lærere, Edv. Sverdrup, Peter Hognestad og O. Hallesby, hadde lite eller ingenting å vise til som var vitenskapelig meritterende. Hallesby dro til Tyskland for videre studier, der han tok sin filosofiske doktorgrad og tilegnet seg den erfaringsteologi som var blitt utviklet i Erlangen alt på 1800-tallet. ⁶⁵ Slik førte han på sin måte tradisjonen fra Gisle Johnson videre, men han var langt mer radikal enn ham, særlig i synet på kirken. Å sikre MF et tilfredsstillende vitenskapelig nivå ble et viktig fremtidsprosjekt. Situasjonen ble straks bedre da Olaf Moe ble kalt som lærer i 1915 og D. A. Frøvig (1870–1954) kom i 1918 – begge i Det nye testamente og med doktorgrader i teologi fra Universitetet i Kristiania som basis for sin kompetanse. I oppbyggingsfasen og enda lenger ble det fra universitetshold stadig hevdet og antydnet at den faglige standarden ved MF ikke var tilfredsstillende. I offentligheten dannet det seg derfor et inntrykk av institusjonen som uvitenskapelig og faglig tvilsom. Faghistorien ved MF fra grunnleggelsen til i dag har for lengst har avsannet dette inntrykket.

I sin historikk til MFs 25-årsjubileum i 1933 fremhevet Andreas Seierstad (1890–1975), fakultetets lærer i kirkehistorie, at teologien «[...] ikkje kan leve utan å stå i eit visst positivt

⁶¹ Nome (1958:240f).

⁶² Ellingsen (1973B:61); Haanes (1998:479).

⁶³ Dette synet ble hevdet av betydelige liberale ideologer som Ernst Sars, Wilhelm Keilhau og Frede Castberg fra 1909 til 1919 (Ellingsen 1973A:204–206).

⁶⁴ Haanes (1998:289–295).

⁶⁵ Beyschlag (1993); Moe (1983:117–134); Moe (1996).

samanhang med kristenlyden og kyrkja, men at han heller ikkje kan leva utan granskingsfri-
dom», noe som var en innsikt helt «[...] frå Schleiermachers dagar».⁶⁶ At Seierstad viste til
David Friedrich Schleiermacher (1768–1834) var ikke overraskende. Nyprotestantismens
«lærefader» utviklet et syn på forholdet mellom *fagteologi*, *kirke* og *kirkestyre* som skulle få
langtrekkende virkninger. Fagteologien måtte drives ut fra de alminnelige vitenskapelige for-
utsetninger med vekt på den historiske analyse. Den var et viktig redskap for kirkeregimen-
tets styre av kirkesamfunnet. Teologien skulle bidra til å bevare dets enhet og fremme det
tolerante fellesskap mellom «de fromme», som var kirkesamfunnets åndelige kjerne.⁶⁷ Ut
over på 1800-tallet ble Schleiermachers syn reflektert både i liberal og konservativ teologi.
Det var strukturen arvet fra 1600-tallet Schleiermacher interpreterte, da var den konfesjo-
nelle staten, statskirkeligheten og universitetsinstitusjonen blitt integrert i et funksjonelt
hele.

Schleiermacher levde under det prøyssiske enevoldskongedømme – MF ble til i et demo-
kratisk samfunn under liberalisering. Men formålet med fakultetet var å verge og føre videre
en førdemokratisk kirkelig tradisjon. Kongens egen konfesjon var kommet i krise på grunn
av liberalismens frigjøringspress. Både ved sin tilblivelse og sin misjon reflekterer MF så vel
den gamle *konfesjonsstat* som det liberale moderne *demokrati*. MF var en teologisk undervis-
ningsinstitusjon, «frigjort» fra statlig styre, men med en rettssikret mulighet til å forme
statens kirke med sin teologi. Dermed oppløses den tette integrasjonen av *fagteologi*, *kirke* og
kirkestyre slik den var arvet fra 1600-tallet, og som Schleiermacher hadde søkt å fastholde
med sin nye forståelse av både kirken og fagteologien. Men integrasjonen utvikles på ny på
det moderne liberale demokratiets premisser. Dette måtte utløse krevende ekklesiologiske
problemstillinger. Hvordan er (stats)kirken å forstå innen demokratiets rammer? Hvordan
skal fagteologien fungere innen rammen av det moderne akademie?

Etter hvert (1916) ble MF kirkelig høringsinstans på linje med universitetsfakultetet. Det
gav anerkjennelse og dessuten forpliktelse til å holde nødvendig faglig nivå. Men det var kir-
kefolket som bar fakultetet økonomisk. MF-historien er også bestemt av en ny (og ofte kon-
fliktfylt) allianse mellom fagteologi og organisert kirkefolk. Folk fra dette kirkemiljøet hadde
sete i de styrende organer. Og derfra kom majoriteten av studentene. Fakultetet var avhengig
av sine venner, og vennene måtte ha tillit til fakultetets teologi, fremfor alt dets forhold til
Skriftens autoritet. Så lenge det fastholdt skriftautoriteten, ville fakultetet være det beste
vernet mot at de liberalteologiske ideer bredte seg i kirkelivet. Og så lenge ville det få støtte.

Skriftens autoritet var nettopp spenningspunktet. Historisk bibelforskning hadde fra
første stund sin selvskrevne plass ved MF. Odland hadde vært med på å introdusere bibelkri-
tikken i norsk teologi.⁶⁸ Deler av lekfolket så med skepsis på det. For fakultetet ble det en
utfordring å bevare den faglige integriteten i møte med kritikk fra lekmannskretser av det de
oppfattet som bibelsynet ved MF.

Bredden av lekfolket var blitt ekklesiologisk formatert ved vennsamfunnets konventik-
kel, organisert i foreningen, men det moderate lekfolket hadde sin plass både i kirken og på
bedehuset. Presten prekte på bedehuset, og lekfolket tok ansvar i menigheten i samarbeid

66 Seierstad (1933:9–48, 26).

67 Schleiermacher (1821/1960, §§ 32–35: 4, 6).

68 Holter (1978); Holter (1983).

med presten. For de mer radikale var det slik at presten fikk en plass i vennesamfunnet, så fremt han la av seg samarien og ble som en «bror blant brødre». I det lå ikke bare en avvisning av det kirkelige embetet, men en kulturelt betinget reaksjon på hans akademiske status. Det lå et spenningspotensial i MFs allianse med lekfolket, og denne spenningen kunne få kulturell og sosial tyngde på grunn av institusjonens *akademiske* karakter. Lekmannbevegelsen i Den norske kirke hadde vært og var fortsatt en kraft også til sosial frigjøring fra elitens dominans. Helt frem til okkupasjonen var academia et lukket land for store deler av befolkningen. Det gjaldt også blant kirkefolket. Og presten fra MF var geistlig akademiker på lik linje med prester fra Det teologiske fakultet. Samtidig var det slik at MF på lengre sikt virket utjevne og harmoniserende. Med til den kirkelige profilen som prestene fikk med seg fra fakultetet, hørte den nære relasjonen til det lekfolk som bad for MF, gav gaver til driften og fulgte med i dens virksomhet..

2.5 MF – «indremisjon» for «den rette lære»

Ved kgl.res. 22. desember 1911 ble kvinner tillatt å holde foredrag i kirkerommet. I 1913 vedtok Stortinget at forbudet mot privat nattverd skulle oppheves. Ethvert medlem av kirken hadde nå rett til å forvalte nattverd – for hvem som helst, hvor som helst og på hvilken måte som helst. Statskirkens offisielle fremtreden som kultforsamling hadde til nå vært den offentlige gudstjenesten i kirkehuset med embetspresten som innsatt offentlig forvalter på kirkesamfunnets vegne. Lovligheten av «fri nattverd» innebar at kirkens offisielle messe hadde fått en nattverdsamling ved sin side, også denne manifesterte Den norske kirke som kirke i religiøs forstand, siden den såkalte «frie nattverd» var like lovlig som den tradisjonelle.⁶⁹

Blant dem som sto bak MF – biskoper, prester og kirkelige lekfolk – ble kravet om «fri nattverd» ansett som kirkeoppløsende. Odland, som i 1891 hadde sikret at «nødsprinsippet» ikke ble ført videre da den gamle Lutherstiftelsen ble avløst av Det norske lutherske Indremisjonsselskap, stilte seg negativ til kravet om «fri nattverd».⁷⁰ For Edv. Sverdrup var en «fri» nattverdpraksis uttrykk for sekterisk partidannelse. Ikke ut fra embetsretten, men ut fra idealet om menighetens enhet gikk han imot «fri nattverd.» For Sverdrup var Den norske kirke en autentisk kirke, med en sakramentfeiring hvor de troende deltok.⁷¹ I 1911 hadde Sverdrup etterfulgt Odland som formann i hovedstyret for Indremisjonsselskapet. Hans mål var å bevare selskapet innen Den norske kirke. Han kastet sitt lodd i indremisjonen – og i MF – men glemte ikke reformvisjonen, selv om konjunktorene gikk imot. Fakultetet var ennå ikke noe offisielt høringsorgan for kirkestyret da nattverden ble frigjort, og det avgav ingen uttalelse om saken.

Odland sa opp sin lærerstilling ved fakultetet i 1915 og forlot fakultetet året etter. En kirke som (i 1911) hadde gitt kvinner adgang til å holde foredrag under den offisielle gudstjenesten, var ikke en kirke som han kunne utdanne prester til. Etter hans syn burde MF nedlegges.⁷² Tidligere hadde han lidd nederlag i Indremisjonsselskapet når det gjaldt kvinners

69 Oftestad (1998:177–183).

70 *Kristelig Ugeblad* 30.4.1910; Holter (1983:89).

71 Sverdrup (1906); Sverdrup (1907).

stemmerett og deres valgbarhet til styreverv i organisasjonen. Det var da Sverdrup overtok etter ham.⁷³ Nå overtok Sverdrup vervet som formann for MFs lærerråd etter Odland. Det kom han til å inneha i åtte år, til sin død i 1923.⁷⁴ At Odland gikk, var ikke bare et stort tap, men det kastet fakultetet ut i en krise. Hvilken fremtid hadde fakultetet når den viktigste blant grunnleggerne helst så at det ble nedlagt? Under Sverdrups sindige ledelse og med god støtte fra styreformannen Vangensten ble MF ført gjennom denne første alvorlige krisen. Man fikk også nye, friske lærekrefter som Olaf Moe⁷⁵ og D. A. Frøvig.⁷⁶ I 1916 var Karl Vold (1875–1948) blitt kalt som lærer i Det gamle testamente etter Peter Hognestad, som var blitt biskop i Bjørgvin.⁷⁷ Moe og Vold gav lærerkollegiet større bredde i kirkelig syn. Vold og Frøvig var prester, og Frøvig la tidlig for dagen en kirkelig, bekjennelsestro holdning og engasjerte seg sterkt i den konservative presteforeningen *Bekjendelsestro presters broderkrets* (BPB, senere FBB), som etter en lang forberedelsestid ble stiftet høsten i 1919.⁷⁸

Frem mot 1920 var Edv. Sverdrup den samlende og ledende i MFs lærerkollegium. Samtidig ledet han Indremisjonsselskapet. Også hans kollega ved fakultetet, Hallesby, var med i selskapets hovedstyre.⁷⁹ Under Sverdrups ledelse gjorde selskapet opptakten til sin storhetstid i norsk kirkeliv. Den folkelige oppslutningen økte. Organisasjonen ble styrket og videreutviklet. I Kristiania reiste man Bibelskolen, og rekrutteringen av lekpredikanter tok seg opp. Under ledelse av den dynamiske sekretæren, sokneprest Joh. M. Wisløff (1873–1944), som ble ivrig støttet av den unge MF-læreren Hallesby, gikk man inn i en rik, ekspansiv periode. Edv. Sverdrup ønsket å holde fast ved at Indremisjonsselskapet skulle være en kirkelig og kirkeunderstøttende organisasjon. Men den linjen han sto for, gled mer og mer ut av fokus for selskapets sentralledelse.⁸⁰ Det var Hallesbys visjon for indremisjonsarbeidet, som han hadde offentliggjort i organisasjonens hovedorgan, *For Fattig og Rig* i 1912, som nå mer og mer la kursen. Hallesby så skolevirksomheten som den sentrale oppgaven for indremisjonen. Den var det rette midlet i kampen for å rekristianisere Norge. Men det helt avgjørende var likevel *vekkelsen*, helst landsvekkelsen.⁸¹

72 (Styret 1907–1939, 28.9.1915, 8.10.1915, 22.10.1915); Haanes (1998:519ff).

73 Norseth (2007:355–364).

74 LR 1908–1947, 10.12.1915.

75 (Styret 1907–1939, 22.10.1915, 3.11.1915, 24.11.1915). Odland deltok i ansettelsesprosedyren, men han ville ikke anbefale Moe pga. hans syn på Skriftens inspirasjon. For Odland var Moe en «formidlingsteolog». De øvrige lærerne tok ikke hensyn til hans votum og innstilte Moe (LR 1908–1947, 20.11.1915). Siden Odland hadde erklært at MF burde nedlegges, mistet han sin autoritet ved institusjonen (Haanes 1998:519).

76 Synnes (1983).

77 Styremedlem H. G. Heggveit dissenterte ved ansettelsen, siden Vold viet fraskilte (Styret 1907–1939, 25.4.1916).

78 BPB ble til som et mottiltak, da den liberale Fremskrittgruppen ble stiftet i 1913 som «[...] en organisert sammenslutning innen Den norske kirkes presteforening». Sverdrup og Moe sto bak BPB (Haanes 1994:38f).

79 Hallesby var varamann til Indremisjonsselskapets hovedstyret fra 1914.

80 Kopperud (1979).

81 Joh. M. Wisløff ble sekretær for hovedstyret i 1912. Han knyttet straks Hallesby til seg som medarbeider i *For Fattig og Rig*. Hallesbys første bidrag var artikkelserien: Hallesby (1912:); Rudvin (1970:115f).

Det var ikke overraskende at lærere ved MF ble brukt også i indremisjonsarbeidet. Enkelte var forelesere ved Indremisjonsselskapets bibelkurs og ved dens emissærskole.⁸² Fra indremisjonens side ble fakultetet sett på som et viktig frontavsnitt i kampen for Gud rike. Det skulle sikre fromme og bibeltro prester, som ikke stengte for vekkingen og hadde et broderlig forhold til de troende i vennsamfunnet. Hallesby innlemmet MF i indremisjonens skoleprogram.⁸³ Privat innsats for å sikre «den rette lære» og «troende prester» i kirken var indremisjonsarbeid så godt som noe. Fakultetet ble trukket stadig mer inn i indremisjonens sfære.

De frivillige organisasjonene innen kirken hadde behov for et forum for samråding, konfliktløsning og for lansering av visjoner og planer. I det raskt ekspanderende arbeidet kunne man ikke unngå friksjoner. Man samlet seg til et årlig møte på Geilo, midtveis mellom Østland og Vestland. *Geilomøtet* ble holdt første gang i januar 1913. Ideen til en slik samling var blitt lansert av Edv. Sverdrup. I sitt hovedforedrag ved det første møtet la han vekt på at organisasjonene – selv om de hadde ulike holdninger til Den norske kirke – kunne stå sammen på grunn av sin felles åndelige basis i den apostoliske tro. Kirkesyn satte ikke de avgjørende skillene. Det gjaldt å føre en samordnet kamp mot åndelig likegyldighet, avkristning og ikke minst mot den liberale teologi.⁸⁴ Mye var oppnådd på skolefronten, og her ble MF trukket frem. Fakultetets sekretær Laur. Larsen var til stede på Geilo, og han ba om støtte til en ny offensiv for fakultetet blant lekfolket. Det var ingen avstemning om forslaget, men det var tydelig at tanken ble positivt mottatt av organisasjonslederne.⁸⁵

Presteutdannelsen og prestenøden ble et tema for Geilomøtet.⁸⁶ Med tyngde og bredde kunne slike temaer drøftes av de frivillige organisasjonene. Embetsmannsstat og universitet blokkerte ikke for at organisasjonene tok større ansvar også på dette feltet. Man hadde fått et lærested som ble drevet på frivillig grunnlag av de aktive i kirken. Det var blant disse man også fant misjonsfolket. MF ble en av oppgavene for det handlekraftige og målrettede miljøet som var å finne nettopp innen de frivillige organisasjonenes lederskap. Geilomøtet ønsket å styrke presteutdannelsen, og MF ble selvsagt integrert i dette arbeidet.⁸⁷ MF var på en måte også en frivillig organisasjon. I 1917 vurderte organisasjonslederne om fakultetet skulle få en plass på Geilo, men det ble det ikke noe av.⁸⁸

82 LR 1908–1947, 8.12.1910.

83 «[...] vårt nyoprettede Menighetsfakultet [trenger et kristelig gymnasium]. Menighetsfakultetet vil staa der uten undermur uten et kristelig gymnasium.» (Hallesby 1912).

84 I 1912 forslø Sverdrup for Indremisjonsselskapets hovedstyre å sammenkalle til «[...] et møte med representanter fra de mange forskjellige hovedstyrer for kristelig virksomhet i landet til drøftelse av fælles interesser og for at bringe frem arbeidsmetoder og fjerne mulige rivninger selskaperne imellom». Et vanskelig punkt var «fri nattverd» og forholdet til kirkens gudstjenesteliv. En komité ble nedsatt med Edv. Sverdrup, Bernt Støylen og Joh. M. Wisløff (sekretær i Indremisjonsselskapet). Innbydelse ble sendt til en rekke misjonsorganisasjoner (Rudvin 1970:130; Eriksen 1972; Petersson 1983; Fossum 1987).

85 Professor Lyder Brun ved Det teologiske fakultet satte i gang en voldsom polemikk mot Geilomøtet fordi det stilte seg bak MF og satte grenser overfor liberale teologer (NK 1913:118ff, 606, 609f; NK 1914:53, 59, 61, 83–85, 610; NK 1915:73f).

86 Da trakk *Det Vestlandske Indremisjonsforbund* seg ut (Petersson 1983:21f; Fossum 1987:94f).

I 1919 la Geilomøtets Arbeidsutvalg frem en vurdering av presteutdanningen. I sitt foredrag til saken la Hallesby vekt på at ansvaret for denne opplæringen ikke kunne overlates til fakultetene alene. Lekfolket måtte bli hørt. Geilomøtet henstilte til departementet om å nedsette en kommisjon, der også «det arbeidende kristenfolk» var representert. Man ønsket å samordne misjonær- og presteutdannelsen. Kristelig Gymnasium og MF skulle bli utdanningsinstitusjoner både for prester og misjonærer. På ny ble det reist krav om bevisst tro som betingelse for opptak ved MF. Det ble vedtatt å oversende en henstilling til fakultetets lærerråd og misjonsselskapenes hovedstyret om å opprette en komité for fornyelse av preste- og misjonærutdanningen. Komiteen kom til å bestå av O. Hallesby, Olaf Moe, Karl Vold og sokneprest G. Skagestad (1879–1952), supplert med lekfolk fra det praktiske kirkeliv. Den la frem et forslag i 1921, som ble oversendt MF. Men det hele rant ut i sanden. Misjonsselskapene hadde på egen hånd revidert sine studieplaner.⁸⁹

Geilomøtet var et organ for kirkepolitikk på høyeste nivå. At MF kom på møtets dagsorden, og at folk fra MF ble trukket inn, var naturlig. To av lærerne, Hallesby og Sverdrup, hadde dessuten høye tillitsverv i Indremisjonsselskapet. For MF ville det ha betydning større avstand til academia og den offisielle kirke dersom Geilomøtets (Edv. Sverdrups og O. Hallesbys) fakultetspolitiske målsettinger hadde blitt omsatt i praksis. For de nytilsatte lærerne Moe, Vold og Frøvig var dette et betenkelig scenario. De identifiserte seg ikke med indremisjonen, men var sterkere knyttet til Den norske kirke. Karl Vold gikk inn den kirkelige reformbevegelsen for å blåse nytt liv i den. Men fakultetet måtte søke støtte der den var å finne, selv om noen av lærerne ikke kunne identifisere seg med det nære forholdet til de frivillige organisasjonene.

Det tette forhold til organisasjonene påvirket fakultetets teologiske og kirkelige profilering. Professorsaken hadde vært en konflikt om kristologi og sakramentlære. I løpet av de siste årene før 1920 la man ved MF vekt på at *Apostolicum* var kjernen i striden mellom fakultetene, og dette hadde også lenge vært et stridsspørsmål mellom kirken og den moderne teologien. I Tyskland hadde det vært en opprivende strid om den apostoliske bekjennelse.⁹⁰ Endringen av MFs profil i konflikten med den liberale teologi stemte særlig godt overens med Sverdrups og Hallesbys teologi, og den brakte fakultetet også nærmere det lavkirkelige vekkelsesfolket.

Vekkelseskristendommen hadde et drag av antisakramentalisme. I nattverdsynet sto man nærmere den reformerte spiritualisme (og dermed Johannes Ording) enn det konfesjonelle, lutherske læresyn. Det var Ordet om Kristus, hans død og oppstanden for våre synder, nåde-

87 Det var på tale med et fond for teologiske studenter, men i stedet planla man et kristelig studenthjem, hvor teologistudenter skulle ha fortrinnsrett. En komité ble nedsatt med bl.a. H. Vangensten, James Maroni og Absalon Taranger. For departementet foreslo man ordinasjon av ikke-teologer. Kinamisjonsforbundet fant at lekmannslinjen nå var svekket (Fossum (1987: 96ff, vedlegg nr. 17).

88 Medlemskap for MF (og Norske Diakoners Broderforbund) ble utsatt. Man var i tvil om disse var organisasjoner (Petersson 1983:23; FFoR 1917:15; LK 1917:46f). I LK skrev man på lederplass (Edv. Sverdrup var en av redaktørene) at Geilomøtene hadde vist sin levedyktighet og ville bli en betydningsfull faktor i norsk kirkeliv (LK 1917:55).

89 LR 1908–1947, 1.2.1919; LK (1919:146–151); Fossum (1987:100ff, vedlegg 20).

90 Haanes (1998:387f).

tilbudet og omvendelseskravet som skapte vekkelse og nytt liv, knyttet de omvendte sammen i konventikkelen og motiverte for helhjertet innsats i Guds rike. I 1915 skrev Indremisjons-selskapets sekretær, Joh. M. Wisløff, en artikkel om «Presteutdannelsens største oppgave», som avtegnet synet på presteutdanningen blant det pietistiske vekkelsesfolket og dets ledere. I dette lå også de forventningene man hadde til MF. For Wisløff var ikke MFs primære oppgave å «[...] utdanne renlærige ortodokse prester», som noen lot til å tro. [Dets] første oppgave er at sende *levende, troende prester* ut over landet. «Det er det vort folk trenger. [...] Man kan neppe tenke sig noget sørgerligere end ortodokse prester, som duller sin menighet ind i den dypeste søvn.»⁹¹ Wisløff ville integrere MF i sin indremisjonsstrategi for vekkelse og religiøst liv i folket. Kirketanken glimret her med sitt fravær, målet var å skape en vekkelses folkebevegelse. Blant MFs kirkelig bevisste støtter vakte Wisløffs utspill negativ oppmerksomhet. Her så man en forakt for bekjennelsens betydning. Og man spurte om Indremisjons-selskapet hadde slått inn på «[...] bekjennelsesløshetens og ukirkeligheten vei.»⁹² Sverdrup prøvde å dempe motsetningene ved å understreke at presteutdanningen ved MF foregikk på bekjennelsens grunn, men samtidig var det en oppgave, slik som grunnreglene foreskrev, å «[...] vekke og bevare kristelig liv blant de studerende». Man måtte ikke spille vekkelseskristendom og kirkelig kristendom ut mot hverandre. Å være et vekkerrop var indremisjonens store oppgave i kirken.⁹³ Sverdrup måtte her trå varlig og forsøke å harmonisere. Det kunne likevel ikke skjules at det i miljøene omkring fakultetet var høyst ulike forstillinger om MFs kirkelige misjon. Wisløffs oppfatning gjorde det klart at storparten av det aktive lekfolket i menighetene tilhørte også en bred protestantisk vekkelseskultur som var vokst frem under de siste tiår av 1900-tallet, som ikke la nevneverdig vekt på konfesjonelle linjer.

2.6 En privat institusjon med statskirkelig relasjon

I 1916 ble MF offentlig høringsinstans for den statlige kirkeledelsen, det var en naturlig konsekvens av eksamensretten gitt fire år før. Men det satte fakultetet i en ny situasjon. Det var blitt til i kraft av den moderne demokratiske statens liberalitet, som skulle gi rom for det private initiativ og for den frie ytring for politisk påvirkning. Nå ble det trukket inn i statens sfære som sakkyndig når statens styringsideologi på det kirkelige feltet skulle omsettes i praksis. Fakultetet ble i en viss forstand statskirkelig uten å oppgi sin frihet og sin private basis. Denne dobbeltheten hadde sin parallell i fakultetets sosiokulturelle basis, som var å finne dels i et konservativt statskirkelig presteskap, dels i et lekfolk som var organisert i det frie foreningsvesenet innen statskirken.

Under det andre tiåret av 1900-tallet gikk statsmaktens liberalisering av Den norske kirke viktige skritt videre. I 1906 hadde myndighetene åpnet for lærepluralisme i kirken. Da MF fikk eksamensrett i 1913, gikk staten videre på liberalistisk vei ved å gi den konservative teo-

91 FFoR 45/1915; Rudvin (1970:206f).

92 Th. Godal i *Kristelig Ugeblad* 1915, som var organet for *Det norske kirkeparti*. Her sitert etter Rudvin (1970: 207).

93 Rudvin (1970: 207).

logien livsrett i kirken. Ved avkriminaliseringen av privat nattverd samme år var det innført forvaltningsfrihet i Den norske kirke.⁹⁴ Men idet avkriminaliseringen oppløste kirkens gamle orden, så kom den også til å true kirkens sakramentale enhet. Dette så man klart på kirkelig hold, og man forsøkte å redde Den norske kirke fra den forvaltningsfriheten som statsmyndighetene hadde åpnet for, ved å hevde at privat nattverd var «lovlig» i staten, men «ulovlig» i kirken.⁹⁵ På den måten forsøkte man å redde kirkens enhet ved å føre videre den gamle øvrighetskirkens «kriminalisering», nå brukt som en moralistisk begrunnet dom over de kirkelig radikale i lekfolket. Om MF skulle ha avgitt en uttalelse til spørsmålet om «fri nattverd», ville den etter all sannsynlighet ha fått en konservativ profil. Den radikale lekmannsbevegelsen inngikk ikke i MFs kirkelige underlag. MF tok imidlertid stilling i to andre viktige saker i tiåret før 1920.

I 1911 hadde kvinner fått adgang til å tale i kirkehuset som foredragsholdere – men ro om kvinnens stilling i kirken ble det ikke. Spørsmålet om kvinnelige prester ble stadig sterkere aktualisert. Det kirkelige embete (og enkelte andre offentlige embeter) ble holdt utenfor statens likestillingspolitikk. Både Det norske misjonsselskap og Indremisjonsselskapet hadde åpnet for kvinners stemmerett og valgbarhet innen organisasjonenes styringsstruktur, men en lavkirkelig holdning til tross, presteembetet ønsket man i pakt med Skriften å forbeholde menn.

Kirkeledelsen oversendte i 1917 spørsmålet om kvinnelige prester til MF for en rådgivende uttalelse. Lærerne mente at i de nytestamentlige menigheter var det kvinner som ba og profeterte, men å *lære* menigheten var ikke tillatt for dem. Å gi kvinner rett til å være regelmessige forkynnere i og for menigheten, dvs. prester, var i strid med Skriften.⁹⁶

MF fulgte her den vanlige, moderate indremisjonlinjen. Den frie lekmannspreken var rett, fordi den var i pakt med den bibelske læren om de troendes alminnelige prestedømme som hadde vært så viktig for den lutherske reformasjonen. Å gi kvinner adgang til presteembetet satte Skriften selv en sperre for.

Selv om tanken om en fri folkekirke var politisk død, var fortsatt reformtankene levende. Det var kommet flere henvendelser til Kirkedepartementet om opprettelse av et «[...] kirkeraad for den norske kirke». Flere enn Kirkepartiet gikk inn for dette, og i 1917 stilte også Bispemøtet seg bak kravet. Forslagene var forskjellige når det gjaldt oppnevning av medlemmer til rådet, noe som avspeilte de ulike holdningene til kirkereformer i allminnelighet.⁹⁷ MF fikk også denne saken til høring. I sin uttalelse til departementet stilte lærerne seg helt og holdent på reformbevegelsens linje. Ingen annen luthersk kirke var «[...] saa helt bunden under staten som den norske [...]». Statsmyndigheten burde komme det sterke krav om større kirkelig frihet i møte. Den norske kirke trengte absolutt et råd, som kunne målbære kirkens syn overfor statsmyndighetene. Men kirkerådet måtte i størst mulig grad velges av

94 I Indremisjonsselskapets grunnregler het det at selskapet ville «[...] forsøke å virke i broderlig forståelse med våre menigheters øvrige virksomheter som står på Guds ords og vår kirkes bekjennelses grunn» (Grunnregler for Det norske lutherske Indremisjonsselskap § 3; Hagnor 1947:281).

95 Rudvin (1970:89); Oftestad (1998:182).

96 Uttalelsen ble offentliggjort i LK 1925:244–247, da spørsmålet om kvinnelige prester var oppe på ny.

97 Ellingsen (1973B:60).

kirkens egne. Et råd som ble oppnevnt av departementet eller andre statskirkelige organer, tok MF skarpt avstand fra.⁹⁸

Ved MF hadde man ikke mistet den reformkirkelige visjonen om en friere kirke. Om Den norske kirke ville bli en fri folkekirke en gang i fremtiden, så ønsket MF at den skulle føre videre en konservativ tradisjon både i lære og ordning – men ikke konservativ etter Odlands modell. Etter hvert forlot Odland også Den norske kirke. Edv. Sverdrup hadde vært Odlands motpol i Indremisjonsselskapets ledelse. Og selskapet hadde fulgt Sverdrup. Det samme skjedd ved MF.

Selv om fakultetet var blitt til fordi den statlige kirkeledelsen hadde sviktet konfesjonen, var det på den annen side klart at relasjonen til staten ble stadig mer normalisert. Den liberale staten syntes ikke å ha hatt vansker med å anerkjenne det nye fakultetet. Det halvoftentlige MF manifesterte statsstyrets liberalitet. Dessuten hadde fakultetet en folkelig forankring som samstemte med de demokratiske ideal. Ut over på 1920-tallet ble tilstrømmingen av studenter til MF så sterk at kirkestyret fra da av var utdanningspolitisk avhengig av institusjonen.

MF hadde fått flere ben å stå på. Det var kommet ut av den rene privathet og var blitt både akademisk og kirkelig godtatt. Båndene til det frivillige og private organisasjonslivet i kirken var så visst ikke skåret over. Skulle MF leve videre, måtte folket innen det praktiske kirkelivet gi det sin økonomiske støtte. Når det var tale om betydningen av ordet «menighet» i institusjonens navn, så var det dette folket som var referansen.

98 LR 1908–1947, 20.4.1917; Oversendelse fra Det teologiske menighetsfakultet til Det kongelige kirkedepartement av 26. april 1917 (MF-arkivene).

1920–1945 (kap. 3–5)

3. Kirkestriden og MF

3.1 Mellom lærevern og kirkepolitikk

Den første verdenskrig ble etterfulgt av voldsomme sosialøkonomiske og politiske kriser. I Russland overtok det revolusjonære kommunistiske partiet (bolsjevikene) makten i 1917. Året etter sluttet Det norske Arbeiderparti seg til den revolusjonære internasjonale kommunistiske bevegelsen. Norge hadde vært nøytralt under verdenskrigen. Det hindret ikke at mange sjøfolk i handelsflåten ofret livet på grunn av ubåtkrigen, mens folk på land tjente store penger under «jobbetiden». Landet kunne ikke unngå å bli berørt av den økonomiske krisen som kom etter krigen, og som fortsatte i bølger under mellomkrigstiden.

Krevde ikke tiden nye kristelige holdninger og nye kirkelige strategier? Mange følte det slik og ønsket kirkelig samling på tvers av teologiske og kirkelige skillelinjer. Den sentrale lederen på kirkestridens liberalteologiske fløy, professor Lyder Brun (1870–1950) ved Det teologiske fakultet, tok på forsommeren 1919 (6.6.) til ordet for «[...] de samlingsvilliges samling». I *Norsk kirkeblad* (NK), som han redigerte, beklaget han sterkt den avvisende og uforsonlige holdningen han og andre liberale teologer ble møtt med fra konservativ side, særlig hos enkelte ledere. Men Brun kunne også forsikre at de liberale teologers anliggender vakte stadig større gjenklang i den konservative leir.¹ Dette var ikke grepet ut av luften. I 1916 ble det holdt et nordisk teologmøte i nærheten av Gøteborg, der Olaf Moe og pastor James Maroni (1873–1957), som sto MF nær, deltok. Lyder Brun holdt foredrag og understreket at det nordiske samarbeidet måtte baseres på «[...] samspill mellom de forskjellige kirkelige og teologiske retninger i alle kirker».² I august 1919 ble det holdt et nytt nordisk møte, nå på herregården Vesterbygaard på Sjælland i Danmark. Møtets tema var: «Vore Kirker og den nye tids Krav». Det var fire deltakere fra Norge. Delegasjonen ble ledet av Lyder Brun, da biskop Tandberg hadde meldt forfall. Olaf Moe var påmeldt, men møtte antakelig ikke.³ Våren 1919 var «Komiteen til kirkelig og kristelig opplysning» blitt dannet. Biskopen i Kristiania, Jens Tandberg (1852–1922), var formann, nestformann var den liberale professor Lyder Brun, en av MFs bitreste motstandere. Komiteen innbød til et kirkestevne i Drammen

1 Brun (1919).

2 NK 1916:587.

som skulle finne sted 7.–8. september samme år.⁴ Møtet var en naturlig konsekvens av samarbeidet på tvers av teologiske skillelinjer som alt var i gang. Biskop Tandberg holdt prekenen under åpningsgudstjenesten i Bragernes kirke, Lyder Brun og res.kap. Erik Veel holdt foredrag.⁵

Ved MF måtte dette vekke uro, siden biskop Tandberg var forstanderskapets formann. Det forelå ingen våpenhvile mellom de liberale og de konservative. Og hva skulle folk tro? Kort tid i forveien hadde den teologiske konflikten kommet frem i offentligheten på ny. Sverdrup hadde holdt frem at fred og fellesskap mellom de liberale og konservative grupperinger i kirken ville det ikke bli før de liberale teologer bekjente seg til hele Apostolicum forstått på en likefrem måte («ord for ord»). Et slikt krav kunne motparten selvsagt ikke gå med på. Det var å oppgi den misjon som de liberale teologene ment å ha i kirke og kultur.⁶

For biskop Tandberg var det blitt påtrengende nødvendig at man i dagens situasjon hevet seg over de gamle teologiske motsetninger. Tidens dype sosiale, kulturelle og moralske nød gjorde at man måtte dempe de teologiske konfliktene til fordel for det som større og viktigere var. I sin tale i Drammen anla biskopen det store perspektiv: «Samfundene er i smeltedigelen for at smeltes om. Den kristne kirke er af Herren kaldet til at gribe ind i denne omsmeltningsprocess.» For «[...] kristentroens livssandheder er nationernes styrke, og [...] det folk er ormstukket, som 'har kastet Herrens reb bag sig'.» Biskopen viste til «den gudsfornegtende vantrø» som nå bredte seg. Man sto «[...] ansigt til ansigt med velutrustede legioner, som fornekter baade Gud og det evige liv». Denne utfordringen krevde samling i kirken. Samlingen i Drammen var tuftet på «Kristi evangeliums sandhed», kjærlighet til det norske folk og til Norges kirke og ønsket om å fremme «[...] Guds riges sag i vort samfund [...]».⁷ Den kulturelle og politiske oppgaven var så viktig for Tandberg at han nødvendigvis måtte endre sin oppfatning av teologisk-kirkelige diskurs i liberal retning. Om forholdet mellom den ortodokse og den liberale retningen i kirken, la han vekt på at de måtte fritt «[...] faa brytes».

- 3 Påmeldte deltakere fra Norge foruten Tandberg, Brun og Moe var professor Simon Michelet, sokneprestene Eugène Hanssen og Eivind Berggrav, dessuten pastor Henrik Hauge (NK 1919:557–560; Brev fra Lyder Brun til Olaf Moe 16.8.1919, (Olaf Moes privatarkiv, Brevsamlingen, MF-arkivene). Olaf Moe holdt gjennom årene (sporadisk) kontakt med Lyder Brun. Høsten 1919 var forholdet nokså kjølig. 27. november 1919 skriver Lyder Brun til sin venn F. C. Krarup: «Hva selv mænd som dr. Olaf Moe og pastor Frøvig er sunket ned til, er utrolig. Anstalten [MF] virker likefrem korruperende.» (Valkner 1968:193).
- 4 Øvrige medlemmer: professor Lyder Brun (nestformann), sokneprest Bretteville Jensen, garnisonsprest Kjeld Stub, sokneprest I. F. Gjesdahl, res. kap. Th. S. W. Freihow og sokneprest C. H. Krohn. De fire sistnevnte var å regne som konservative teologer. Foreningens sekretær var den etter hvert sterkt teologisk radikale res.kap. Erik Veel. NK 1919, 403, 523.
- 5 *Kirkestevnet i Drammen 7–8 september 1919. Foredrag og taler.* Erik Veel var i 1919 res.kap. i Moss. Da han i 1926 fikk sokneprestembetet i Moss, nektet biskop Joh. Lunde å gi ham kollats. Han innsatte da seg selv i embetet og ble en slags «statsprest». I 1930 kom det enda en «statsprest» i Oslo bispedømme pga. kollatsnekt. I 1931 gjorde Bispemøtet det klart overfor den statlige kirkeledelsen at denne uthulingen av kollatsen, som var klart i strid med tradisjon og gjeldende kirkerett, ikke kunne godtas. Biskopene trakk ingen praktisk-kirkelige eller rettslige konsekvenser av dette (Oftestad 1998:208f).
- 6 FFoR 1919:15–16; NK 1919:260ff, 290ff, 294ff.
- 7 *Kirkestevnet i Drammen...*, (8–21, særlig 18f.)

«Det er paa den maate man kommer til sandheds erkjendelse.» Begge retninger må «[...] i respekt for hverandre utveksle sine meninger. Der bør være plads for begge retninger i vort kirkesamfund».⁸

Professor i tros lære ved MF, O. Hallesby, hadde ikke vært nevneverdig fremme i den alminnelige offentlighet, før han i dagspressen ut over høsten 1919 gikk til angrep på selveste biskop Jens Tandberg på grunn av hans samarbeid med uttalt liberale teologer. Det utspant seg da en heftig avispolemik med flere deltakere.⁹ I sin tolkning av avispolemikken høsten 1919 fremholdt Hallesby at motivet bak opprettelsen av MF i 1907 var forvisningen om at Guds Ord i Skriften «[...] er det for alle tider gyldige uttrykk for Guds aabenbaring [...]». Åndelig samfunn og samarbeid med liberale teologer ville bidra til at deres skriftfornektende «menneskemening» ville bli ansett som likeberettigede med kirkens gamle tro. Hallesby påpekte at de liberale hadde (ved utnevnelsen av Johannes Ording) fått sin lære godkjent av staten, men menigheten hadde ikke godtatt den. Hallesby påpekte at ved å bli godtatt som *personer* i et organisert samarbeid med ortodokse, håpet de liberale at også deres *lære* etter hvert ville bli akseptert i menighetene. Ved å stille seg bak Drammensmøtet hadde den ortodokse biskop Tandberg bidratt til at de liberale kunne lykkes med en slik taktikk. Biskopen undergravde på denne måten også MFs eksistensberettigelse, mente Hallesby. Fakultetet ble reist fordi ortodokse fant det umulig å samarbeide om presteutdannelsen med de liberale. Hva skulle de ortodokse med et eget fakultet hvis man likevel kunne samarbeide med liberale om «kirkelig opplysning»?¹⁰ Og hva slags opplysning kunne det bli? Hallesby sto her frem som en trofast forvarer av sitt fakultet – teologisk og kirkepolitisk. Selv om mange ved og omkring MF ville ha formulert seg annerledes enn Hallesby, hadde han støtte i MF-miljøet. I den liberale leiren var man klar over det. Man hadde ventet seg en annen holdning hos den sindige Edv. Sverdrup og den varsomme Olaf Moe, men begge gjorde det klart for offentligheten at de delte Hallesbys syn på den liberale teologien. Fakultetets lærestab sto samlet.¹¹

Etter Hallesbys polemik og ettersom hans synsmåter lot til å ha støtte ved MF, hadde ikke biskop Tandberg noen fremtid i fakultetets styrings- og tilsynsorganer. Han ønsket at styret ved MF skulle avgrense seg mot Hallesby, men det skjedde ikke. Ved forstanderskapets møte 16. oktober 1907 ble han da heller ikke gjenvalgt som formann. Tandberg forlot møtet og nedla sitt verv som forstander.¹²

Biskop Jens Tandberg, selv sønn av en biskop, var en aristokratisk embetsmann. I yngre år sto han biskop I. C. Heuch nær og var hans første biograf. Han hadde gjort klar front mot den liberale teologien,¹³ men han sto fjernt fra den demokratiske lekmannskulturen som bar de store kristelige organisasjonene. Han var tilknyttet den såkalte Schreudermisjonen, som var blitt til for å støtte misjonsbiskop Schreuder etter hans brudd med NMS, som han fant for demokratisk i sin styreform. De som hadde samlet seg om Schreudermisjonen, hadde

8 Hallesby (1919A:42).

9 Hallesby (1919A:42).

10 Hallesby (1919A:9–24).

11 Sverdrup gjorde kjent at «[...] alle prof. Hallesbys kolleger ved Menighetsfakultetet fuldt ut deler hans trosstandpunkt», men at det kunne være meningsforskjeller i synet på presteutdannelsen og på statskirken (NK 1919:666f). Moe slo fast at «[...] der er fuld overensstemmelse mellem Menighetsfakultetets lærere i teologisk grundsyn, likesom vi alle er overbevist om at den liberale teologi rummer en meget alvorlig fare for vort lands kirke» (NK 1919:690f).

sterkt konservative holdninger. 1912 ble Jens Tandberg biskop i Kristiania stift.¹⁴ For MF må det ha vært en fjær i hatten å få ham som formann i forstanderskapet. Det legitimerede institusjonen overfor kretser som sto fjernt fra lavkirkeligheten og indremisjonenen. Når Tandberg handlet som han gjorde i 1919, kan det ha vært uttrykk for en teologisk nyorientering.¹⁵ Det er det imidlertid lite grunnlag for å påstå. Hans holdning kan forstås også på en annen måte.

Tandberg var *biskop*. Hans dobbeltstilling som biskop og formann i forstanderskapet forklarer hans konflikt med fakultetet. Konfesjonsstatens gamle presteembete var fortsatt noenlunde intakt rettslig og institusjonelt sett, og som biskop sto han i en institusjonell relasjon til det. I presteembetene kom det etter hvert liberale teologer. Som forstanderskapets formann ledet han en institusjon som praktisk-politisk og i kraft av demokratiets frihet bekjempet de liberale teologene – både deres lære og deres innflytelse i kirken. Men som biskop kunne ikke Tandberg stå i et slikt uforsonlig kampforhold til sine prester, heller ikke om de var liberale. Dersom Hallesbys holdning ble fulgt opp av fakultetet, ville han komme i en teologisk og praktisk institusjonell konflikt i forhold til de liberale blant presteskapet i bispedømmet. En slik linje kunne ikke Tandberg gi sin tilslutning og være lojal mot *som biskop*. Derfor valgte han å nedtone den teologiske lærekonflikten, noe som kom klart frem under Drammensmøtet, og prioritere den institusjonelle relasjonen til sine prester. En slik linje undergravde institusjonen MF. Etter bruddet med MF nærmet Tandberg seg naturlig nok det liberale miljøet. For ham var MF nå dominert av ensidig «lægmandskristendom» og den «bornerte ortodoksi».¹⁶ Tandberg døde i 1922.

Hvilket forhold skulle man (lekfolk, prester biskoper og «frie» kirkelige organisasjoner) ha til en embetsbærer som var liberal? Tandberg-saken viste at også for MF var dette et problem. Selv for radikalpietisten og konventikkelkristendommens tilhenger O. Hallesby var dette et vanskelig spørsmål. Nå var han ikke lenger en fritt omreisende lekpredikant, men

12 I sin redegjørelse til MFs styre av 16.10.1919 gjorde biskop Tandberg det klart at han «som biskop i den norske statskirke» og heller ikke ut fra sin «personlige overbevisning» kunne stille seg «[...] i det uforsonlige kampforhold til alle den norske kirkes prester af den liberal-theologiske retning, som er angivet i hr. dr. Hallesbys avisartikler [...]». Han så det slik at Hallesbys standpunkt hadde fått tilslutning av både styre og forstanderskap. I et svarbrev fra styret 25.10.1919 ble det lagt vekt på at «[...] en stiltiende godkjendelse af formandens standpunkt vilde betegne en opgivelse af hele Menighedsfakultetets hidtidige holdning, og i virkeligheden vilde Menighedsfakultetet derved have opgivet sig selv og forberedt sin opløsning». Protesten mot biskop Tandberg var intet annet enn en understrekning av den grunnleggende motiveringen for fakultetet og av dets hittidige kurs. Og den var man slett ikke innstilt på å endre. Styret la vekt på at protesten ville ha kommet uavhengig av Hallesbys polemikk. Hallesby var ikke identisk med MF. Hans krav om oppløsning av statskirken fikk han hevde for egen regning. Man sto heller ikke i et uforsonlig kampforhold til liberale prester. (Hallesby 1919A:136–138; Styrets arkiv, Arkivalia 1919, (MF-arkivene); «Aktstykker fra Menighedsfakultetet», *Aftenposten* 26.10.1919).

13 Tandberg (1905:1907).

14 Tandberg førte seg som «en grand seigneur», han vil sikkert bli biskop, skrev statsråd Jakob Schønning i sin dagbok om en mottakelse på slottet 15.5.1904 (Schønning 1950:151).

15 Moe (1956:106); Haanes (1998:519, 526, 532f).

16 *Aarsberetning 1919*:14f.

teologisk professor og prestelærer i Den norske kirke. I tillegg var han nå inngiftet i Ridder-vold-slekten, en av de beste embetslekter i landet. MF måtte – som biskop Tandberg – stå i en uttalt positiv relasjon til presteembetet i Den norske kirke. Hva med de prestene som man betraktet som heretikere, men som ut fra praktiseringen av rett og orden i kirken *ikke* var det? Liberalteologisk fornektelse av visse dogmer var slett ikke heretisk i og for Den norske kirke som sådan. Tvert imot var læren til liberalismens fremste talsmann i Norge, Johannes Ording, blitt kirkelig godtatt, da han ble utnevnt som prestelærer av kirkens høyeste ledelse.¹⁷

For dem som sto bak MF, var Ordings lære ikke bare i strid med Skriften, men også med *retten*, dvs. den grunnlovsfestede *evangelisk lutherske religion*. Denne oppfatningen var uten støtte i de kompetente statskirkelige topporganer. Selv om lojalitet overfor kirkelæren var en rettsplikt, så vurderte ikke kirkestyret det teologiske sannhetsspørsmål på en slik måte. Det ble trukket inn i den liberale demokratiske sfæren. Der la pluraliseringen og privatiseringen, som fulgte med demokratiets frihetsideal, viktige premisser for løsning av konflikter (om sannhet).¹⁸ Man bør ikke overse at den demokratiske, liberale samfunnsordenen var den avgjørende forutsetningen for at MF var blitt etablert, og det var ut fra en demokratisk tenkemåte at MF senere ble tilkjent offentlig eksamensrett. MF hadde på den måten sine ben i to ulike rettskulturer: konfesjonsstatens og demokratiets. I Tandberg-saken lå stoff som etter hvert kunne vise hvor vanskelig det var å leve i og ved disse to ulike kulturene. Tandbergs avgang og Hallesbys seier løste ikke de grunnproblemer som var forbundet med fakultetets kirkelige og politiske situasjon.

3.2 Calmeyergatemøtet 1920

Ut over høsten 1919 ble det på flere hold arbeidet for å sammenkalle et stort og representativt kirkelig møte som kunne skape en samlet front mot den liberale teologi.¹⁹ Ideen ble realisert 15–18. januar 1920 da 950 delegater fra så å si alle de kristelige organisasjonene samlet seg i Calmeyergatens Missionshus i Kristiania for å drøfte praktiske og organisasjonsmessige forholdsregler mot den liberale teologi – men mange flere var til stede.²⁰ MF var selv sagt representert,²¹ og to av professorene, Edv. Sverdrup og O. Hallesby, var med i innbyderkollegiet.

17 Men det skulle likevel vise seg at det var visse grenser. Da den hyperradikale teologen Kristian Schjelderup (1894–1988) søkte prestekall i 1928, ble han avvist av (den statlige) kirkeledelsen pga. sine læreavvik. Lojalitet mot kirkens lære var en rettsplikt (Taranger 1927; Repstad 1989:186–198).

18 Bielefeldt (1998:36).

19 Hallesby slo til lyd for det i *Aftenposten* 15.10.1919. Det første formelle initiativet kom fra Arbeidsutvalget for frivillig menighetsorganisasjon. (Hallesby 1919A:42), der Absalon Taranger var formann. Det sendte en henvendelse til hovedstyret for Indremisjonsselskapet. Der mente man at dette var en sak for Arbeidsutvalget for Geilomøtet, som innkalte til en rådgivende samling med deltakere fra forskjellige kristne leire. Dette rådgivende møtet fungerte som innbyderkollegium (Wisløff 1920:9ff; Wisløff og Rudvin 1950:278f).

20 Det var forhåndsolgt 1700 billetter for tilhørere. http://fagsider.nla.no/kirkehistorie/dokument/1920_Calmeyergaten.htm (lest 19.4.2008).

Begge hadde viktige oppgaver under møtet, bl.a. med foredrag.²² Sistnevnte ble også med i fortsettelseskomiteen.²³ Blant foredragsholderne var dessuten Karl Vold. Olaf Moe var til stede og deltok i forhandlingene, og biskop Peter Hognestad, som før hadde vært ansatt ved fakultetet, kom til spille en sentral rolle under debatten. Delegationene som samlet seg i Calmeyergaten, var å regne som fakultetets støtter.²⁴ Møtet vedtok en defensiv strategi:

- 1 Man ville for Guds ansikt og med hans ånds bistand forbli tro mot den guddommelige åpenbaring.
- 2 Bibeltro menn burde ikke frivillig samarbeide med liberale teologer, det ville føre til at den liberal teologien kunne tas for å være «[...]en med den gamle bibeltro kristendom likeberettiget retning».
- 3 Man skulle arbeide for at tillitsmenn og arbeidere i det frivillige arbeidet sto «[...] uforbeholdent paa Skriftens grund efter vor kirkes bekjendelse».
- 4 Der menighetene har prester som ikke forkynner det bibelske evangelium, hevdet man «[...] den levende menighets ret til paa andre lovlige veie at betjene sig med Guds ord, daap og nadver».
- 5 Når det gjaldt skolen, der den liberale teologien nå var i ferd med å trenge inn, hevdet man foreldrenes rett til å ta sine barn ut av religionsundervisningen og selv sørge for slik undervisning etter lovens mål.²⁵

Her ble det formulert en defensiv, avgrensende strategi – men man måtte også ha en offensiv strategi. Man la derfor særlig vekt på å styrke de frivillige kristelige organisasjonene. Og ikke minst gjaldt det nå å «[...] slaa ring om vort menighetsfakultet som i denne kritiske tid søker å skaffe vor kirke og vort frivillige arbeide bekjendelsestro teologer i sin tjeneste.»²⁶ Det var med utgangspunkt i det frivillige, private arbeidet at man ville beskytte seg mot den liberale teologiens åndelige innflytelse. Derfor var det så maktpåliggende at de frivillige organisasjonene – innbefattet MF – forble læremessig intakt.

21 Møtet fikk stor tilslutning. Av innbudte organisasjoner avslo bare Den norske Sjømandsmisjon. Også Det norske kirkeparti, Bekjendelsestro Presters Broderkreds samt Arbeidsutvalget for frivillig Menighetsorganisation sendte delegater. Fra MF-styret kom klokker Jul-Andersen, hr. F. Oppen, kammerherre Leopold Løvenskiold, kirkesanger A. Olsen, professorene Moe og Frøvig og pastor Karl Schreiner (Styret 1907–1939, 19.12.1919, sak 2). Møtet vakte oppsikt også utenfor Norges grenser, først og fremst i det norske Amerika (*Lutheraneren* 12/1919, 9/1920). De norsk-amerikanske kirkesamfunn hadde tidlig lagt for dagen «[...] en levende Deltagelse for Menighedsfakultetet». Tidlig var det kommet innbydelsler derfra til fakultetets lærere. I 1914 besøkte fremtredende menn fra de norsk-amerikanske kirkesamfunn Norge, også MF (*Aarsberetning for 1914:6*).

22 Sverdrup, som var en av dirigentene, holdt også fordraget «Hvordan skal vi møte den liberale teologis indtrængen i kirken», Hallesby talte om «Farene ved den liberale teologi», og Karl Vold holdt et av foredragene om «Hvordan skal vi møte den liberale teologis indtrængen i skolen?» (Wisløff 1920).

23 Wisløff (1920:125).

24 Det ble tatt opp kollekt til fakultetet, som innbrakte kr 2616,- (Wisløff 1920:135).

25 Wisløff (1920:171–174).

26 Wisløff (1920: 174)

Her ble tunge kirkerettslige og undervisningsrettslige problemstillingene berørt. Og resolusjonene ble ikke til uten kvass debatt. I møtets lederskap og i forsamlingen var det ulike kirkesyn. Ludvig Hope fra Kinamisjonsforbundet, som var en ivrig forsvarer av «fri nattverd», hadde forutsatt at man skulle samle seg om «[...] ein livande protest mot rationalismen» og la kirkepolitikken ligge, dvs. spørsmål om frikirke, folkekirke og statskirke.²⁷ Her var også profilerte talsmenn for en fri folkekirke, som Absalon Taranger. Hallesby hadde høsten 1919 lansert den mest radikale strategien: «oppløsning (ikke uttrædelse) af statskirken».²⁸

Bak vedtaket om intet frivillig åndelig samarbeid med liberale teologer i organisasjonenes/foreningenes regi («calmeyergatelinjen») lå viljen til læreverv. Dette var mulig å gjennomføre på grunn av demokratiet innen Den norske kirke og den organisasjonsfrihet som fulgte med. «Linjen» ble derfor motivert på vanlig liberalistisk vis.²⁹ Det indrekirkelige heresiproblemet skulle altså bli løst i pakt med den demokratiske rettskulturen. Men også en slik frihetlig «isolasjonslinje» måtte aktualisere kirketanke og kirkerett: I kraft av sitt statskirkelegeme embete og kirkens orden foresto presten den kirkelige nådemiddelforvaltningen. At det organiserte lekfolket trakk seg tilbake fra den liberale prestens forkynnelse, var naturlig – men hva med hans dåps- og nattverdforvaltning? Skulle man iverksette sin egen sakramentforvaltning når presten var en liberal vranglærer? Noen ville det slik. Olaf Moe, som hadde sin bakgrunn i det geistlige miljøet, og som tilhørte akademikerborgerligheten, fant det teologisk uholdbart om man ikke kunne la seg betjene ved dåpen av en «rationalistisk præst», så fremt denne holdt seg til det foreskrevne ritualet. Sakramentenes virkekraft var ikke betinget av prestens tro på dem. Moe var heller ikke innstilt på å holde seg borte fra prestens nattverdforvaltning, men hadde en viss forståelse for at noen gjorde det.³⁰ Biskop Hognestad støttet denne indirekte advarselen mot *donatisme*. Man kunne ikke åpne for slikt som bekjennelsen forkastet.³¹ Han så helst at man ikke nevnte sakramentene når det gjaldt lekfolkets tilbaketrekning fra den liberale presten. Men dersom dette synet ikke fikk nødvendig støtte, ville han ha inn i resolusjonsteksten at forvaltningen måtte skje ved «andre lovlige veie». Den heretiske, liberale lære så han på som rettsbrudd – mot Grunnloven (Grl. § 2) og kirkeloven. Derved var *kirken* kommet i nød. Men kirken i Norge er ikke «[...] eit gammalt kledesplass, men ein livande organisme, ho er vaar mor [...]».³² Å oppløse «henne» fordi den liberale teologien nå var trengt inn, var det ingen mening i, for Den norske kirke var en gren av Jesu Kristi kirke.³³ Men i et rettslig perspektiv var Hognestads (nasjonale legemliggjøring) av Jesus Kristi kirke også *konfeksjonsstatens kirke*.³⁴

27 Wisløff (1920:91).

28 *Aftenposten* 15.10.1919.

29 Formann i arbeidsutvalget, sekr. Joh. M. Wisløff, uttalte under møtet: «Den taktikk denne resolusjonen [som tegnet opp den såkalte calmeyergatelinjen, forf. anm.] følger i det store og hele er *isolasjonen*. [...] Overfor statsmagterne hævder vi kun den frihet vi ønsker; vi slaar intet slag for at faa de andre fjernet. Det grunnleggende syn er, *at ingen kristen skal tvinges til paa noget punkt at la sig betjene av mænd som de ikke har tiltro til som mænd der forkynder den kristne lære.*» (Wisløff 1920:72f).

30 Wisløff (1920:77).

31 Wisløff (1920:79, 99).

32 Wisløff (1920:98).

Hallesby var Hognestads motpol. Hos ham møter vi ikke bare et helt annet kirkesyn, men en annen vurdering av den politisk-rettslige virkeligheten. Kampen mot den liberale teologien måtte ifølge Hallesby vinnes ved åndelige midler, ved bruk av Ordets sverd, ved bønn og ved vekkelse blant prester og i folket. Hallesbys åndelige midler var prinsipielt indivisidntererte, og de forutsatte demokratiets åpne offentlighet. Naturlig nok holdt han frem betydningen av det private initiativ i denne åndskampen. Indremisjonens private skolevirksomhet måtte styrkes. Det frivillige organisasjonsarbeidet måtte utvikles og fortsatt stå fritt i forhold til biskop og prest: «Enhver alliance med presten som prest vil føre ind i den liberale teologi.» I tidens kampsituasjon kunne nettopp det statskirkelige presteembedet bli en alvorlig fare, hevdet Hallesby. Menigheten hadde krav på «gjenfødt liv» hos sine prester. Og for Hallesby førte gjenfødt liv til en gjenfødt teologi, dvs. en bibeltro teologi.³⁵ Hos Hallesby gikk det åndelige og det politiske sammen som hånd i hanske.

Hallesby understreket at den liberale teologien hadde statens autoritet bak seg og dens midler til rådighet. Det er ikke overraskende at han da tolket kirkestriden ved et liberalistisk paradigme: Her var en konflikt mellom den *enkeltes* samvittighet (hos den som ikke kunne godta den liberale presten), og *statsmakten* som konfesjonsstat. Å oppløse statskirken ble for Hallesby den eneste farbare vei ut av denne konflikten mellom individuell samvittighet og statlig makt. Men innen det kunne skje, ble opinionspåvirkning gjennom ord og handling et viktig kampfremiddel. Lekfolkets tilbaketreking fra de liberale prestene – fra deres preken, dåp, nattverd, konfirmasjonsundervisning, sykebesøk osv. – var åndelig motivert, men hadde en politisk funksjon. Isolasjonslinjen ville gi unge som ønsket å søke til Det teologiske fakultet, kalde føtter. Etter hvert ville selve «smittekilden» tørke ut.³⁶

For Hallesby var uttrykket «lovlige veie» nærmest en tom selvfølgelighet, men den kunne bli farlig dersom kravet om «lovlighet» hindret «den levende menighet» i å ta ut sin *gudgitte rett* til å forvalte *alle* nådens midler.³⁷ Hognestads forslag burde derfor avvises. Indremisjonen kunne påta seg den kristne menighets oppgaver, etter hvert som de meldte seg. Man var ikke avhengig av den statskirkelige forvaltning.³⁸ Hallesby unngikk å havne i donatisme ved

33 Dette kirkesynet bestemte også oppfatningen av MFs oppgave: Det utdannet prester for Den norske kirke. Derfor la han vekt på at møtet skulle uttrykke solidaritet med de skrift- og bekjennelsestro prestene og be det troende lekfolket slutte opp om dem. Men denne varsomme linjen fikk ikke tilslutning i møtet (Wisløff 1920:98f).

34 «I striden mot den liberale teologi er det eit hovudvåpen for oss, at den er imot grunnlovi og imot det som er fastsett som lov og rett for vaar kyrkje, den er uluthersk, ubibelsk, imot apostolicum som just loverne hev sett fast for kyrkja, og det held me just fram for dei liberale.» (Wisløff 1920:161).

35 «Gjør nogen det meningsløse at studere teologi uten et gjenfødt hjerte, og lar han sig dernæst ansætte og ordinere uten at dele menighetens tro, saa *skal* han ikke møtes med menighetens tilid! [...] vi skal prøve aanderne ogsaa i dag, om de er sendt av Gud. Og en mand som kommer sendt av Gud og ikke av Kirkedepartementet, *ham* skal vi motta i menigheten.» (Wisløff 1920:86).

36 Wisløff (1920: 87–89). Hallesby understreker at i dag har Det teologiske fakultet overtaket når det gjelder antall studenter under utdanning.

37 Wisløff (1920:89).

38 Denne formuleringen stammer fra *Til indremissionens venner 3-aarsberetning 1917–1919*:4f.

å gjøre tilbaketrekning fra sakramentene til et individuelt samvittighetsspørsmål og en performativ meningsytring i den offentlige sfære. Men i sin tur ville det føre til dannelse av et nytt sakramentfellesskap. Dermed lå donatismen snublende nær.

Hallesbys radikale linje hadde liten tilslutning blant lederne i Calmeyergaten. De støttet Hognestads forslag. Det gjaldt også Edv. Sverdrup.³⁹ Men hva betydde «andre lovlige veie»? Med kirkeretten i hånden kunne lekfolk fritt forvalte Ordet og nattverden. Hjemmedåp ved lekmann var det adgang til fra gammelt av, men da som nøddåp. Den dømte måtte siden opptas av presten under menighetens offentlige gudstjeneste. Det fikk man tåle, selv om presten var liberal, mente Joh. M. Wisløff.⁴⁰ Men standpunktet hos flertallet av lederne til tross, nesten 25 prosent av forsamlingen stemte med O. Hallesby.⁴¹

Både Hognestad og Moe fryktet at Calmeyergatemøtet skulle havne i donatisme, men legaliseringen av nattverdforvaltning ved lekfolk fra 1913 sikret frihet uten at man trengte å ta stilling verken til nattverdens menighetskonstituerende betydning eller frihetens praktisk-kirkelige virkninger på menighetens enhet. Om det splittet kirken, var det en splittelse som var akseptert av lovgiverne. Enheten i konfesjonsstatens kirke var for lengst gått definitivt tapt – med hensyn til både lære og ordning. I den moderne statskirken var en ny, liberalistisk og demokratisk enhetskonsepsjon under utvikling. For Hognestad og Moe og for den kirkepolitiske mer tvesinnede Sverdrup var det ekklesiologisk og kirkepolitisk viktig å få inn «lovlig» i resolusjonsteksten. På den måten distanserte man seg fra Hallesbys radikale syn på Den norske kirke.⁴² Sverdrup så for seg at det ville komme en eller flere lutherske frikirker etter en oppløsning av statskirken. Det var et svært dårlig alternativ.⁴³ Voluntaristisk konventikkelkristendom lå ham fjernt, ikke minst når den kom i Hallesbys politisk aggressive utgave. Sverdrup var lavkirkelig, men ikke desto mindre *kirkelig* i syn og holdning. Det var ikke for ingen ting han hadde vært prest i flere år før han kom til MF. Han tilhørte en embetslekt der geistlige var sterkt representert.

3.3 I etterkant

Calmeyergatemøtet var kirkestridens klimaks.⁴⁴ De frivillige organisasjonene forsøkte å følge calmeyergatelinjen, men for andre aktører var den vanskeligere å etterleve. Organisa-

39 Poenget for Sverdrup var å sikre lekfolkets frihet, slik at ingen samvittighet ble krenket. Han var innstilt på å stemme for det opprinnelige forslaget. Men å stemme mot en understrekning av det «lovlige» kunne han ikke. Om det likevel er «[...] baand, tilbake kan det norske kristenfolk bli løst fra dem, saasandt det er enig» (Wisløff 1920:160).¹⁶⁰ Hvilken holdning Karl Vold inntok, kommer ikke frem i referatet.

40 Wisløff (1920:159).

41 Stemmetallene var 472 for Hognestads forslag, 334 stemte mot (Wisløff 1920:165).

42 Hognestad satte lederskapet og forsamlingen i en politisk tvangssituasjon. Man kunne ikke nedstemme et krav om å gå frem på «lovlig vis» (Wisløff 1920:106).

43 «Frikirke» betydde på denne tiden en kirke som ikke ga rom for det store, dømte folk. Medlemskapet var basert på individuelt valg (et voluntaristisk kirkebegrep).

44 Kirkestriden 1919–20 er ikke blitt skikkelig utforsket. I litteraturen har naturlig nok ulike tolkninger av striden gjort seg gjeldende (Kullerud u. årst.).

sjonene kunne i kraft av foreningsfriheten trekke seg unna liberale prester, men for ledende embetsmenn i den statlige konfesjonskirken var det så å si umulig. Hva med kirkelige embetsmenn på et lavere nivå – sokneprester og residerende kapellaner? Og hva med MF, som ville være en fri presteskole for og i en kirke som godtok prester og prestelærere som slett ikke var ortodokse? Møtet i Calmeyergaten hadde vist at det blant fakultetets lærere var forskjellige kirkesyn som betinget ulik praksis. Hos Hallesby var fremtidslinjen på dette tidspunkt å oppløse statskirken for å skape en indremisjonsbasert frikirke, der lære, rett og ordning ikke sprikte. Hos Moe var det derimot en bevisst vegring mot å isolere de liberale prestene. Det var en konsekvens av hans solidaritet med Den norske kirke – dens trostradisjon og ordning.⁴⁵

Som fri, privat institusjon var MF i utgangspunktet isolert fra de liberale teologene ved Det teologiske fakultet. Men når man utdannet prester for den samme kirke, kunne man ikke unngå visse relasjoner mellom de to fakulteter. Dessuten ville MF tilhøre academia, og det forutsatte relasjoner til annerledes tenkende teologer i den vitenskapelige offentligheten. Høsten 1919, da striden om Drammensmøtet og biskop Tandberg gikk på det heftigste, var det også en intens diskusjon om presteutdannelsen. At presteutdannelsen kom på dagsordenen, skyldtes bl.a. at den dårlige rekrutteringen til presteembedet ble stadig mer følbar. Som nevnt var dette et tema også for Geilomøtet tidlig på året 1919. Der hadde Hallesby holdt et skarpt oppgjør med den daværende utdanning av prester, som han hevdet var altfor intellektualistisk. Man utdannet akademiske teologer og ikke menighetsprester. Troens liv i Gud ble ikke næret, og det ble ikke lagt vekt på de unges ulike nådegaver. Viktigere enn lærernes forskertalent var om de eide «liv i Gud». Hallesby ville forkorte utdannelsen og gjøre den mer praktisk rettet – hans tanke om et presteseminar dukket opp på ny.⁴⁶

Det var dype konflikter om presteutdannelsen, som var et tema ved Presteforeningens generalforsamling høsten 1919. Konflikten sto særlig mellom Hallesby og Brun.⁴⁷ Men ved sitt eget fakultet sto Hallesby alene med sin tro på presteseminaret. Ikke desto mindre måtte de to fakulteter finne frem til et minimum av utdanningspolitiske samarbeidsformer.

På ett felt trakk MF opp grenser. I 1920 gjorde man det klart at man ikke ønsket å delta ved de vitenskapelige prestekurs i samarbeid med lærere ved Det teologiske fakultet. MF gikk inn for egne kurs «paa positiv grund». Vel ett år senere anbefalte man at det ble dannet to kurskomiteer, én liberal og én «positiv», som arrangerte kurs alternativt. Denne linjen kom felleskomiteen for prestekursene senere til å følge, selv etter okkupasjonen. MF sto i denne saken i nær korrespondanse med BPB, som arrangerte prestekurs fra 1920.⁴⁸

45 «Den kirkelige separasjonslinje som møtet gikk inn for med sin anbefaling av boikott av liberale prester, kunne jeg dog ikke være med på, jeg makte [...] til moderasjon og underskrev ikke møtets resolusjon.» Moe (1956:106). Om Olaf Moe: Baasland (1983); Haanes (1985).

46 Hallesby (1919B).

47 Brun understrekte at presteutdannelsen fortsatt måtte oppfylle de akademiske krav. MF-lærerne Moe og Frøvig delte ikke Hallesbys radikale syn. For Moe var skriftstudiet det viktigste, noe som ikke måtte fortrenkes av ideen om presten som åndelig leder, sjesørger og sjevinner, som var det sentrale for Hallesby. Frøvig foreslo nedsatt en komité med representanter fra *begge* fakulteter, men det ble det ikke noe av (Haanes 1998:527–535).

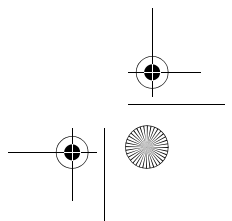
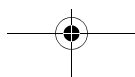
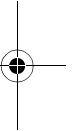
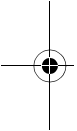
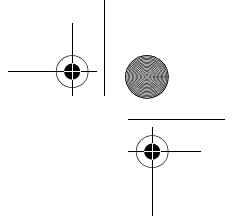
48 LR 1908–1947, 29.3.1920 og 20.9.1921; Haanes (1994:41–44)

Studenttallet ved MF økte, mens det gikk tilbake ved Det teologiske fakultet. Kirkelig strid skjerpet den teologiske interessen, og vekkelsene på 1920-tallet motiverte nyomvendte unge menn til å gå inn i tjeneste for Guds rike. Mange søkte Indremisjonsselskapets bibelskole i Kristiania, andre som hadde midler til det, søkte MF. I 1919 hadde MF fått rett til å kalle sine lærere professorer. Den statlige kirkeledelsen hadde allerede godtatt professorene ved MF som sakkyndige. I 1922 fikk de rett til også å stemme ved bispevalg. Og fire år senere fikk fakultetet sin egen studieplan. Den avvek ikke nevneverdig fra Universitetets, men hadde andre litteraturhenvisninger.⁴⁹ Fullbyrdelsen av denne utviklingen var etableringen av et praktisk-teologisk seminar ved MF i 1925.

Å følge opp calmeyergatelinjen var primært en sak for de frivillige organisasjoner. Hallesby overtok fra 1923 formannstillingen i Indremisjonsselskapet. Den stramme og konsekvente holdningen han la for dagen som indremisjonsleder, hadde betydning for det inntrykket man fikk av MF både blant venner og i den alminnelige offentlighet.⁵⁰ For mange var MF nå indremisjonsbevegelsens fakultet – pietistisk, lavkirkelig og intolerant, preget av indremisjonens dømmesyke. Dette bildet var selvsagt ikke dekkende. Hallesby spilte nok en dominerende rolle i offentligheten, men andre medlemmer av lærerstaben som ikke engasjerte seg så sterkt i det offentlige rom, hadde et annet syn både på presteutdannelsen, på fakultetet og på Den norske kirke.

49 Haanes (1998:535).

50 Under indremisjonens Helligtrekongermøte i Kristiansand i 1923, hadde Hallesby og Joh. M. Wisløff unnveket gudstjenestefellesskap med Agder biskop, den gamle MF-vennen Bernt Støylen, fordi han i 1923 hadde viet Jens Gleditsch til biskop i Nidaros. Gleditsch var kirkelig og kirkepolitisk liberal, og Kongen utnevnte ham nettopp av den grunn (Oftestad 1995). 13. januar 1926 skrev (tidligere statsminister) Gunnar Knudsen, Borgestad, til formannen H. Vangensten at «[...] professor Hallesbys optreden mot biskop Støylen [gjør det] svært vanskelig å støtte menighetsfakultetets virksomhet, dersom prof. Hallesbys optreden billiges af fakultetets styre». Vangensten svarte 21. januar 1926 med å understreke at det var fakultetets lærefundament og dets misjon som var å verne om kirkens tro og utdanne prester i denne, som var det samlede grunnlag for fakultetet. Verken styre eller lærekollegium var noen kompakt masse. «De enkelte vil inden den stilling de indtager ved fakultetet [...], stå frit. [...] Menighetsfakultetets styre har som sådant hverken anledning eller opfordring til at udtale billigelse eller misbilligelse af det av Dem nevnte tilfælde [...]» (Olaf Moes privatarkiv, Brevsamlingen, MF-arkivene).





4. MF mellom kirke og indremisjon

4.1 «Vi maa kirkeliggjøre vort fakultet...»

Som høringsinstans for kirkeledelsen måtte MF stå tydeligere frem som teologisk læreinstusjon. Det betydde at teologisk sprik og konflikt mellom lærerne måtte tones ned, i hvert fall ikke komme offentlig frem. Man hadde stått samlet både i vurderingen av kirkeråd for Den norske kirke og i synet på kvinnelige prester. Men lærerne hadde ulike holdninger til calmeyergatelinjen, bak lå det sprikende kirkesyn.¹

For de radikale krefter innen lekmannsbevegelsen var det bare en halv seier da Stortinget avkriminaliserte «fri nattverd» i 1913. Også dåpen måtte frigis. Høsten 1921 tok Vestlandske Broderring saken opp med Kirkedepartementet med forslag om «lov um heimedåp». Broderingen ville ha fjernet pålegget om at barn som var hjemmedøpte, måtte få stadfestet dåpen under en offentlig gudstjeneste om de skulle innføres i kirkeboken. En skriftlig innberetning til soknepresten syntes de måtte holde. Målet var å få lovfestet den radikale konventikkelkristendommens rett til total ekklesiologisk frihet *innenfor* Den norske kirkes rammer.² Forslaget vakte kirkelig debatt. Tidlig på nyåret 1922 sendte departementet saken til Det teologiske fakultet og til MF for å få den teologisk-kirkelig vurdert. Også BPB som sto MF nær så vel teologisk, kirkepolitisk som personalt, oversendte departementet en betenkning.

Prestelagets uttalelse berørte MF på en særlig måte. Bak den sto ikke bare fremtredende venner av MF som prestene G. Skagestad (1879–1952) og Sigurd Norman, men også en av fakultetets egne lærere, D. A. Frøvig. I sin uttalelse identifiserte BPB seg fullt og helt med Den norske kirke som en Jesu Kristi kirke og påpekte at statskirken var en «virkelig kirke». Dens ordninger skulle ikke tilpasses dem som «[...] frakjender den enhver ret til kirkenavnet og ikke vil ha noget at gjøre med dens daab, nadver eller øvrige virksomhed». Dette var en kraftig kilevink til ukirkeligheten hos Vestlandske Broderring og til dem som støttet dens ini-

-
- 1 Et karakteristisk uttrykk for dette var MFs uttalelse til departementet om «lægmend» som prester i Den norske kirke. Moe, Frøvig og Vold stilte seg åpne for en slik reform pga. prestenøden. Sverdrup og Hallesby begrunnet sin positive holdning «[...] prinsipielt med naadegavernes rette anvendelse» (LR 1908–1947, 17.11.1919).
 - 2 Brev til Kyrkjedepartementet frå styret i Broderingen, november 1921, Kirke- og undervisningsdepartementets arkiv, Kirkeavdelingen A, saksarkiv serie Dd, Dåp nadverd, eske 138, legg:10: Om dåpens «frigivelse», (hyllenr. 3A 278 26).

tiativ, og dessuten en utvetydig identifikasjon med statskirkens offisielle nådemiddelforvaltning og kallsinstitutt: Regulær «[...] daab skal utføres paa kirkens vegne av dem som dertil er offentlig beskikket, enten presten» eller av en lovlig valgt sakramentforvalter. BPB, som var sterkt engasjert i kampen mot liberal teologi, hadde Calmeyergatemøtet i tankene når man anbefalte at det måtte finnes smidige løsninger for dem som hadde vansker med (det liberale) lærestandpunktet til sin prest uten at man dermed brøt ned kirkens lovlige orden.³ Betenkning ble oversendt i april 1922. Frøvig hadde med dette stilt seg bak en markert kirkelig vurdering av det tema som var oppe. Nå kunne han følge hvordan saken utviklet seg og skapte vånde ved hans eget fakultet, der den ble formelt behandlet på forsommeren samme år (21.6.1922).⁴

Frøvig hadde ikke deltatt ved Calmeyergatemøtet. Det kirkepolitiske sto ham heller fjernt. Han førte kampen mot den liberale teologi ved faglig innsats. Men han var ikke bare vitenskapsmann, men hadde vært prest før han kom til MF, og han bevarte sin geistlige identitet. BPB ble en naturlig arena for ham. Ikke overraskende kom han og Moe til å stå hverandre nær når det gjaldt kirkelig linje. I juni skriver han til Moe som er utenlands, og beretter om «fakultetets hemmeligheter», dvs. arbeidet med uttalelsen om Broderringens forslag.

Denne saken avdekket spriket i kirkesyn mellom lærerne. Frøvig var «rystet» over at Sverdrup ikke lenger fant det mulig å argumentere med kirkens orden. Sverdrup hevdet at den var blitt ødelagt en gang for alle ved ansettelse av liberale prester. Nå hadde han i det hele tatt vansker med å «[...] kalde vor kirke en kirke», skriver Frøvig. Vold er tvilrådig, konstaterer han, og har vansker med å velge side. Han faller til sist ned hos Sverdrup. I fakultetets uttalelse gjorde Sverdrup og Vold gjeldende at de ikke kunne godta Broderringens forslag om dåpens «Frigjørelse». Det ville oppløse menigheten og utydeliggjøre at dåpen er en menighetshandling. Samtidig som de henviste til uroen i menighetene over prester «[...] som vitterlig ikke forkynder det bibelske evangelium», ba de om større *frihet* i kirken. På den bakgrunn foreslo Sverdrup-Vold at ti husfedre i menigheten skulle gis rett til å få beskikket en egen lek dåpsforvalter. Vedkommende måtte godkjennes av biskopen. Dette forslaget fikk også tilslutning fra Hallesby. Moe, som sendte sitt votum fra utlandet, la vekt på at dåpen er noe annet enn en familiesak, den er en menighetssak. Menigheten er synlig organisert, og det gjør at sakramentforvaltningen må ivaretas ved lovlig beskikkede organer. Også Moe gav sin tilslutning til at biskopen kunne beskikke leke dåpsforvaltere. Frøvig sto på uttalelsen fra BPB og så Broderringens forslag som et ledd i «[...] en ren menighedsopløsning». Han kunne heller ikke tilrå forslaget fra Sverdrup-Vold. Frøvig ville avverge enhver videre oppløsning av menighetens og embedets integritet,⁵ men heller ikke han var lukket for friere og smidige løsninger på grunn av lang kirkevei og andre praktiske forhold i menigheten.

Frøvig var sammen med Moe den mest kirkelige i lærerkollegiet. Lengst fra ham sto Hallesby, som gjorde det klart at han prinsipielt støttet frigjøring av dåps sakramentet. Å binde

3 Uttalelsen var utarbeidet av James Maroni, Gabriel Skagestad og Sigurd Norman. Etter styrebehandling ble den oversendt departementet (Styreprotokoll for BPB, møte 1.3.1922 og 26.4.1922, Arkivering i departementet, se note 160).

4 Brev fra departementet av 15.2.1922, Kirkeavdelingen A, Kopibok 1922, Se også MFs brevjournal. LR 1908–1947, 6.

5 Han advarte også mot at man opphevet regelen om at hjemmedåp ble sett på som *noddåp*.

dets forvaltning til embete og kirkerom var en «katolsk» rest i en evangelisk kirke. Men «[...] som vår statskirkes ordning nu er, taaler den simpelthen ikke en saa bibelsk ordning, som daabens frigjørelse».⁶ I Frøvigs avslutningsord til Moe kommer konfliktens fakultetspolitiske poeng eksplisitt frem: «Det er sandelig skade at du ikke er tilbake. Vi maa søke at *kirkeliggjøre* vort fakultet, ellers blir det en indremissionsanstalt, og det vil jeg ikke være med paa.»⁷ Lærerne hadde kommet frem til et noenlunde omforent standpunkt, men ulikhet i kirkesyn lot seg ikke skjule. I de praktiske kirkespørsmål kom det klart for dagen.

Frøvig var ikke bare engasjert i BPB, han var også (sammen med G. Skagestad og Mikael Hertzberg) redaktør av *Luthersk Kirketidende* (LK). Under professorsaken hadde Sigurd V. Odland vært en av redaktørene der. Gjennom LK kom Frøvigs kirkesyn tydeligere til uttrykk. Redaksjonen inntok en holdning til Den norske kirke som lå midt mellom de liberale og de «ukirkelige»: På den ene side bestred de liberale «[...] kirkens ret til som samfund at hævde en bestemt kristen tro og lære». For dem skulle bekjennelse til og fornektelse av kirkelæren ha samme rett til «[...] offisielt at bli hævdet av kirkens ansatte tjenere». På den annen hevdet de «ukirkelige lægmandsretninger» at den «løse, private nadver» var lovlig i kirken, fordi slik praksis ikke lenger var belagt med forbud og straff etter borgerlig lov. Men om nattverden var fri i *staten*, så var den det ikke i *kirken*, hevdet redaksjonen. Som samfunn hadde Kirken vedtatt en ordning for nattverdforvaltningen som hadde krav på å bli etterlevd av medlemmene. (Redaksjonen siktet her til kgl.res. fra 1913 om leke nattverdforvaltere). Kirkens rett ble *ikke* hevdet med makt, for her ble det ikke gjort gjeldende noe straffeansvar. Men som kirkemedlem var man underlagt den moralske forpliktelse å vise respekt for kirkesamfundnets orden. Her dreide det seg om et «samvittighetsansvar». Derfor vitnet fri nattverd om «svækket moralsk bevissthet».⁸ Redaksjonen førte videre et resonnement som hadde fått hevd innen kirkelige kretser: Den norske statskirken hadde en særegen rettsorden vedtatt av Kongen, som var adskilt fra den rett som er vedtatt av Stortinget. Den norske kirke var imidlertid ikke noen egen selvstendig korporasjon med egen rett. Den var intet rettssubjekt som statsmakten for eksempel kunne inngå et konkordat med. Tanken om et statsrettslig skille mellom konfesjonskongen og Stortinget, som gav Kongen en politisk-rettslig frihet upåvirket av stortingsviljen, var blitt umulig etter innføringen av parlamentarismen.

Som institusjon for presteutdanning i Den norske kirke var MF relatert til kirkeregimentet. Men mellom fagteologi og kirkeregiment var *menigheten*, der det var et fritt, levende trosliv og stedet for statskirkelig forvaltning av nådemidlene. Ved begynnelsen av 1920-årene var det ved MF minst tre syn på menigheten: Hallesbys radikalt lavkirkelige syn, hvor den egentlige menighet var de troendes vennsamfunn; Frøvig og Moe sitt kirkelige konservative syn, som betraktet den norske statskirkemenigheten som en Jesus Kristi menighet konstituert ved sin ordnede nådemiddelforvaltning som skapte tro i menneskenes hjerter; og som det

6 *Uttalelse fra professorene ved MF til Det kgl. Kirkedepartement, 21.06.22*, Kirkeavdelingen A, sakarkiv serie Dd, Dåp og nattverd, eske 138, legg 10: Om dåpen frigivelse (hyllenr.:3A 278 26).

7 Brev fra D. A. Frøvig til Olaf Moe, 12.6.1922, (Olaf Moes privatarkiv, Brevsamlingen, MF-arkivene).

8 «Respekt for vor kirke! Et ord til to sider i dagens strid.» (LK 1922:482–484). Redaksjonen viste også til Absalon Taranger (1922) til støtte for sitt syn.

tredje det demokratisk lavkirkelige og folkekirkelige synet som Sverdrup og Vold sto for. Sommeren 1922 lot det til at det tredje synet var i ferd med å rakne. Sverdrup, som hadde vært dets fremste talsmann blant lærerne, hadde vansker med å fastholde at den nærværende norske statskirken var en kirke i teologisk-kirkelig forstand. Om kirken skulle forbli tro mot sitt vesen, krevdes det kirkelig frihet fra den verdslige øvrigheten. I dette synet lå en idealvisjon. Men det ble stadig tydeligere at visjonen ikke ville bli realisert – i hvert fall ikke i overskuelig fremtid. Fjernere enn noen gang var utopien om fri folkekirke som en fortsettelse av Den norske kirke under nye rettslige vilkår. Sverdrup så at den gamle konfesjonsstatens kirkerettslige påbud om lojalitet overfor den rette lære ble mer og mer uthult. MF hadde slett ikke kunnet oppheve at den liberale teologien hadde et rettslig sikret nærvær i Den norske kirke. På den andre siden ble den menighet han hadde ønsket å verge og hjelpe ved å ofre seg for indremisjonen og MF, truet av oppløsning dersom det radikale kirkesynet fikk bre seg i lekfolket. I tillegg så han at Hallesbys og Joh. M. Wisløffs strategi bestemte kursen i Indremisjonsselskapet i stadig sterkere grad. For dem var det vekkelsen og skoleutbyggingen som telte, mens Sverdrup la vekt på å støtte Den norske kirke ved diakonal og evangeliserende innsats. Når vi overveier den kirkelige situasjon som Sverdrup var konfrontert med, er det ikke overraskende at Frøvig så kollegaen som en mann i krise. Tidlig på året i 1923 døde han.⁹

4.2 Institusjonell og teologisk identifikasjon med Den norske kirke

Før 1920 hadde det i enkelte menigheter vært ofringer til MF. Dette året fikk Den norske kirke sine menighetsråd, som fikk ansvar også for kirkeofringene, og ved fakultetet så man straks muligheten. Tilskyndet av forstanderskapet sendte styret i 1922 en anmodning til alle landets menighetsråd om å innvilge fakultetet en årlig offerdag. Henvendelsen ble teologisk og kirkelig motivert: «Det er for menighetene fakultetet virker, for at skaffe dem prester som i motsætning til den liberale teologi deler den kristne menighets gamle, prøvede tro, helt paa bibelens og bekjendelsens grund. Derfor ser vi det som en menighetssak at holde fakultetet oppe.» En gruppe professorer ved Det teologiske fakultet protesterte overfor Kirkedepartementet fordi kirkestriden nå ble ført inn alle landets menigheter, og inn i gudstjenesten. De sendte også et klageskriv til MF-styret.¹⁰ Men protesten fikk ingen betydning. Flere hundre menighetsråd vedtok ofring til MF, bare 20 stilte seg negative.¹¹ Fakultetet ble her legitimert ved offentlige råd på grunnplanen i Den norske kirke, manifestert ved ofringer under gudstjenesten. Ordet «menighet» i navnet Menighetsfakultetet fikk et mer konkret og ikke minst praktisk innhold. I henvendelsen til menighetsrådene finner vi den «klassiske» begrunnelsen

⁹ *Aarsberetning for 1922*:17f.

¹⁰ Brev fra S. Michelet, Lyder Brun, Johannes Ording og Sigmund Mowinckel til MF-styret av 2.2.1923; Svar fra Styret (kopi uten dato), Styrets arkiv, bilag for 1923, Arkivalia 1917–1925, MF-arkivene.

¹¹ *Aarsberetning for 1922*:22–24. Ved det første valg til menighetsråd hadde lekfolk fra den praktiserende delen av menigheten, som gjerne var engasjert i indre- og ytremisjonsarbeid, fylt opp rådene.

for fakultetet. Den berørte ikke de ekklesiologiske problemstillinger som hadde satt skiller under calmeyergatemøtet, og både prester og lekfolk kunne derfor samles om den.

I 1925 gav Stortinget MF rett til å avholde avgangseksamen i praktisk teologi. Da ble den institusjonelle identifikasjonen med Den norske kirke, dens offisielle embetsstruktur og kirkelige ordning enda sterkere og klarere. Det hadde stadig vært konflikt mellom liberale og konservative om Det praktisk-teologiske seminar. Nå ble denne konflikten løst i pakt med demokratiske og liberale prinsipper. Fra 1926, da MFs eget praktisk-teologiske seminar åpnet med sokneprest Gabriel Skagestad som hovedlærer, fremsto institusjonen med en heldekkende presteutdanning for Den norske kirke.¹² Med nye lokaler i St. Olavsgt. 29, som man hadde flyttet inn i 1923, en stadig økende tilstrømming av studenter og med en tilfredsstillende økonomi var MF i ferd med å overta hegemoniet som presteskole i Norge.

BPB hadde engasjert seg sterkt for et praktikum ved MF. Frøvig og Moe hadde vært aktive pådrivere. Begge ønsket å bevare og utvikle fakultetets nære relasjon til Den norske kirke. Gabriel Skagestad, fakultetets første praktikumlærer, var også engasjert i BPB.¹³ At nettopp han ble kalt til stillingen, var ingen overraskelse.¹⁴ Han hadde gjort prestedtjeneste flere steder i landet, hadde i lang tid deltatt i kirkedebatten på konservativ side og var en av innbyderne til Calmeyergatemøtet.¹⁵ At han hadde bakgrunn i en kirkelig lekmanstradisjon, den ideale Hauge-tradisjonen, preget hans kirketenkning. I 1907 hadde Skagestad lagt frem et kirkelig program: Målet var en *frikirke*, lokalt forankret i *det hellige brorskap* mellom troende. En slik kirke måtte bli et forbund av enkeltmenigheter, basert på lokalmenighetens tilslutning og demokratisk strukturert.¹⁶ Da Skagestad kom til MF, hadde han forlatt dette

12 Fra 1919 hadde det vært en formell relasjon mellom Det praktisk-teologiske seminar og MF, idet MF etter søknad fikk to plasser i seminarets styre (kgl.res. 29.8.1919). Edv. Sverdrup og Olaf Moe var fakultetets representanter. I 1923 sendte styret ved MF inn et forslag til Stortinget om tillatelse til å opprette et eget praktisk-teologisk seminar med eksamensrett. Saken ble tatt opp av bl.a. representanten Joh. E. Mellbye. Den ble motivert ut fra fakultetets stadige vekst, at de to teologiske fakulteter ikke var likestilte når det ene manglet eksamensrett i praktisk teologi, og at den liberale retning nå dominerte Det praktisk-teologiske seminar. Full likestilling mellom fakultetene ville heller dempe enn skjerpe den teologiske striden. Departementet sendte saken til høring. I samtlige instanser (Styret for det praktisk-teologiske seminar, Universitetets teologiske fakultet, Det akademiske kollegium, Bispemøtet) var det betydelig liberal motstand. Departementet og senere Regjeringen (Ot.prp. nr. 47, 1925) hevdet at loven om eksamensrett av 1913 forutsatte likestilling mellom fakultetene, og med til full presteutdanning hører også eksamen i praktisk teologi. Ved vedtak i Stortinget, der det også var motstand, fikk loven av 16. mai 1913 en tilleggslov (10.7.1925) som på nærmere angitte betingelser for å sikre faglig nivå gav MF rett til å avholde praktisk-teologisk avgangseksamen. Saken hadde ikke vært aktuell i 1913, men hadde modnet i styrende organer, lærerkollegium, blant studenter og venner ute i menighetene. En viktig pådriver hadde vært BPB, som tidlig hadde sendt henstilling til fakultetet om saken. 27. februar 1920 hadde Olaf Moe og senere biskop i Agder, James Maroni, tatt praktikumssaken opp i BPBs styre (*Aarsberetning for 1924*:16–26; Haanes 1994:46).

13 Sammen med Frøvig og Mikael Hertzberg redigerte han LK.

14 Man tenkte utvilsomt på Gabriel Skagestad når man understreket at man nå hadde en person som var fullt ut skikket til å lede et praktikum ved MF. BPB fulgte saken opp i 1922 (Haanes 1994:45f).

15 Om Gabriel Skagestad: Aarflot (1966); Skjetne (1981); Skjevesland (1983).

16 Skagestad (1907).

synet. Han hadde da som mål å finne frem til en syntese av kirkeinstitusjon og vekkellesliv. I 1928–30 kom hans *Pastorallære*, den første frukt av hans arbeid som hovedlærer, der han profilerte det kirke- og embetssyn, han formidlet til kommende MF-prester.¹⁷ For Skagestad lå folkekirken fast. Han sluttet seg til Gustav Jensens visjon om at «levende og arbeidende menigheter», samlet om den kirkelige nådemiddelforvaltning, er sentrum i stats- og folkekirken. Denne «menighet» er utadrettet og misjonerende blant folkekirkens mange «døde lemmer» i soknet. Vekkelsen og nådegavene gir en slik folkekirkelig indremisjon dens åndelige kraft. Skagestad hadde et lavkirkelig, funksjonalistisk embetssyn, forankret i den nylutherske teorien om embetsoverdragelsen: Lekfolket hadde i kraft av dåp og tro fullmakt til å utføre *alle* kirkelige tjenesteoppdrag, som å lære, døpe, forrette nattverd, binde og løse. Men av ordenshensyn er fullmakten overdratt til spesielle personer kalt til kirkelig tjeneste på det myndige lekfolkets vegne. Ved sin embesteologiske funksjonalisme kunne han innlemme det organiserte lekmannsarbeidet i «kirkens embete». Selvsagt forkastet han all «katoliserende høykirkelighet.»

Skagestads lavkirkelige syn var langt på vei det mest samlende uttrykk for det kirkelige tenkesettet ved MF. Med ham som praktisk-teologisk hovedlærer hadde MF fått en teolog som kunne begrunne og forankre den institusjonelle identifikasjon med Den norske kirke uten at båndene til det frivillige foreningsvesen ble vanskelig å opprettholde. Det gav prester fra MF en bærekraftig basis for tjenesten i en kompleks statskirke preget av rettskulturer både fra enevoldstid og 1800-tallets liberaliserende demokratisering.

Det var fremfor alt Hallesby som tegnet fakultet utad – men innad ble Hallesbys dominerende stilling balansert av lærere med annet syn på kirken. Ikke desto mindre sto man sammen om det man kan kalle en lavkirkelig «normalekklesiologi», som fungerte godt i Den norske kirke. Man tok skapt avstand fra all høykirkelighet. Men hvor fant man høykirkelige i Den norske kirke? Man trakk grensen overfor den radikalprotestantiske ukirkeligheten, men denne levde sitt eget liv, uten å ha særlig kontakt med prestens tjeneste.

Den polare motsetningen mellom MF og det liberalteologiske miljøet endret seg noe ut over i 1920-årene. Den liberale falanks ble rammet av indre splittelse. Kristian Schjelderup (1894–1980) angrep den falske lojaliteten til kirkelig kristendom som han mente å finne hos den eldre generasjon av liberale teologer som Lyder Brun og Simon Michelet. Hans radikale religionshistoriske vurdering av Skriftens vitnebyrd om Jesus fikk en treffende karakteristikk ved hans egen formulering: «Hvem Jesus var og hva kirken har gjort ham til.» Schjelderups radikalisme drev de moderate liberale i mer konservativ retning.¹⁸ MF styrket på sin side sitt faglige arbeid. I 1930 begynte fakultetet å utgi sitt eget fagtidsskrift, som fikk navnet *Tidskrift for teologi og kirke*. Den som mer enn mange andre engasjerte seg på denne fronten, var D.A. Frøvig. Den første redaksjonen besto av Olaf Moe, Andreas Seierstad og D. A. Frøvig.

17 I Gabriel Skagestads *Pastorallære* (1930) var følgende hovedtemaer: kirken og menigheten, prestens embete og person, samt sjelsorgen. I 1934 utga Skagestad sitt bidrag til homiletikken.

18 Schjelderup (1924); Repstad (1989:129–143).

4.3 Mellom vennesamfunnet og presten – Hallesbys posisjon

Etter kirkestriden og etter at han ble Indremisjonsselskapets formann i 1923, trådte Hallesby frem som en av mellomkrigstidens mest dominante kristelige ledere. Sine sporer hadde han vunnet under kirkestriden 1919–20. Kombinasjonen professor, indremisjonsformann, predikant og oppbyggelsesforfatter gav ham et glimrende utgangspunkt som leder. Han var en fremragende folketaler med stor påvirkningskraft som utløste både hengivenhet og aggresjon. Bøker og artikler kom i rask rekkefølge fra hans hånd. I opinionen så man Hallesby og fakultetet som ett. Hans standpunkter ble heftet til MF både med rette og urette. Hallesby eksponerte seg for alvor også som systematisk teolog med faglige fremstillinger, først av tros læren, og senere også av sedelæren.¹⁹

Hallesbys radikale krav om oppløsning av statskirken og etablering av en indremisjonskirke hadde slett ikke støtte ved MF, men heller ikke hos hans medarbeider, indremisjonsgeneralen Joh. M. Wisløff. Blant vanlige indremisjonsfolk som også var en viktig del av MFs basis, var det ingen vilje til å danne en frikirke. Dessuten, blant det radikale lekfolk vokste det frem en kirkepolitisk motivert støtte til den moderne statskirkelighet, fordi den korrelerte med deres spiritualistiske konventikkelkristendom. Statskirken var et «stillas» man sto på når man bygde Guds rike. Som sådan var den effektiv, så lenge den på den ene side var kirkepolitisk liberal og på den annen sørget for folkets opplæring i kristendom. Kirken la med andre ord «veden» til rette, slik at vekkelsen kunne tenne den. Man gjorde klar front mot tanken om Den norske kirke som en Jesu Kristi kirke. Stillaset kunne aldri bli kirke i åndelig forstand.²⁰ Verken et skille mellom stat og kirke eller oppløsning av statskirken var tjenlig for Guds folk og Guds rike, hevdet den radikale, men samtidig kirkepolitisk konservative lekmannslederen Ludvig Hope i 1923.

Hallesby måtte finne en ny ekklesiologisk plattform, som også kunne gi basis for hans tjeneste som prestelærer i Den norske kirke. Hallesbys nye avklarede syn på kirke, presteembete og indremisjon finner vi i boken *Fra arbeidsmarken* (1928). Dette var «[...] et ord til indremisjonsvenner», nærmest et hyrdebrev. Her var det tydelig hvordan han oppfattet MFs kirkelige misjon etter Calmeyergatemøtet. Samtidig som indremisjonen gikk inn i sin glanstid ut over i 1920-årene, økte studenttallet ved fakultetet formidabelt. Her var det en sammenheng.

I *Fra arbeidsmarken* ønsker Hallesby å aktualisere og konkretisere de haugianske idealer: Hauge var *kirkelig*, og det må også indremisjonsfolket være. De bør leve som haugianerne i sine vennesamfunn og gjøre sin evangeliserende gjerning i Den norske kirke, men i et *selvstendig* forhold til kirken. Dette var det «ekte haugianske dobbeltsynet».²¹ Selv om dette kan skape vansker i forhold til embetet, må «dobbeltsynet» fastholdes, for både embetet og lekmannsarbeidet hviler i «guddommelig rett,» henholdsvis i det offisielle regelbundne og i det frivillige. Det ligger Hallesby på hjertet at begge virksomheter må komme til sin rett. Her kreves det gjensidig respekt. Indremisjonsfolket bør samarbeide med den troende presten – også i sitt frivillige arbeid. Men Hallesby advarer mot «[...] en *embedets indremisjon*, et lek-

19 Hallesby (1920); Hallesby (1925); Hallesby (1928).

20 Hope (1923); Oftestad (1988).

21 Hallesby [1928] 1948:41–43.

mannsarbeid som står under prestens selvskrevne ledelse». Organisatorisk sammenblanding av embete og indremisjon bør ikke forekomme, fordi presteembetet er det variable, mens lekmannsvirksomheten er det stabile og varige. En ortodoks prest kan bli avløst av en liberal, og det lokale indremisjonsarbeidet faller da i hans hender, om man ikke har satt de nødvendige grenser mellom embete og forening. Å styre den lokale indremisjonen skal prestene ikke gis adgang til. Og liberale presters forkynnelse skal man ikke en gang høre. Hallesby viser her til calmeyergatelinjen.

For Hallesby var det MFs store oppgave å forme og utdanne troende, gjenfødte prester for Den norske kirke som forkynte det sanne evangelium ut fra Guds Ord. De fikk da den åndelige tillit blant lekfolket, slik at de broderlig kunne bistå det frivillige arbeidet. Hallesby la vekt på både *lære* og *person*. Men det statskirkelige embetet gir verken lære- eller persongaranti, vranglærere og ugjenfødte hindres ikke i å bli prester. Den statskirkelige orden er så tvetydig at den ifølge Hallesby verken kan eller bør tjene som basis for arbeidet for Guds rike. Men det gis også en annen «orden» i menigheten: Det troende lekfolk er «det stabile og sammenhengende» i menighetens liv. Dette var for Hallesby den *egentlige* kirkelige orden: «Her velges til leder den mann som har indremisjonsfolkets tillit.»²²

Hallesby var en idealistisk gudsricketeolog og modern-pietistisk vekkelsespsykolog med røtter i 1800-tallets nyprotestantisme. Vekkelsen er gudsricketets kraft, en individuell og kollektiv forvandlingsmakt i historien. Det var horisonten for hans teologi og hans egen kirkelige praksis. I dette perspektivet så han også fakultetets rolle. I *Fra arbeidsmarken* blir MF tatt inn i indremisjonens arbeidsprogram og innlemmet i hans vekkelsesvisjon. Som så mange andre i samtiden ventet han på landsvekkelsen, den mektige vekkelsen som skulle drive nyhedenskap ut og skape et fornyet folk. Landsvekkelsen ville komme når gjenfødte personer med høy utdanning – lektorer, advokater, leger og prester – kom ut i folket, og der gjorde sin gjerning både for Gud og mennesker. Da kunne Norge virkelig rekristeres.²³

Utover i mellomkrigstiden skjedde det en merkbar endring i Hallesbys kirkelige engasjement. Det kristelige studentarbeidet ved Norges kristelige student- og gymnasiastlag («Laget») og arbeidet ved MF syntes å bli det viktigste for ham. Hallesby var formann i Indremisjonselskapets hovedstyre, og han sto støttende bak Joh. M. Wisløff som bygde ut indremisjonsarbeidet med stadig flere skoler og institusjoner. Likevel virker det som indremisjonen kom noe ut av fokus hos Hallesby. Egentlig stemte dette godt med hans elitistiske samfunnssyn. Hallesby var i en viss forstand aristokrat, opprinnelig en storbonde fra Aremark, som var blitt teologisk professor. For ham hadde ikke «småfolk» samme betydning i Guds rike som den akademiske elite. Det var den pietistisk omvendte akademiske ungdommen som skulle bringe landsvekkelsen.

Hallesby legitimerte fakultetet og sin gjerning som prestelærer når han posisjonerte seg selv i vekkelsens dynamisk felt mellom indremisjonen og presten. Begge skulle til sist tjene det store formål: gudsricketets fremgang og seier. Han så MF og «de troende prester» som viktige midler for realisering av det store rekristerende vekkelsesprosjektet.

22 Hallesby [1928] 1948:77).

23 Fakultetet utgjør selve toppunktet i Hallesbys (og indremisjonens) skoleprogram, som omfatter ungdomsskolene, jordbrukskolene, Bibelskolen, Lærerskolen, Kristelig gymnasium og MF. (Hallesby [1928] 1948:217–221).

De aller fleste av mellomkrigstidens MF-prester ble preget av O. Hallesby. Fra fakultetet kom det en prestetype som var lekmannsvennlig og knyttet til indremisjonsarbeidet. De hadde en bevisst lavkirkelig profil og ville gjerne være vekkelserforkynnere. Noen av dem kom også til «å stå i vekkelser». Sekretæren for Indremisjonsselskapet, Joh. M. Wisløff, som også var aktiv i MFs styrende organer, tegnet den indremisjonsvennlige MF-presten slik: «[...] mange menigheter har fått gode og troende prester fra Menighetsfakultetet. Vekkelser og liv har utgått fra flere, og andre gleder seg og går med der hvor livet er.» Dessuten hadde de frivillige organisasjoner fått «varmhjertede og gode menn» fra fakultetet. Organisasjonene slo derfor ring om MF. For Wisløff var fakultetet «[...] et frivillig arbeide akkurat som annet arbeide for indre og ytre misjon».²⁴ Det var overskudd av teologer, og mange av dem virket i indremisjonen før de fikk embete i kirken og ble preget av det.

Hallesby forventet at MF-presten som holdt fast ved Skift og bekjennelse, praktiserte boikottlinjen fra Calmeyergaten – *også* i sin embetstjeneste. Men var det mulig? I 1929 ble dette tema tatt opp i et møte i regi av BPB. Hallesby og presten Ivar Welle innledet til samtale. Welle gjorde det klart at det å praktisere calmeyergatelinjen i de embetsmessige relasjoner var så å si umulig. Hallesby var lite fornøyd. Var prestene fra MF blitt slappe og for tilpasningsdyktige?²⁵

Ikke alle ved og omkring MF tenkte som vekkelserideologen Hallesby. For dem var de rettroende MF-presternes integrering i kirken et tegn på fakultetets suksess. Det som hadde startet i det små i 1907, hadde lyktes. Kamptiden fra begynnelsen av 1920-årene var over. Hallesbys kirkelige paradigme stemte ikke helt med den kirkelige virkeligheten, en virkelighet som nå var under sterk omforming nettopp på grunn av MF.

4.4 Kirkereform – en hovedlinje som ble en sidelinje

Den kirkelige reformbevegelsen led nederlag i 1914, men forsvant ikke. Det som var igjen av den, ble ført videre i Norges kirkelige Landslag, konstituert høsten 1921. Det gamle reformkravet om å frigjøre Den norske kirke fra statens styre, var naturlig nok Landslagets hovedsak, men i tillegg sto man overfor en ny og krevende utfordring: den stadig tiltakende sekularisering av lovgivning og folkeliv, som hadde begynt med det moderne gjennombrudd på 1800-tallet, og som fortsatte med bredde og styrke i århundret som fulgte.²⁶ En av MFs lærere, professor Karl Vold, ble Landslagets første formann. Han hadde med seg flere fra miljøet omkring fakultetet: den tidligere MF-læreren biskop P. Hognestad, biskop Johan

²⁴ FFoR, påskenummer 1935.

²⁵ Hallesby konstaterte at konservative prester pga. kollegialitet ofte hadde en uklar og vakkende praksis overfor sine liberale kolleger, og lekfolket ble forvirret. Han advarte mot «[...] samspill mellom retninger». Ivar Welle ville satse på positivt byggende arbeid, for boikottlinjen fra Calmeyergaten lot seg ikke konsekvent gjennomføre i en statskirke. Ved møtet deltok Skagestad, Vold, Moe, Frøvig, Joh. M. Wisløff og biskopene Lunde, Fleischer og Hognestad. Det var et livlig ordskifte (Haanes 1994:50).

²⁶ Det norske kirkeparti og Det frie statskirkeparti gikk over i det nye Landslaget (Vold [1924] 1934:8).

Lunde, sokneprest G. Skagestad, res.kap. Sigurd Normann, skipsreder Arnt Mørland og prof. Chr. Ihlen, en av MFs få venner ved Det teologiske fakultet. Reformbevegelsen hadde i sin tid vært en ideologisk og kirkepolitisk kraft bak opprettelsen av MF. Etter Edv. Sverdrups død var det Karl Vold som representerte reformbevegelsen.

Vold var fakultetets professor i GT, men Landslaget tok mye av hans tid. Han var stadig på farten som foredragsholder, og han deltok i den offentlige samfunnsdebatten med artikler i aviser og blad. Han ofret seg ikke bare for kirkepolitikken, men deltok også i mellomkrigstidens verdikamp. Utrettelig kjempet han mot sekularisering, kulturradikalisme og sosialisme. Kristendommens stilling i lovverk og offentlighet måtte verges. Han sto det politiske høyre nær.²⁷ Vold var et politisk menneske, som kom til sin rett i de harde brytningstider. Ved MF sto han slett ikke alene i denne kampen, Hallesby hadde allerede før den første verdenskrig lansert sitt rekristianiseringsprogram. Indremisjonen fulgte det opp. I 1934 anmeldte Hallesby Arnulf Øverland for blasfemi etter foredraget «Kristendommen – den tiende landeplage». Øverland ble stilt for retten, men ble naturligvis frikjent. MF-lærerne var alle å finne på den borgerlige siden under mellomkrigstidens kulturkamp, noe annet ville ha vært unaturlig, men den politisk mest aktive av dem alle var Vold.

Vold hadde et folkekirkelig syn allerede før han gikk inn i Landslaget. Han hevdet at kirken er «[...] det samfund som er vokset frem av det liv, som Guds ånd ved nådemidlene har skapt i menneskers hjerter [...]». Den omfatter dem som er døpt og tror. Som sådan er den en «[...] usynlig og ideell størrelse. Men det åndelige og ideelle samfund blir og må bli et synlig og organisert samfund». Folkekirken er som kirkelig struktur blitt til «[...] ved en historisk nødvendighet [...] villet av Gud». Kristendommen ble ifølge Vold en folkereligion fordi den er både universell og eksklusiv. I barnedåpen har folkekirken sin sakramentale forankring, og tar man barnedåpen på fullt alvor som gjenfødselsmiddel, vil utviklingen føre mot folkekirke, hevdet Vold. Den uttrykker også evangeliets universalitet. Gud vil at alle mennesker skal bli frelst, nettopp derfor har Gud gitt oss folkekirkene. Den folkekirkelige barnedåpen gjør at så å si alle barn i Norge blir opplært i kristentroen, og med det følger konfirmasjon osv.²⁸

Før Vold begynte den norske folkekirken med St. Olav. Under kirkens lange historie i Norge er hele folket blitt oppdratt i kristendom. Det har hatt dype og langtrekkende religiøse, kulturelle og sosiale virkninger. Derfor avviser Vold ukirkelighetens uhistoriske påstand om at kristendommen egentlig ble innført i Norge først med Hans Nielsen Hauge. Det var åndelig liv lenge før Hauge. Også i dag er det konfirmasjonen, skolens kristendomsopplæring o.l. som de fleste viser til som åndelig avgjørende i livet.²⁹ Det var denne kirken Vold ville gi en demokratisk kirkeordning med menighetsråd, bispedømmeråd og kirkeråd og kirkemøte. Man trengte ikke vente på et skille mellom stat og kirke, man burde med en gang begynne å arbeide for at statskirken kunne få en slik ordning. «[...] organisasjon av statskir-

27 Til stortingsvalget 1930, da de borgerlige kjempet mot et radikaliseret Arbeiderparti, og vant, utgav Vold brosjyren, *Arbeiderpartiet og kristendommen*. Ved valget i 1933 rettet han «[...] en inntrengende appell til velgerne» om å forhindre sosialistisk seier. Begge pamfletter ble utgitt på Fedrelandslaget forlag (Vold 1930; Vold 1933).

28 Vold (1930); Vold (1933).

29 Vold (1930); Vold (1931); Vold (1933).

ken til topps [...] vil være til stort gagn for den kommende folkekirke.» Det høye mål var kirkens frihet fra staten, slik at den kunne hevde sin egen rett og utfolde sitt liv ut fra egne premisser.³⁰

Norges Kirkelige Landslag ble stiftet omtrent samtidig med loven om menighetsråd i Den norske kirke. Det var en viktig demokratisk reform, helt i Landslagets ånd. Å utvikle samarbeid mellom rådene så Landslaget som en viktig oppgave. *Kristelig Ukeblad*, som var Landslagets presseorgan, skulle være det informerende bindeleddet mellom menighetsrådene. Ut over i mellomkrigstiden var det sterk vekst i Landslagets arbeid. Alt i 1926 hadde man 250 foreninger fordelt på 19 kretser, også menighetsråd hadde meldt seg inn.³¹

Med basis i et landsomfattende organisasjonsapparat kunne Vold utfolde sitt politiske engasjement. Han gjorde klare frontmarkeringer. Ut fra sitt demokratiske kirkesyn var han negativ til alt som smakte av høykirkelighet og katolisisme. I 1925 advarte han mot «den katolske fare»,³² og han var så visst ikke alene om å ha angst for den. Men et katolsk Norge var ingen realistisk mulighet. En større trussel var den *episkopalisme* som etter hvert hadde vokst frem i Den norske kirke, også blant kirkens biskoper etter at Eivind Berggrav ved inngangen til 1930-tallet overtok føringen.³³ Den appellerte til tidens nyortodokse teologer.³⁴ Vold var demokrat og hadde et lavkirkelig syn. Menighetene på grunnplanet skulle være basis for myndigheten i kirken, og den skulle forvaltes representativt ved valgte kirkelige råd på kirkens ulike nivåer (lokalmenighet, bispedømme, landskirke). Enhver form for episkopalisme var i konflikt med et slikt demokratisk syn. Ut over på 1930-tallet ble biskopene tydeligere. Den nystartede gruppen Ordo Crucis, som en rekke yngre, begavede prester hadde sluttet seg til, la sterk vekt på bispeembetet og prestenes lydighet mot sine biskoper.³⁵

Vold var selv med i det frivillige, kirkelige organisasjonslivet. Han var blitt engasjert som foredragsholder ved Calmeyergatemøtet. Han underviste i en årrekke ved Indremisjonsselskapets bibelskole i Oslo, og han var aktiv i ledelsen av Den norske Santalmisjon. Men som

30 Vold (1938).

31 Vold (1934:12); Frivold (1981); Oftestad (1998:186f).

32 Forslag om opphevelse Grunnlovens jesuitterparagraf (Grl. § 2) ble avvist av Stortinget i 1925. I sin uttalelse til departementet, gikk MF inn for å opprettholde jesuittforbudet i Grunnloven (LR 1908–1947, 20.9.1921). Konversjonene til Sigrid Undset og Lars Eskeland på midten av 1920-tallet ble av mange sett på som varsler om den katolske fare. For Vold var det utenkelig «[...] at det norske folk som sådant skulde la sig friste av katolisismen». Da han i 1927 ble oppmerksom på Mikael Hertzbergs og Oluf Kolsruds høykirkelige forening Pro Ecclesia, trengte han ikke å advare mot denne gruppen. Den var altfor liten (Vold 1934:26, 32; Oftestad 1969; Oftestad 2006A).

33 Heiene (1992:238–248); Oftestad (1998:206–213).

34 I 1932, da Bispemøtets nye, markante linje – inspirert av biskop Eivind Berggrav – var på plass, gikk Vold til angrep på dette tilløp til en bispekirke («Norges episkopale kirke»). Han viste til G. Skagestad som i et fordrag ved generalforsamlingen i Den norske kirkes presteforening hadde holdt frem et kirkeideal som – om det vant tilslutning – «[...] kan gjøre det av med de høikirkelige og episkopale tendenser i vår kirke» (Vold 1934:63).

35 Ordo Crucis ble stiftet i 1933. Lojalitet mot kirken/biskopen, hengivelse i prestedtjenesten, flittig bruk av nattverd og skriftemål og gjensidig sjelesorg mellom brødrene var de bærende verdier for ordenen (Skjetne 1980; Eide 1983).

mange andre fant han lekmannsarbeidet overorganisert.³⁶ Det var først og fremst i sin kirkelige reformpolitikk han la sin sjel.

Til forskjell fra flere av sine kolleger var både Vold og Hallesby sterkt engasjert *utenfor* fakultetet. De representerte de to ulike kirkelige strategier. Hallesby arbeidet for vekkelsen og vennsamfunnet, som ville bli best realisert ved et sterkt og uavhengig organisasjonsvesen innenfor kirkens rammer, gjerne i samarbeid med rettlærende og gjenfødte prester, men uten noen embetets indremisjon. Volds utgangspunkt var Den norske kirke, forstått som folkekirke. Ved menighetsrådet hadde statskirken fått sitt første demokratiske myndighetsorgan, og ved statskirkens demokratiske «organisering til topps» ville Den norske kirke ha sin egen kirkelige struktur når den ble fri fra staten en gang i fremtiden. Det ville hindre splittelse og oppløsning når båndene til staten løsnet. I Volds reformprogram var premisene lagt for en rådernes indremisjon, som altså var mulig allerede under de statskirkelige vilkår.

Det ville imidlertid etterlate Hallesbys frie indremisjon i et kirkelig og kirkepolitisk tomrom. Hallesbys indremisjonsforening ville nærmest bli en skismatisk sekt på siden av den nye kirkelige orden som Volds reformbevegelse så for seg. Ulike kirkepolitiske strategier skyldtes ulike ekklesiologiske vurderinger av Den norske kirke. For Vold var den norske folkekirken «[...] villet av Gud». For Hallesby var Kristi menighet nærværende blant de gjenfødte mennesker forent i vennsamfunnets oppbyggelige fellesskap innen Den norske kirkes historisk tilfeldige struktur. Disse oppfatningene var prinsipielt sett uforenlige. Volds program var ingen ideell skrivebordsteori, men hadde fått organisatorisk kraft ved det landsomfattende Landslaget. Det hadde allerede «infiltrert» den offisielle kirkestruktur på kirkens grunnplan, ettersom menighetsråd hadde sluttet seg til Landslaget. Som indremisjonsleder kan Hallesby ha opplevd det truende at et lovfestet kirkelig organ, demokratisk valgt i den lokale menighet kunne bli innlemmet i en frivillig kirkepolitisk bevegelse.

Ved fakultetet var det, når alt kom til alt, Hallesby som dominerte, selv om Vold gjennom flere perioder var fakultetets dekanus. Vold førte nok sin kulturkamp, men Hallesby kjempet om sjelene med sine prekener, sine oppbyggelsesbøker og små betraktninger i *For Fattig og Rik*. Han hadde en trygg basis for sitt kirkepolitiske lederskap.

4.5 Den nye kirkeligheten slipper til ved MF

I 1933 forlot Gabriel Skagestad sin stilling som hovedlærer i praktisk teologi og gikk over i menighetstjeneste.³⁷ Man trengte en etterfølger, og den som pekte seg naturlig ut, var Johannes Smemo (1898–1973), en av fakultetets unge lovende teologer som hadde valgt den geistlige vei til fordel for den vitenskapelige. Å kalle Smemo var likevel ikke uproblematisk. I 1931 hadde han offentliggjort en artikkel om «Legmannskrisen» i Eivind Berggravs tidsskrift *Kirke og Kultur*. Der kritiserte han indremisjonsarbeidet for å være overorganisert og dessuten utdannet og profesjonaliserte man lekpredikanter til å bli emissærer. Lekfolk skulle avlegge vitnesbyrd, men ikke preke, mente Smemo.³⁸ For mange var artikkelen et gufs fra en forgan-

³⁶ Vold (1934:58).

³⁷ Skagestad ble sokneprest i Markus menighet, Oslo i 1934, og biskop i Stavanger bispedømme i 1940.

gen tid og måtte oppfattes som geistlig arrogant og nedlatende. Men den var et uttrykk for tidens økende kirkebevissthet – i presteskapet.

Smemos artikkel gjorde inntrykk i lavkirkelige kretser.³⁹ Den ble selvsagt lagt merke til ved MF. For Hallesby og for lederskapet i indremisjonsbevegelsen ville det være uheldig om kommende prester fra MF skulle bli preget av Smemos holdning til det organiserte lekmannsarbeidet. Å ansette Smemo var derfor vanskelig. Det gjorde ikke saken lettere at Smemo hadde fulgt opp artikkelen om «Legmannskrisen» med en anmeldelse av Skagestads nylig utgitte *Pastorallære*, der han kritiserte ham for manglende forståelse for kirkesynets betydning i den norske kirkevirkelighet.⁴⁰ Fakultetet slet nå med svære økonomiske problemer, og en appell fra MF-styret om støtte ble trykt i indremisjonsbevegelsens ledende organ, *For Fattig og Rik*, med anbefaling av redaktøren, Joh. M. Wisløff.⁴¹ Om Smemo ble ny hovedlærer ved praktikum, kunne det knapt stimulere MF-vennenes giverglede. Mange av dem var blitt omvendt og ble stadig åndelig oppbygd av emissærenes forkynnelse på bedehusene landet rundt. Smemo måtte ha en annen og mer akseptabel kirkelig profil dersom han skulle bli ansatt ved MF. Det tok han til etterretning, og han ble etter nøye granskning kalt som ny hovedlærer. Han erklærte at han slett ikke var høykirkelig, og at han var uforbeholden positiv til det organiserte lekmannsarbeidet.⁴²

Ved tilsetningen av Smemo ble det demonstrert hvilket kirkepolitisk kraftfelt MF beveget seg i. Nærmet man seg Hallesbys og Wisløffs kirkepolitiske domene, måtte man trække varlig. Den som ble kalt til MF som lærer, måtte ikke bare ha de nødvendige faglige forutsetninger og kunne gi sin tilslutning til kirkens lære, men også ha kirkepolitisk kompetanse eller tillit for å være egnet. MF var her lik en vanlig organisasjon i det moderne samfunn.

Trettiårenes nye kirkebevissthet var ikke høykirkelig, selv om de lavkirkelige karakteriserte den slik. Ikke desto mindre økte bispeembetet i betydning på denne tiden. Det var en utvikling som tidens *demokratiske* kirkelighet så med uro på. Men den kirkepolitiske kraften i Norsk Kirkelig Landslag svant etter hvert hen. Ikke noe tydet på at staten ville slippe sitt grep om Den norske kirke og åpne for en ny kirkeordning. Vold og Landslaget kom etter hvert inn i en kirkelig bakevje. I tillegg ble han rammet av sykdom ut over i 1930-årene.⁴³

38 Smemo (1931).

39 Våren 1931 kom det mange motinnlegg i *Dagen* fra representativt lekmannshold. Smemo svarte i samme avis 13.4.1931 og 28.–29.7.1931 og i FFoR 13/1931.

40 KoK (40/1933:447).

41 «Menighetsfakultetet må støttes», FFoR 1933, påskenummer.

42 I møter 23. og 25.11.1933 drøftet man Smemos kandidatur. Han var den best kvalifiserte, men pga. artikkelen i 1931 kunne man ikke anbefale hans kallelse før visse misforståelser var oppklart. Det ble sendt en skriftlig henvendelse til Smemo, der man ba ham svare på en rekke spørsmål, bl.a. hans vurdering av lekmannsarbeidet. Smemo innrømmet at han i 1931 hadde vært ensidig, og han var blitt misforstått. På spørsmål om han var høykirkelig, slik mange mente, svarte Smemo at han hadde talt «[...] sterke ord både mot høikirkelighetens fare og høikirkelighetens synd», og at det organiserte lekmannsarbeidet hadde «[...] sin bibelske rett ved siden av det kirkelige embede, og at det derfor må stå fritt og selvstendig. [...] En ytre ordning av den åndelige livsbevegelse behøver ikke å stride mot dens vesen.» («Ny hovedlærer ved Menighetsfakultetets praktisk-teologiske seminar», Styrets arkiv 1930–34, brev etc. a) Smemos tilsetning på praktikum, MF arkivene).

Reformarbeidet som hadde vært en viktig motivering for mange da MF ble opprettet, lå nå utenfor fakultetets rammer. Ikke lærestrid, men sjelesorg ble det store tema blant prestene ut over på 1930-tallet. Den yngre prestegenerasjon var kirkelig, men lite opptatt av reformkrav. I stedet la man vekt på å utvikle kirkebevisstheten både blant prester og lekfolk, styrking av det sakramentale livet, presteembetet og bekjennelsestroskapen. 1920-tallets bitre indrekirkelige konflikter syntes å være borte. Oxfordgruppebevegelsen, som kom i 1934, og som også var en prestevekkelse, bidro til et nytt kirkelig klima. Teologiens nyorientering i barthiansk retning, som ikke minst Universitetets teologer ble preget av, dempet kirkestridens motsetninger mellom de to fakulteter.

I 1937 ble biskopen i Nord-Hålogaland, Eivind Berggrav, biskop i Oslo. Hallesby kommenterte utnevnelsen i *For Fattig og Rik* og påpekte at Berggrav aldri hadde sagt seg løs fra sin liberale fortid, derfor kunne ikke indremisjonen hilse ham velkommen. Inntil Berggrav tok avstand fra den liberale teologi, ville man «bede», erklærte Hallesby. Også Vold kommenterte utnevnelsen, men i en helt annen tone. Han la vekt på at Berggrav hadde de rette «[...] teologiske og kulturelle forutsetninger», og at i ham ville Oslo få en meget dyktig biskop. Dette var ikke bare et alvorlig avvik fra Hallesbys og indremisjonens kirkepolitiske linje, men en ren provokasjon ikke minst mot Hallesbys stilling som føreren for det konservative lekfolk og de bekjennelsestro prester. Innad ved MF skapte dette vansker for Vold, og det utløste en personalsak mot ham. Han ble selvsagt ikke gjenvalgt ved dekanvalget i 1938, og han ble etter forslag fra Hallesby erstattet av Olaf Moe.⁴⁴

4.6 Embetsspørsmålet på ny og «Odland redevivus»

Den norske kirke hadde sin (statskirkelige) embetsorden. Ble man prest, måtte man rette seg etter den. Denne embetsordenen hadde vært et vanskelig tema i norsk kirkelig lenge før MF ble til. Når den lutherske bekjennelses lære om kirkens orden (CA XIV) mistet sin gyldighet i statskirken i løpet av 1800-tallet, var dette en virkning både av ytre samfunnsmessige prosesser og av normative ideologiske føringer. Denne prosessen fikk ideologisk kraft fra det demokratiske frihets- og likhetsideal og kunne ikke stanses ved åpning for fri lekmannspreken eller ved frigivelsen av sakramentene. Her lå en dynamikk som bar i seg kravet om demokratisk likestilling mellom kjønnene også i statskirken. Det var ikke blitt oppfylt. Kvinner hadde ikke samme adgang som menn til å bli ordinert til geistlig tjeneste. Mot slutten av mellomkrigstiden ble likestillingskravet reist med ny kraft.

43 Mot slutten av sitt liv så Vold tilbake på reformbevegelsens historie i Norge. Ved begynnelsen av 1900-tallet hadde den hatt visse muligheter, men kirken kjente ikke sin besøkestid. Heller ikke Landslaget hadde nådd sine mål, for da det løftet fanen, vant det intet bifall. Volds resignerte konklusjon i 1945 var: «For sent. For sent.» (Kristelig Ukeblad 5.1.1945). Noen år senere døde han.

44 FFoR 23.5.1937; *Dagen* 26.4.1937; (Brev til MF-styret fra M. Bjonnes-Jacobsen 3.6.1937, Andr. Seierstads sakarkiv, Ba 2–60. korrespondanse 1933–1956. MF-arkivene); Vold 1949:57–72; LR 1908–1947, møte 14.12.1937 og 15.12.1937, sak 4.) Frøvig ble valgt til «vicedekanus».

Innføring av kvinnelige prester forutsatte endring av embetsmannsloven. Saken hadde vært oppe ved 1900-tallets begynnelse, men det kom ingen endring. Bare menn kunne bli ordinert til presteembetet. På menighetsnivå og blant geistligheten var motstanden sterk. MF hadde avgitt uttalelser om kvinner som prester både i 1917 og i 1921. Fakultetet slo fast at kvinnelige prester var i strid med Guds ord.⁴⁵ Men i 1938, etter langvarig politisk behandling, åpnet Stortinget for at kvinner kunne inneha statskirkens prestestillinger. Menigheter som ikke godtok kvinnelige prester, skulle imidlertid ha rett til å få bare menn i prestedtjenesten. Dette var en klausul for sikre en viss religiøs frihet. Ikke desto mindre var den overleverte statskirkelige embetsorden nå substansielt endret ved ny rett vedtatt av Stortinget.⁴⁶

Men når kvinnelige prester nå var legalisert av kirkeregimentet og ikke lenger var et politisk-ideologisk krav og en teologisk mening, ble situasjonen kritisk for alle i kirken som avviste kvinnelige prester av teologiske grunner, idet de holdt reformen for skriftstridig og et avvik fra kirkens tradisjon. Blant disse som her kom under press, var MF, for nå var selve den kirkelige embetsretten i Den norske kirke i strid med Guds ord. Odlands problem var kommet tilbake med full tyngde.

Det hadde alltid vært adgang for kvinner til å avlegge teologisk embetseksamen ved MF, men praktikum var stengt. Så lenge presteembetet i Den norske kirke var lukket for kvinner, var dette en selvfølge. Stortingets legalisering av kvinnelige prester høsten 1938 ble raskt en praktisk utfordring for fakultetet, for samme høst søkte cand.theol. Agnes Vold om å få avlegge praktikumseksamen ved MF. Søknaden ble avslått.⁴⁷

Åpningen av presteembetet i Den norske kirke for kvinner reiste vanskelige prinsipielle spørsmål for MF. Å utdanne (mannlige) teologer med det formål at de skulle bli prester, måtte innebære en positiv aksept av denne kirkens orden. Men når kirkens embetsorden ikke lenger var i pakt med Guds Ord, hva skulle man da gjøre? Kunne man glatt overse det som hadde skjedd, og fortsette som før? Ble ikke fakultetet da kompromittert? Til kirkens orden hørte også biskopens ordinasjon og kollats, og så langt virket det ikke som noen biskop var villig til å ordinere kvinner. Dessuten var antallet av kvinnelige kandidater svært lavt. Det ble arbeidet for en særskilt kirkelig tjeneste egnet for kvinner,⁴⁸ og slike praktiske forhold bidro til at fakultetet kanskje kunne holde dette problem fra livet – foreløpig.

De av MF-lærerne som reagerte skarpest mot kvinnelige prester, var Vold og Hallesby. Sistnevnte erklærte at han ikke kunne være med å utdanne kvinnelige kandidater med anbefaling til prestedtjeneste i Den norske kirke. Ble MF tvunget til å gjøre det, ville han søke

45 Om en opphevelse av loven som hindret kvinner i presteembetet, hadde MF uttalt: «En saadan lov vil nemlig utvilsomt staa i aapenbar strid med Guds ord og den hellige skrift [...]» (LK 1925:244ff).

46 Norseth (2007).

47 Agnes Vold viste til stortingsvedtaket. Fakultetet svarte henne i brev av 19.9.38: «Fordi vi i vårt praktikumsvidnesbyrd anbefaler vedkommende til prestedtjeneste i den norske kirke, kan vi ikke innvilge ansøkningsen, det å åpne for adgang for kvinner til prestedtjeneste ikke alene strider mot hele vår kirkes tradisjon og orden, men efter vår overbevisning også mot den hellige skrift, hvortil vi også i dette punkt kjenner oss bundet i vår samvittighet.» (Andr. Seierstads papirer, 2–b.63, MF-arkivene).

48 I 1937 hadde Bispemøtets komité (Skagestad-komiteen) lagt frem sin innstilling (Norderval 1982:72ff).

avskjed. Hallesby så for seg en politisk strid – «den store kirkekamp» – som i siste instans ville ende med stortingsvedtak om et skille mellom stat og kirke og dernest etablering av en fri kirke.⁴⁹ Vold var enda mer kontant enn Hallesby. Med all kraft engasjerte han seg for en snarlig avvikling av statskirkeordningen og etablering av en fri folkekirke.⁵⁰ Innføringen av kvinnelige prester gjorde opphør av statskirkeordningen til en akutt nødvendighet. Vold ble stadig mer radikal på denne tiden, men han fikk liten eller ingen støtte. Selv ikke hans eget Landslag fulgte ham.⁵¹

Lærerne ved MF hadde ingen omforent kirkepolitisk linje,⁵² men de institusjonelle realiteter kunne ikke annet enn å legge håndfaste kirkepolitiske føringer for fakultetet. Det var nå trygt forankret i Den norske kirke. Det favoriserte ikke bare en konserverende, men også en statslojal kirkepolitikk. I den situasjonen som nå var oppstått, mente Andr. Seierstad, Vold og Hallesby at den liberale staten presset av grupper og organisasjoner, tok sikte på å omforme det norske samfunnet. Fakultetets integritet måtte sikres, og de ønsket at man tok langt mer radikale forholdsregler: Kvinner burde ikke lenger få adgang til å ta teologisk embetseksamen ved MF. Om man da ville miste eksamensretten, fikk så være, fakultetet gikk da ned med flagget til topps. Her gjaldt det å forbli tro mot Guds ord.⁵³ Dette var Odlands problemstilling under nye vilkår.

Frøvig og Moe kunne ikke slutte seg til dette radikale synet, og heller ikke i styret og eller hos rektor ved fakultetets praktikum, Johs. Smemo, fant det støtte. Behandlingen av denne saken under de siste fredsårene før krigen førte når alt kom til alt, til innstramning av kvinners adgang til praktikum.⁵⁴

Den interne striden 1938–1940 dreide seg egentlig ikke om embetsordningen i Den norske kirke – lærerflertallet var alle som en lavkirkelige – men om den moderne statens makt over kirkelivet. Da MF ble til, var den kirkelige lutherdommens kamp for det kirkelige embetets integritet i møte med demokratiet i og utenfor kirken et avsluttet kapittel. 1800-tallets kirkelige lutherdom hadde en åndelig og kirkelig forpliktende lære om kirken, dens fellesskap, ordning og embete. I møte med moderniteten var den blitt antikvert. For de lavkirkelige var en slik lære i bunn og grunn «katolisisme». Nå kunne det virke som fakultetet kunne tåle en embetsordning av liberalprotestantisk type – selv om de mente den var i strid med Guds Ord – fordi de lavkirkelige i siste instans betraktet det kirkelige embetet i dets

49 *Dagen* 21.5.1938; FFoR 29.5.1938; *Aftenposten* 1.6.1938.

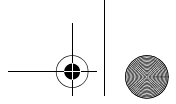
50 Vold (1938).

51 *Dagen* 29.10.1938 og 31.10.1938. Mellom Karl Vold og avisen *Dagen* utspant det seg en opphetet debatt om forholdet mellom teologisk standpunkt og kirkelig handling. For Vold var den negative vestlandske holdningen til en fri folkekirke uttrykk for en «vek bagatellisering» både av kvinneprest- og statskirkeproblemet. *Dagen* på sin side så på Volds utspill som «livsfjern kirkepolitikk». Avisens redaktør Johs. Lavik sa at tross store ord hadde både Vold, Hallesby og MF vist en kompromissvillig og pragmatisk holdning til kvinnelige prester ved å gi dem teoretisk, men ikke praktisk utdanning (*Dagen* 1938, 14.10., 19.10., 26.10., 1.11., 10.11.). Da Vold ikke ble gjenvalgt som dekanus, skrev *Dagen* helt uriktig at Vold hadde «[...] trukket sig tilbake som dekanus» (*Dagen* 16.12.1938).

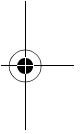
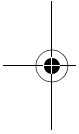
52 Vold slo det med ettertrykk fast i *Dagen* 26.10.1938.

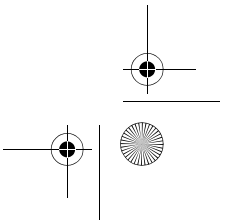
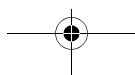
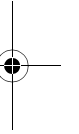
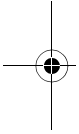
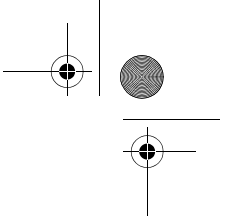
53 Protokoll for forstanderskapet 1908–1948, 5.6.1940.

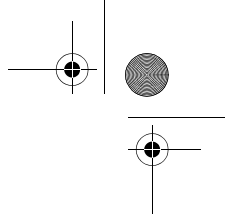
54 Protokoll for forstanderskapet 1908–1948, 13.1.1939; 5.6.1940; Norseth (2008).



praktisk-institusjonelle utforming som et adiaforon. Frihet for kirken og det religiøse livet var et livsanliggende for de lavkirkelige enten man så den sanne kirken som en konventikkel eller ønsket en (demokratisk) kirke fri fra staten. Hallesby og Vold så fakultetet i «bekjennelsens situasjon» og ville handle deretter. Den kirkepolitiske, for ikke å tale om ekklesiologiske, dekningen for et slikt skritt forelå ikke. I 1939 begynte andre verdenskrig, og langt mer dramatiske saker kom på den kirkelige dagsorden.







5. Okkupasjon, kirkekamp

5.1 Forspill

Den tyske okkupasjonsmakt la opp til et indirekte styre av Norge ved hjelp av nasjonale institusjoner og samarbeidsvillige nordmenn. Denne politikken ble brått avbrutt da rikskommissær Joseph Terboven innsatte en kommissarisk regjering dominert av personer fra Quislings nasjonalsosialistiske miniparti, Nasjonal Samling. Professor i elektronikk, Ragnar Skancke (1890–1948), lærer ved Norges tekniske høyskole i Trondheim, som hadde vært nasjonalsosialist siden 1933, ble «statsråd» med ansvar for skole- og kirkesaker. Ny ekspedisjonssjef i Kirkedepartementet ble presten Sigmund Feyling. Det ble gjort klart at kirken og det religiøse livet ikke skulle bli berørt av okkupasjon og nyordning.

Kirkelederne i Norge, og ikke minst biskopen i Oslo, Eivind Berggrav, var fra første stund klar over at det ville komme til en konfrontasjon mellom kristendom og nasjonalsosialisme, mellom kirken og den nye statsmakten. Sommeren og høsten 1940 var en vanskelig tid i det okkuperte Norge. Tyskland seiret på alle fronter, og det var ikke å undres over at folk sluttet seg til Nasjonal Samling. Det gjorde også enkelte prester. Blant NS-prestene var også noen utdannet ved MF.¹ Under mellomkrigstiden hadde det blant konservative teologer vært en viss sympati med den nasjonalsosialistiske bevegelsen i Tyskland, ofte var de påvirket av den tyske ånd og dessuten opptatt av «den lutherske arv».²

Biskop Eivind Berggrav, som også var Bispemøtets preses, sto etter hvert frem som den naturlige leder av kirkens kamp med det nye regimet. Han innså at Den norske kirke og kristenfolket måtte stå samlet om man skulle lykkes. Her var mye som skilte: Den 40 år gamle konflikten mellom konservativ og liberal teologi, som riktignok var blitt merkbart neddempet under 1930-tallet, motsetningen mellom kirkelige og ukirkelige, prest og lekpredikant, mellom vekkelsens folk og forsvarerne av den åpne folkekirkelighet. Norsk kirkeliv var i mange henseender et kompleks av motsetninger. Det gav nok liv og dynamikk, men konfrontert med en statsmakt ledet av en kristendomsfiendtlig ideologi, hadde man ikke råd til

1 Snaut en av tre NS-prester var MF-teologer, hovedtyngden kom fra Universitetets teologiske fakultet. I biskopsjiktet var dette enda mer markert. En av grunnene var at MF-prestene i gjennomsnitt var yngre enn prestene fra Det teologiske fakultet (Karsrud 1980). Ved MF kunne man med sorg registrere at en fra det første studentkullet ved fakultetet, Georg Falck-Hansen, sluttet seg til nyordningen.

slikt. Høsten 1940 tok biskop Berggrav et initiativ. Han oppsøkte Hallesby for å drøfte situasjonen, og Hallesby hadde ventet at han kom. En tid senere, 25. oktober, kunne en rekke kirkeledere med Eivind Berggrav og O. Hallesby i spissen stå frem i Calmeyergatens Misjonshus som Kristent Samråd, et fellesskap som påtok seg kirkelig lederansvar.³

Den nasjonalsosialistiske staten brøt de alminnelige rettsregler for samfunnslivet, og ikke bare tillot, men stimulerte nazistisk terror. Mot slutten av det første okkupasjonsåret (21.12.) nedla dommerne ved Høyesterett sine embeter. De var ute av stand til å utføre sin tjeneste i samarbeid med en statsmakt som ikke respekterte domstolenes uavhengighet, og som i strid med folkeretten avviste domstolens rett til å prøve okkupasjonsmaktens forordninger om de var i samsvar med landets lover.⁴ I sitt kirkestyre neglisjerte den nye statsmakten statskirkeordningens konstitusjonelle forutsetninger og tradisjonsgitte, regelbundne ordninger. Konflikt mellom statsmakt og kirke var uunngåelig, for kirken kunne ikke samarbeide med en urettsstat.

5.2 Kirkekamp og embetsnedleggelse

Kirkekampen, som begynte for alvor tidlig i 1941 med stadige konflikter mellom biskopene og den statlige kirkeledelsen, hadde flere aspekter: Den var først og fremst en rettsstrid, utløst av politisk-etiske og ekklesiologiske konflikter mellom Den norske kirke og den nasjonalsosialistiske statsmakt/okkupasjonsmakt. Den aktualiserte både folkerettslige, konstitusjonelle og bestemte teologiske temaer fra den lutherske tradisjon, som to-regimentslære og kirketanke (særlig embets- og ordinasjonsteologi).⁵

Kort etter statsakten på Akershus (1.2.1942), da okkupasjonsmakten innsatte Vidkun Quisling (1887–1945) som ministerpresident, kom lov om nasjonal ungdomstjeneste. Den oppvoksende slekt skulle indoktrineres i nasjonalsosialisme og pålegges medlemskap i Nasjonal Samlings barne- og ungdomsorganisasjoner. Biskopene protesterte. I sitt svar til biskopene

- 2 Under et foredrag på Geilomøtet i 1934 påpekte Hallesby at nasjonalsosialismen hadde reist en folkebevegelse mot den kommunistiske fare. Den skapte orden, også på det moralske området. Dens kamp mot pornografi og usedelig litteratur hadde gjort inntrykk. Hallesby tok avstand fra nasjonalsosialistenes innblanding i kirkelivet (FFoR 28.2.1934). Han kunne likevel ikke hindre at hans konservative syn på stat og samfunn i *Den kristelige sedelære* (1928) ble utnyttet av NS-teologer under kirkekampen. Bemerkelsesverdige er stipendiat Leiv Aalens positive artikler om «det nye Tyskland» så sent som i 1938 (Aalen 1938A). Ifølge Austad var det ikke «[...] tilfeldig at det ble gitt uttrykk for nasjonalsosialistiske sympatier blant enkelte av medlemmene i *Norges Lutherlag* og *Norges kirkelige Landslag*» (Austad 1974:47, 51). Også tidligere medlemmer av kretsen Pro Ecclesia, forble i den nazifiserte statskirken (Pro Ecclesia, Protokoll I, Oftestads privatarkiv).
- 3 Austad (2005:44). Siden Hallesby og en rekke andre teologisk konservative ledere her sto sammen med Eivind Berggrav, ble Samrådet oppfattet som den endelige avblåsing av kirkestriden. Dette ble korrigert. Samrådet hvilte på «[...] bibelsk, luthersk og haugiansk og grunn», og man fastholdt både en uavkortet bibelautoritet og dogmer som den liberale teologi hadde forkastet (jomfrufødselen, Kristi død som en soningsdød og hans legemlige oppstandelse) (Tilleggsrklæring fra Kristent Samråd 23.11.1940), Austad (2005: 45f).
- 4 Austad (2005:58f).
- 5 Austad (1974); Austad (2005:269–290).

grunngav Kirke- og undervisningsdepartementet den nye loven med å henvise til Luther. Biskopene henvendte seg da i pakt med gammel sedvane til de to teologiske fakulteter for å få en teologisk sakkyndig uttalelse om det reformatoriske synet på forholdet mellom foreldre og barn, stat og foreldre og statens forhold til kirken. I uttalelsen fra professorrådet ved MF ble det slått fast at Luther avleder øvrighetens myndighet av foreldremyndigheten.⁶

«[...] hjem og familie er den grunnleggende skaperordning [og øvrigheten har å stå] i et tjenende forhold til de oppgaver som er pålagt foreldrene. [...] dermed er det gitt at øvrighetens myndighet når det gjelder barnas oppdragelse, er begrenset av det gudgitte ansvar som er pålagt foreldrene. [...] Ved å la sine barn døpe i kirken har foreldrene forpliktet seg til å oppdra dem i samsvar med kirkens bekjennelse. Dermed er det gitt at ikke bare staten, men også kirken får en overordnet myndighet i samfunnet som helhet. Ifølge Guds ord og den lutherske bekjennelse er det [...] kirken som har ansvar for folkets så vel moralske som religiøse oppdragelse. [...] Statens ansvar består [...] i at den skal stø og verne kirken i dens moralske og religiøse oppdragelse av folket.

Professorene viste til den kristelige skole som uttrykk for et samarbeid mellom stat og kirke for folkelig, moralsk og religiøs oppdragelse. Et forsøk fra statlig side på å etablere en moralsk barne- og folkeoppdragelse uavhengig av kirken er en

«[...] sammenblanding av de myndighetsområder som tilkommer henholdsvis stat og kirke. Det dreier seg her om et inngrep som på et grunnleggende punkt krenker ikke bare foreldreretten og foreldreplikten, men også den rett og plikt som påhviler kirken som forkynner av Guds ord.»

MF utviklet den tradisjonsgitte lutherske oppfatningen av stats- og folkekirkeordningen som forutsatte at den kristne (konfesjonelle) stat hadde gitt den nasjonale kirke i oppdrag å sikre et kristent folk med de politiske, kulturelle og sosiale konsekvenser det innebar. Ut fra disse premisser gav fakultetet sin fulle støtte til biskopene.⁷ Et samlet bispekollegium kunne ikke være i tjeneste for en slik stat, og det nedla den statlig delen av sine embeter, mens de fortsatte sin kirkelige tjeneste.

Påskén 1942 kom det definitive oppgjøret. Det overveldende flertallet av statskirkens prester brøt med det statlige kirkestyret, og etter mønster av sine biskoper nedla også de den statlige delen av embetet, men fortsatte som menighetens hyrder og lærere. I dokumentet *Kirkens Grunn*, som de protesterende prester leste opp i kirken og derved gav sin tilslutning, ble deres «opprørske» handling begrunnet. Dokumentet var utarbeidet gjennom drøftelser i Kristent Samråd. Teologiske innspill fra andre miljøer var også kommet.

Kirkens Grunn er en rettsteologisk lærebekjennelse. Med utgangspunkt i den lutherske lære om de to regimenter (CA XXVIII) blir Grunnlovens «offentlige Religion» (Grl. §§ 2, 4, 16) konkretisert og aktualisert med henblikk på den statskirkelige krise som var inntrådt etter okkupasjonen. Et konstitusjonalistisk syn på forfatningen – som biskop Eivind Berggrav hadde gjort seg til talsmann for alt før okkupasjonen – var det teoretiske grunnlaget for den statsrett som implisitt kom til uttrykk i *Kirkens Grunn*. I dokumentet kom det også frem

6 Austad (2005:116–118).

7 Uttalelsen som ble avgitt 24.2.1942, var undertegnet av Olaf Moe, O. Hallesby, Karl Vold og Andreas Seierstad. Austad (2005:119f).

en ekklesiologisk konsepsjon, gjort gjeldende som en bestemt tolkning av den norske statskirkeordningen.

24. april 1942 offentliggjorde MF og Det teologiske fakultet en felleserklæring om *Kirkens grunn*. Det var ut fra sitt ansvar for den læremessige utformingen av kirkens budskap at man uttalte seg: *Kirkens grunn* er ikke et politisk, statsfiendtlig eller et opprørsk aktstykk, men en «bekjennelse og erklæring», der prester tar stilling til den moralske og religiøse situasjon. Det har de rett og plikt til ut fra sitt embete, og det er en konsekvens av den lære de har i oppdrag å forvalte. Statskirkeordningen forutsetter at «[...] staten respekterer både det budskap som kirken er satt til å forkynde, og dens grunnleggende ordninger, og som Grunnloven sier, håndhever og beskytter den evangelisk-lutherske religion». Staten gjør ikke lenger det, men har krenket kirkens rett. Når prestene da har brutt med «[...] statens administrative organer for kirkestyret», er det ingen opprørshandling, men «[...] en bekjennelse av kirkens frihet og selvstendighet i åndelige saker.»⁸

Den siste gang MF som institusjon engasjerte seg i kirkekampen, var 10. november 1942. Da underskrev man sammen med en rekke kirkelige organisasjoner innen Den norske kirke og flere frikirker Den midlertidige kirkeledelses protest mot nazistenes forfølgelse av jødene.⁹

Så å si alle MF-prester sluttet seg til *Kirkens Grunn*. Teologer og prester fra MF gikk inn i illegalt arbeid, og noen ofret livet.¹⁰ Ansatte ved MF og personer med tilknytning til institusjonen var engasjert i den kirkelige ledelsen av kirkekampen. Hallesby, som hadde spilt en avgjørende rolle allerede høsten 1940, Andr. Seierstad og Johs. Smemo var medlemmer av Den midlertidige kirkeledelse, etablert 20. juni 1942 med O. Hallesby som formann. I bispekollegiet satt Gabriel Skagestad (Stavanger), som hadde vært hovedlærer ved MFs praktikum før krigen, og James Maroni (Agder), tidligere formann i MFs forstanderskap (1926–1934). Sammen med Det teologiske fakultet ble MF en viktig teologisk støtte for biskopene og Den midlertidige kirkeledelse.¹¹

5.3 Det statskirkelige regime fra før okkupasjonen reetableres

For den norske statsledelsen som kom hjem fra sitt eksil etter freden i 1945, hadde ikke *Kirkens Grunn* noen rettskraft. Bekjennelsen var et rent tidsbetinget (kirke)politisk dokument som ikke kunne inngå i Den norske kirkes bekjennelsesgrunnlag. Fravær av de konvensjonelle statsmakter på norsk territorium hadde gitt et stats- og kirkerettslig vakuum som hadde gjort *Kirkens Grunn* og Den norske kirkes organisering som en slags fri folkekirke mulig. I 1945 havnet *Kirkens Grunn* med ett i et stats- og kirkerettslig tomrom, for ved okkupasjonens slutt og kongens og regjeringens hjemkomst var den gamle kirkelige orden igjen på plass. Og de statskirkelige myndigheter vokter seg vel for å gi *Kirkens Grunn* den minste skygge av politisk-rettslig legalitet. Den oppfatning av kirke og stat som kom frem i dette dokumentet, hørte ikke hjemme i moderne norsk statsrett.¹² Landssvikoppjøret med NS-prestene ble ført for rent verdslig rett, og de ble

8 Austad (2005:167–169).

9 Austad (2005: 222–224).

10 Ingolf Boge, Gustav Eide, Isak Hoel, Cay Kristiansen, John Lian, Trygve Thomassen, Arne Thu, Tomas Per Trægde og Georg Østensen.

11 «D.M.K.», LK 1945:27; Austad (2005:181–188).

dømt etter alminnelige verdslige lover.¹³ I 1945 vendte Den norske kirke friksjonsfritt tilbake til den gamle statskirkeordningen.¹⁴ Styret av kirken og den kirkelige forvaltning forble en statsfunksjon som før. Kirkekampen under andre verdenskrig var på vei til å bli redusert til en erfaring som vel kunne holde et kirkelig frihetsideal levende, men vanskelig kunne tjene som ideologisk grunnlag for vern mot etterkrigstidens moderne stat.

Mens Hallesby ble en av kirkekampens helter, led Vold en helt annen skjebne. Da Kristent Samråd ble dannet, uttrykte Vold sterke motforestillinger. At Hallesby nå kunne opptre sammen med Berggrav, måtte fortone seg merkelig på bakgrunn det som hadde skjedd tre år før, da Berggrav ble biskop i Oslo.¹⁵ Under okkupasjonen ble Vold stående utenfor de kretser som ledet Den norske kirke i striden med den nasjonalsosialistiske staten. Han var syk og nedbrutt. Hva verre var, av dem som førte an i kirkekampen, ble det satt ut falske rykter om ham. Etter 1945 kom de også på trykk. Vold reiste mortifikasjonssak mot Eivind Berggrav ved Oslo byrett og vant, men Vold ble likevel en taper. Hans store reformprosjekt hadde ikke latt seg realisere. At han kom på kant med både Hallesby og Berggrav, gjorde at han måtte gå under, men han forble tro mot sin visjon til det siste.¹⁶ Vold gikk av som professor i 1945, døde i 1948 og ligger gravlagt i Danmark.¹⁷

Hvilken status skulle *Kirkens Grunn* ha i og for Den norske kirke? Spørsmålet ble debattert i etterkrigstiden.¹⁸ Leiv Aalen (1906–1983) var blitt tilsatt som adjunktstipendiat i systematisk teologi ved MF i 1937, og han skrev allerede i 1944 at *Kirkens Grunn* var «[...] et kirkepolitisk dokument», der den lutherske bekjennelse ble anvendt i en konkret situasjon, men at det ikke var noen kirkelig bekjennelse i egentlig forstand. Tilslutning til *Kirkens Grunn* var ikke noe vitnesbyrd om troskap mot Skrift og bekjennelse.¹⁹ Denne vurderingen brakte Leiv Aalen i unåde i patriotiske prestekretser, som trakk i tvil hans lojalitet til *Kirkens Grunn*.²⁰ Det var en misforståelse han måtte oppklare.²¹

12 Oftestad (1998:223f).

13 Oftestad (1997).

14 Den midlertidige kirkeledelse fikk bare i oppgave å forberede rettsoppjøret med NS-prestene.

15 Vold redegjorde for sitt syn på disse konflikter i Vold (1949) (Oftestad 1983:157f).

16 I 1945 offentliggjorde Vold for siste gang et program for kirkereform. (Vold 1945).

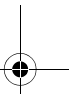
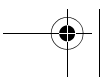
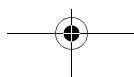
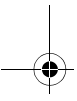
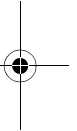
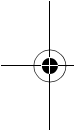
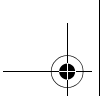
17 Volds danskfødte hustru fikk ham gravlagt i Danmark. En norsk prest som da var i landet, la ned blomster på kisten fra MF og venner i Norge. I *Lys og Liv* sto et avmålt minneord (LoL 7-8/1948:16–17).

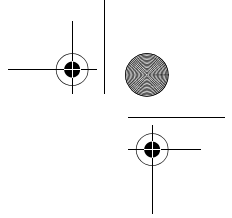
18 Austad (1974:222–230).

19 Aalen (1944).

20 Så sent som i 1947 nevner Alex Johnson i et brev til Leiv Aalen at denne ved en anledning hadde kritisert embetsnedleggelsen i 1942. Det var uluthersk å gå fra ord til handling – man skulle ha nøyd seg med ordets våpen. (Brev fra Alex Johnson til Leiv Aalen 8.3.1947. Leiv Aalens privatarkiv. MF-arkivene).

21 I brev til biskop H. Hille våren 1945 avviser Aalen at hans artikler om Tyskland i *Dagen* 1938 hadde betydning for hans holdning under okkupasjonen. Han peker på at han allerede i juli 1940 var blant initiativtakerne til det bønneopprop som senere kom, undertegnet bl.a. av biskop Eivind Berggrav. MFs erklæring om ungdomstjenesten ble forfattet hovedsakelig av ham. Han ble ordinert av Berggrav i 1941 og hadde gjort «[...] aktiv prestetjeneste på vår kirkes side». Hans tilslutning til *Kirkens Grunn* kunne man ikke dra i tvil (Brev fra Leiv Aalen til biskop H. Hille april 1945, Elfrid Øiestads privatarkiv, MF-arkivene).





1945–1968 (kap. 6–7)

6. Kirkelig samling som ble avløst av lærekonflikt

6.1 Etterkrigstidens optimisme

Troen på at den folkelige enheten fra okkupasjonstiden skulle vare ved ut over i etterkrigstiden, var sterk i 1945. De ideologiske, sosiale og kulturelle konfliktene fra mellomkrigstiden syntes overvunnet og begravd.¹ Nå gjaldt det å stå sammen i gjenreisningen av Norge. Slik var stemningen også i kirkelivet. Motsetningene mellom liberal og konservativ teologi, konfliktene om kirkesynet, mellom kirke og organisasjoner syntes å ha blitt historie. Mange innen kirken så for seg en epokegjørende mulighet til å forme Norges fremtid etisk og religiøst. Det hadde vært en sterk religiøs interesse i folket under okkupasjonen, og kirken hadde stått i front i kampen mot nazismen. Tiltak planlagt under okkupasjonen, begynte etter hvert å bli realisert. En ny kristen dagsavis, *Vårt Land*, begynte å komme ut i hovedstaden i 1945, og ved stortingsvalget samme høst slo Kristelig Folkeparti igjennom som et landsdekkende parti. Kristent kulturarbeid fikk en ny giv. Kirkeakademiene ble startet, og i 1948 ble Institutt for kristen oppseding etablert. Kirkekampen hadde skapt en ny kirkebevissthet, for krigsårene hadde vist at embete, ordinasjon og bekjennelse hadde betydning. Man hadde håp om reform av kirkeordningen, siden det var gitt vage løfter om det fra politisk hold.² I 1945 ble det nedsatt en offentlig kommisjon – Kirkeordningsnemnda – med Eivind Berggrav som formann og med Hallesby blant medlemmene.³

MF hadde forandret norsk kirkeliv. Alt før okkupasjonen var dette åpenbart. Teologer og prester fra MF – som det ble stadig flere av – hadde et tillitsfullt forhold til den aktive, troende menighet. Blant kristenfolket var det vokst frem en dypere «[...] forståelse for menigheten, for prestens gjerning, for menighetens gudstjeneste, organisasjon og arbeide, og [...] forholdet

1 *Vår kulturs fremtid. Et brev til den norske regjering* («Kulturbrevet»), utarbeidet under okkupasjonen av en rekke kulturpersonligheter fra forskjellige fløyer i samfunnet og oversendt regjeringen høsten 1945 (Oftestad 1995).

2 Fellesprogrammet (Eriksen and Lundestad 1972:33f).

3 Oftestad (1998:234–237).

mellom kirken og de frivillige kristelige sammenslutninger [var] blitt hjerteligere». Dette skyldtes ikke minst fakultetets innsats, skrev LK allerede ved fakultetets trettiårsjubileum i 1938.⁴ Kirkekampen hadde endret den kirkelige situasjonen ytterligere. Den kirkelige og teologiske konflikten, som hadde gjort MF nødvendig og mulig ved begynnelsen av 1900-tallet, og som på flere vis hadde vart ved til et stykke ut i mellomkrigstiden, var nå omtrent forsvunnet. Ved MF måtte man derfor reflektere over den nye kirkelige situasjonen. Fakultetet var ikke statskirkenes egen presteskole, men en fri og privat institusjon for presteutdanning. Derfor måtte man nå legitimere og motivere sin virksomhet overfor kirke og folk. Fra en side sett var den dominerende rolle MF spilte som utdanningssted for presteskapet, legitimering god nok. Men institusjonen hadde en tradisjon som rommet kamp og konflikt. Var det ikke lenger grunnlag for å føre denne tradisjonen videre? Den optimistiske og harmoniserende atmosfæren som rådde de første etterkrigsårene, gjorde det vanskelig. MF var en institusjonalisering av en kirkelig konflikt som nå syntes å ha forsvunnet. Var tiden kommet for at man også ved MF la konflikthistorien bak seg? Ett og annet kunne tyde på det.

I 1948 kunne Kirkeordningsnemnda legge frem sin innstilling.⁵ I sin høringsuttalelse til departementet uttalte lærerrådet (LR) ved MF at man i det store og hele støttet forslaget fra nemnda. Den demokratisering og desentralisering som kom til uttrykk ved innføring av menighetsmøte (1873), menighetsråd (1920) og bispedømmeråd (1933), var nå planlagt ført videre til også å omfatte de høyere og sentrale organene i kirken. Men på ett punkt hadde LR en merknad: De påtenkte organene – domkapittel og kirkeråd – måtte ikke skygge for menighetsrådet.⁶ I 1948 var kirkereform (igjen) blitt en sak i og for kirken. MF stilte seg åpen for og støttet reformtanken. I dette kunne det ligge opptakt til en nyorientering.

6.2 Den vanskelige suksessen

Av de fire som utgjorde MFs første lærerkollegium (Sig.V. Odland, Peter Hognestad, Edv. Sverdrup og O. Hallesby), var Hallesby den eneste som var i tjeneste etter 1945. Til den første generasjon av lærere kan vi også regne Olaf Moe, Karl Vold og D. A. Frøvig. Sistnevnte hadde fylt 70 år i 1940. Vold var fem år yngre, og Moe ble 70 år i 1946. Hallesby ville fylle 70 i 1949. Fakultetet sto med andre ord overfor en omfattende personutskifting. Størst interesse knyttet det seg til spørsmålet om hvem som skulle bli Hallesbys etterfølger. Hallesby hadde tegnet fakultetets profil i offentligheten skarpt og klart gjennom mange år, og han hadde formet kull etter kull av MF-prester. For mange var han garantien for at fakultetet forble tro mot Skriften og holdt fast ved den lavkirkelige vekkelseskristendommen. For mange prester og lekfolk var han «[...] høvdingen med gullhjelm i den norske kirke»,⁷

⁴ Indrebø (1938).

⁵ *Innstilling til lov om Den norske kirkes ordning* (1948).

⁶ *Uttalelse fra Lærerrådet ved MF 14.sept. 1948 til Innstilling til lov om Den norske kirkes ordning*, (Kirkedepartementets arkiv 05 231 D 17.9.1948).

⁷ Tvetter (1949). Til samme sjanger hører boken: *Ole Hallesby. En høvding i Guds rike* (1962).

men i den yngre generasjon av MF-teologer, og særlig blant dem som hadde valgt å gå inn i teologisk vitenskapelig arbeid, var det ikke Hallesbys teologi man førte videre.

Når fakultetet rekrutterte nye lærere, måtte det legges vekt på den *vitenskapelige kompetansen*. Det var en av forutsetningene for tildelingen av den offentlige eksamensretten i 1913. Det var også viktig at nye lærere videreførte fakultetets *teologiske og kirkelige tradisjon*. Ansettelsene var unndratt de krav til prosedyre som gjaldt ved Universitetet, MF kunne fritt kalle sine ansatte ut fra (kirkelige og kirkepolitiske) kriterier som det selv la til grunn.

MF var ikke statskirkelig, men ut fra fakultetets formål var solidaritet med Den norske kirke, dens prester og menigheter, selvsagt. Man kunne ikke gi konsesjoner til antiklerikale holdninger eller stå den radikale «ukirkelighet» for nær. Fakultetet var helt og holdent avhengig av økonomiske støtte fra lekfolket. En lærer måtte derfor ha *tillit* blant vennene av fakultetet. Stor innflytelse over hvem som skulle nyte en slik tillit, hadde ledelsessjiktet i de store kristelige organisasjonene. Hallesby var både MF-lærer og indremisjonsleder, noe som gav en unik fakultetspolitisk posisjon.

Styret kalte og ansatte lærerne, men det var lærerkollegiet gjennom sin innstillingsrett som hadde hånd om rekrutteringen. Grunnreglene gav forstanderskapet og styret stor myndighet. Professorene hadde samtidig den forståelse av seg selv at det likevel var lærerkollegiet som skulle ha den avgjørende styringen av fakultetets teologiske utvikling. Professoratene ved MF ble etter hvert som i den tyske universitetsverdenen omtalt som *lærerstoler*. Det gav autoritativ tyngde og betydelig prestisje så vel faglig som kirkelig til den enkelte professor. På den måten ble suksessjonsspørsmålet sterkt fokusert: Hvem skulle overta den aktuelle lærestolen ved ledighet?

Kallet til en stilling ved MF bekreftet at man foruten den faglige kompetansen også hadde den rette «kirkelige kompetanse» til å føre MF-tradisjonen videre. Læreransettelse ble *lærer-suksesjon*. Avskjeder og nyansettelser gav fakultetet mulighet til å markere hva som var innholdet i dets tradisjon, og å åpne for nyorientering. I og ved kallelsen eksponerte fakultetet sin læreidentitet og dermed sin selvoppfatning.

Å finne etterfølgere til Olaf Moe og D. A. Frøvig bød ikke på problemer. I 1942 var Sverre Aalen (1909–1980) blitt adjunktstipendiat i NT, i 1952 ble han dosent i samme fag.⁸ Fakultet hadde også en annen nytestamentler, Torbjørn Osnes (1916–1963), som ble dosent i 1945.⁹ Etter å ha vært lærer i GT siden 1939, ble I. P. Seierstad (1901–1887) dosent i 1946 og professor to år senere. Her var det ingen overraskelser. Disse hadde for lengst dokumentert at MF var et naturlig arbeidssted for dem. Verre var det å finne en lærer i tros- og sedelære (dogmatikk og etikk) etter O. Hallesby. Hans pietistiske erfaringsteologi hadde umiskjennelig gårdsdagens kjennetegn. Mellomkrigstiden hadde ved sitt oppbrudd fra den liberale kulturprotestantisme skapt en ny teologisk situasjon. «De frommes fellesskap» var ikke lenger kirkens vesen, og dens trosliv ikke lenger teologiens tema. Avgjørende var kirkens objektive kjennertegn: forkynnelsen av Ordet, bekjennelsen, sakramentene og embetet. Guds selvbearbeidelse i Kristus, slik den var bevitnet i Skriften, var blitt løftet frem som teologiens rette utgangspunkt og egentlige «sak». Dogmatikkens oppgave var å utvikle og kritisk tilrettelegge kirkens lære, slik den på fundamentalt vis møtte oss i det trinitariske dogmet.

8 Sverre Aalen ble professor i NT 1955, gikk av i 1979.

9 Torbjørn Osnes gikk av med pensjon i 1961 pga. sykdom.

Verken Hallesby eller andre professorer ved MF var kongeniale med dette teologiske oppbruddet. Det gjorde valget av ny dogmatiker meget vanskelig. Ville MF åpne for en radikal nyorientering av sin dogmatikk? Flere begavede teologer utdannet fra MF hadde mottatt sterke impulser fra den dialektiske teologi (Karl Barth og Emil Brunner), fra mellomkrigstidens lutherrenessanse og strenge lutherske konfesjonalisme. I 1938 kunne Olaf Moe konstatere en sterk bevegelse mot høyre blant yngre MF-teologer. Selv Hallesbys konservative, men pietistiske erfaringsteologi tok man avstand fra. All vekt ble lagt på Guds ord i Skriften som suveren autoritet for kirke og teologi. Ingen førte Hallesbys erfaringsteologi videre – verken Carl Fr. Wisløff (1908–2005), Johannes Smemo eller Leiv Aalen.¹⁰ Det gjorde heller ikke Olav Valen-Sendstad (1904–1963) eller Reidar Hauge (1903–1967), begge utdannet ved MF.

Reidar Hauge var alt i 1930 blitt ansatt som lærer i systematisk teologi ved Misjonsskolen i Stavanger. Senere ble han i 1953 professor i systematisk teologi ved Det teologiske fakultet. Olav Valen-Sendstad hadde etter hvert opparbeidet seg en sterk posisjon i kirken, ikke minst ved sitt populærteologiske og oppbyggelige forfatterskap. Under kirkekampen hadde han vært en av nøkkelpersonene bak *Kirkens Grunn*. Men hans forhold til MF og særlig O. Hallesby var heller spent. Johs. Smemo, som var hovedlærer ved fakultetets praktikum, hadde valgt den geistlige løpebanen og ble i 1946 biskop i Kristiansand. Carl Fr. Wisløff hadde tidlig gått inn i praktisk kirkelig arbeid og var i 1945 sokneprest i Birkenes, Vest-Agder. I 1947 ble han kalt til rektor ved fakultetets praktikum etter Johs. Smemo.

Outsideren blant de yngre og faglig skolerte MF-teologene, John Nome (1904–1980), hadde allerede i mellomkrigstiden fjernet seg fra fakultetet. Det var de kulturfilosofiske og historiefilosofiske spørsmål utløst av moderniteten som opptok ham. Han var blitt dr.philos. i 1938 på en avhandling om Georg Simmel, en i Norge ukjent, men i idéhistorien betydelig tysk kultursosiolog og filosof fra begynnelsen av 1900-tallet som hadde arbeidet intenst med modernitetens egenart og problem.¹¹ Da Nome søkte professoratet i filosofi ved Oslo universitet, ble han forbigått av Arne Næss (1912–). Men kort før okkupasjonen ble Nome ansatt som lærer i kirkehistorie og systematisk teologi ved Misjonsskolen i Stavanger. I 1945 ble han en av redaktørene i den nye kristelige dagsavisen *Vårt Land*, og først noen år senere, i 1951, ble han kalt til MF for å bli professor i etikk og religionsfilosofi. Samme år hadde han også tatt sin teologiske doktorgrad med et arbeid om Ernst Troeltsch.¹² Ved fakultetet hadde man dessuten en adjunktstipendiat som tidlig hadde vist sin faglige kapasitet, og som student hadde forlatt Universitetets teologiske fakultet og begynt ved MF, kort og godt fordi han hadde gjennomlevde en dyptgripende teologisk omvendelse. Leiv Aalen ble i 1945 ansatt som dosent i systematisk teologi.¹³

Under sine studieopphold i Tyskland på 1930-tallet hadde Leiv Aalen mottatt sterke inntrykk fra den strengt konfesjonelle lutherske teologen Hermann Sasse (1895–1976) i Erlan-

10 Moe (1938). Moe pekte på diskusjonen mellom I. P. Seierstad og Carl Fr. Wisløff i *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 1937–38, der Wisløff ifølge Moe hevdet «[...] verbalinspirasjonen i gammel-dogmatisk forstand» (Wisløff 1937; Wisløff 1938). Han viste også til Leiv Aalen (1938A), anmeldt av Moe (*Tidsskrift for Teologi og Kirke* 9/1 1938 250–254) og en usignert artikkel som etter alt å dømme var skrevet av Johannes Smemo (Smemo 1938B).

11 Nome (1937). Året etter utga han enda et arbeid om Ernst Simmel (Nome 1938).

12 Nome (1950).

13 Først i 1955, etter at han var blitt dr.theol. i 1953, ble Leiv Aalen professor i dogmatikk.

gen.¹⁴ Det førte ikke bare til at han inntok en klar front mot katolisisme og tradisjonell reformert protestantisme, men til markering av avstand til alle former for nyprotestantisme. Det var ikke bare den liberale teologien som var nyprotestantisk, men også 1800-tallets konservative retninger, bl.a. erfaringsteologien fra Erlangen, som både Gisle Johnson og O. Halle-sby hadde sluttet seg til. For Aalen var ikke –som for Hallesby – den (pietistisk) gyldige omvendelsen og den tro den frembrakte, utgangspunktet og kilden for den teologiske erkjen-nelsen. Et slikt paradigme lå ham ikke bare fjernt, han så det som en trussel mot sann luth-erdom, fordi man fornektet den vekt lutherdommen opprinnelig hadde lagt på dåpen som det eneste gjenfødellesmiddel, og på dogmatikken som skriftutlegning veiledet av kirkens bekjennelse. Det var den evangelisk-lutherske «barnelærdom» Aalen ville gjenreise, både blant kommende prester og i lekfolket. De moderne vekkelser av pietistisk, nyevangelisk og metodistisk opphav hadde vært på den lutherske arven i det norske kirkefolk.¹⁵ Han rustet seg for denne oppgaven med å analysere radikalpietisten grev Zinzendorfs teologi.¹⁶

Man trengte ikke nevneverdig teologisk og kirkelig gangsyn for å se at Aalens strenge luth-erdom måtte virke som en provokasjon i datidens norske kristenliv. Han sto ikke bare for en fundamental kritikk av den dominerende teologiske tradisjon ved fakultetet. I hans teologi lå også muligheten for et brudd med fakultetets tradisjonelle forståelse av sin kirkelige forankring. I Aalens kirkesyn var rett lære, embete og sakrament det kirkelige konstituerende. Det gav en *føromoderne* oppfatning av Den norske kirke. MF var på sin side vokst frem av og forankret i en *moderne* stats- og folkekirke, der menneskers valg og vilje til å danne kirkelig felleskap var like viktig, og ofte viktigere enn de objektive ekklesiologiske kjennetegn. De kir-kesyn som til nå hadde hatt plass ved MF, var alle moderne i sine forutsetninger og i sin struk-tur. Innen norsk konservativ teologi var på den annen side kirkesynet nærmest som et adia-foron å regne. Bare høykirkelige og katoliserende kirkesyn var suspekter, først og fremst fordi de gjorde den frie lekmannsprekenen kirkelig sett illegitim og hadde en videre oppfatning av skriftens autoritet enn den reduksjonistiske lutherdom. For Leiv Aalen var læren om kirken så langt fra noe adiaforon.

Å ansette Leiv Aalen var ut fra et kirkelig og kirkepolitisk synspunkt dristig. I første omgang var det Aalens «sakramentalistiske» dåpssyn som skapte uro. Det var blitt godt kjent gjennom hans populære bok *Dåpen og Barnet*.¹⁷ Våren 1946 ble han skarpt angrepet av Olav Valen-Sendstad, som hadde en høy stjerne ikke bare hos det lavkirkelige, radikalpietistiske lekfolk på Vestlandet, men også ellers i kirken. Men Valen-Sendstads angrep på Aalen for katolske innslag («kryptoromanisme») i dåpslæren rammet også Gisle Johnson og O. Halle-sby.¹⁸ Uroen omkring Aalens dåpslære ble ytterligere forsterket ut over høsten 1946, da Aalen bl.a. skrev om «[...] Vekkelser som ikke kommer».¹⁹ Der hevdet han at den pietistiske

14 Se http://en.wikipedia.org/wiki/Hermann_Sasse (lest 28.4.2008). I 1937 utgav Aalen en norsk oversettelse av Herman Sasses bok *Was heisst lutherisch?* (1936).

15 Hegstad (1993); Austad (2008).

16 Aalen (1952).

17 Aalen (1945). Vold ga den rosende omtale i LoL 4/1946:6. Det samme gjorde Moe i *Vårt Land* 26.3.1946 og *Dagen* 27.3.1946.

18 Debatten mellom Olav Valen-Sendstad og Leiv Aalen ble hovedsakelig ført i *Dagen* fra januar til juni 1946. *Dagen* 1946, 8.–10.1., 5.2., 2.4., 8.4., 17.4., 20.4., 29.4., 9.5., 11.5., 8.6., 11.6.

19 *Dagen* 1946, 20.9., 21.9., 24.9..

konventikkelkristendommen i de frivillige organisasjonene ikke tok på alvor at folket var døpt, men så på de frafalne døpte som «hedninger». Dessuten hadde det pietistiske lekfolket sett på vennsamfunnet som den egentlige menighet, mens kirkens nådemiddelforvaltning og samlingen om den ble betraktet som kirkelig sekundær. Under Indremisjonsselskapets Arbeidermøte i desember 1946,²⁰ der Aalen holdt foredrag, ble en del mistolkninger brakt ut av verden. Situasjonen var likevel så opphetet at Hallesby måtte gå offentlig ut og stille seg bak den nyansatte lærerens dåpssyn: Aalens lære var i pakt med kirkens bekjennelse og fakultetets lære om Ordet og dåpen.²¹ Hos noen vakte det undring at Hallesby gav Aalen en slik ryggdekning.²² Fra én side sett var det likevel naturlig, siden en åpen lærekonflikt ved MF i et slikt spørsmål ville ha fått uoverskuelige destruktive virkninger. Men Hallesbys holdning kan også ha hatt en saklig teologisk motivering. Han hadde gjennomgått en teologisk utvikling i modne år som hadde gjort ham mer kirkelig og mer bevisst om dåpens avgjørende åndelige betydning.²³ Når han beskyttet Aalen, var det ikke rent fakultetspolitisk begrunnet. Det hindret selvsagt ikke at det fortsatt var en tydelig avstand mellom Hallesby og Aalen i synet på dåpen og omvendelsen.²⁴

Hos det radikale lekfolk og lederskapet i Det Vestlandske Indremisjonsforbund og Norsk Luthersk Misjonssamband var mistilliten til Aalen og dermed MF kommet for å bli.²⁵ Med sitt dåpssyn hadde han rammet vekkelseskristendommen i selve hjerteroten: Han syntes å svekke vekkelsens krav om gjenfødelse og nytt liv hos de frafalne og vantro i folkekirken. Å gjøre dåpen konstituerende for kristenstanden medførte at Ordet ikke ble det egentlige nådemiddel, noe som var en avgjørende forutsetning for den leke vekkelsesforkynnelsen. I Aalens syn lå også en ekklesiologisk konsekvens: Den kirkelige nådemiddelforvaltning av Ord og sakrament ble primær i forhold til forkynnelsen på bedehuset. Aalen må ha følt det kirkepolitiske presset.²⁶ Man kan se at han ønsket å legitimere seg overfor fakultetets venner ute i menighetene.²⁷

Selv om Hallesby gav sine garantier, var det uro omkring Leiv Aalen og hans teologi. Hallesby hadde heller ikke den samme posisjon blant det jevne lekfolk som før. Han hadde gått med i den offentlige Kirkeordningsnemnda, der Berggrav var formann, og han sto bak dens

20 Samling for emissærer og bibelskolelærere i Selskapet for oppbyggelse og drøfting av spørsmål av kirkelig-teologisk art og av arbeidet i organisasjonen.

21 Hallesby i *Dagen* 30.10.1946, gjenoptrykt i FFoR 17.11.1946; FFoR nr. 2, 12.1.1947; Aalen (1947).

22 Lederartikler i *Dagen* 10.1.1947 og 6.3.1947.

23 Hallesby (1938:371, 375–378, 419–436); Austad (2008).

24 Austad (2008).

25 Hovedstyret i Norsk luthersk misjonssamband uttalte at Aalen står for en «[...] sakramentalisme [...] som det kristne lekfolk har tatt kampen opp mot. Hovedstyret finner derfor å måtte ta avstand fra Aalens skrift [*Dåpen og barnet*, forf. anm.] som på viktige punkter [...] kommer i strid med Guds ord og vår barnelærdom [...]» (*Utsyn* 4/1947). I *Sambaandet* (organ for Det Vestlandske Indremisjonsforbund) tok redaktøren G. Ballestad skarpt avstand fra Aalen og gjorde gjeldende at Ordet var det egentlige nådemiddel (*Sambaandet* 10/1947).

26 Selv var Leiv Aalen sikker på at han aldri var blitt ansatt ved Menighetsfakultetet dersom striden med Olav Valen-Sendstad var kommet et halvt år tidligere (meddelt forf. i samtale med Leiv Aalen).

27 Aalen (1946); Aalen (1948).

forslag om organisering av statskirken til en rådskirke i et friere forhold til staten. Hans kirkepolitiske engasjement møtte skepsis i indremisjonen, særlig blant leke ansatte og tillitsmenn i foreningene.²⁸ Var den frie lekmannsbevegelsen i ferd med å miste sin betydning også for Hallesby? Hadde hans elitistiske prioritering av de troende akademiker og MF-prestene fremfor lekfolk lavere på den sosiale rangstigen svekket hans posisjon?

I 1948 feiret MF sitt 40-årsjubileum. Institusjonens fremtidige linje ble naturlig nok et sentralt tema. Det man nå særlig fryktet, var det man kalte «høykirkeligheten».²⁹ Påvirkning fra den svenske «högkyrkligheten» var merkbar i norsk kirkeliv i etterkrigsårene. Den svenske biskop Bo Giertz' bøker *Kyrkofromhet* og *Kristi kyrka* ble ivrig lest. Begrepet høykirkelig fikk sjelden noen presis bestemmelse, men det var velegnet i den kirkelige debatten på grunn av sine negative konnotasjoner. Den høykirkelige presten var seg sitt embete bevisst, derfor i bunn og grunn selvbevisst, og skeptisk til den organiserte lekmannsvirksomheten. Han var katoliserende, sakramentalistisk og ritualistisk, Høykirkelige prester hadde for eksempel den skikken å gjøre reverens for alteret og løfte nattverdkalken med begge hender.

I sin tale ved jubileet i 1948 la Hallesby frem sitt *åndelige testamente*. Han rettet en rekke formaninger til den lærergenerasjon som var i ferd med å overta ved MF:

«Svikt aldri Korsets teologi. [...] Svikt aldri omvendelsens hårde og anstøtelige tale. [...] Svikt aldri det program som ligger i vårt navn: Menighetsfakultetet. [...] Svikt aldri Menighetsfakultetets forsvarslinje [overfor den liberale teologi]. Svikt heller ikke den lav-kirkelige linje som Menighetsfakultetet har fulgt fra starten til i dag og som endog har fått uttrykk i våre grunnregler [...].³⁰ Den kirkelighet, som ikke har syn og bruk for det frivillige kristelige arbeid i menighetene, har ingen hjemstavnrett ved Menighetsfakultetet [...].»³¹

Gjennom en mannsalder hadde Hallesby vært den mest betydelige personligheten ved fakultetet. For det lekfolk som støttet MF, var han den avgjørende identifikasjonsfiguren. Helt siden 1923 hadde han vært Indremisjonsselskapets formann. Det var fra Hallesby MF-prestene i bygd og by hadde mottatt de sterkeste åndelige impulser. Han hadde mer enn noen annen ved institusjonen formet deres kirkelige og teologiske profil. De hadde nok tilpasset seg den folkekirkelige hverdag, blitt litt rundere og mer inkluderende, men impulsene fra Hallesby var så visst ikke utvisket. Nå utøvde Hallesby sin definisjonsmakt ved å formulere korthugne slagord, og slik meisle ut den fremtidslinjen han ville fakultetet skulle følge. For den generasjon som overtok, ville bevisste og åpenbare avvik fra denne linjen være vanskelig. For de fleste var det dessuten utenkelig. Det kunne likevel ikke skyves under en stol at det var vokst frem en teologgenerasjon som sto langt fra Hallesbys erfaringsteologi. Hallesby kjente atskillig frykt for fakultetets fremtid.³² Hans testamente var et forsøk på å vise at etter-

28 Rudvin (1970:408–410); Norborg (1979:221f).

29 I et av jubileumsforedragene var Gunnar Dehli, tidligere forstander ved Bibelskolen i Staffeldstgate 4, bekymret for «[...] høykirkelighet, som er fremmed for norsk vekkelsesliv og norsk folkeklynne» (LoL 1/1949:6).

30 Hallesby siktet til § 6 der det slås fast at fakultetet skal gi studentene forståelse for det kristelige arbeidet ute blant folket.

31 LoL 9–10/1948:8.

32 LoL 8–9/1948:8; Norborg (1979:217f).

krigstidens vilje til harmoni slett ikke hadde gjort MF overflødig. De gamle konfliktlinjene i norsk kirkeliv var ikke visket ut. Noen opplevde en såkalt stridskonservativ motivering for fakultetet som antikvert, og det var en slik holdning og en slik mentalitet Hallesby ville sette på plass. I 1952 avsluttet han sin tjeneste ved fakultetet.

Kort etter freden i 1945 og ikke minst ved 40-årsjubileet i 1948 kom det også andre mer og mindre representative meningsytringer om fakultetets fremtidslinje. De gamle paradigmer var på plass, men de ble tilpasset en ny tid: Den liberale teologi var slett ikke død, men levde videre i nye gevanter. MF hadde med rette gjort presteutdannelsen til menighetens egen sak. Dette menighetsansvar var nå mer aktuelt enn noensinne. I en fri folkekirke måtte MF bli den sentrale teologiske utdanningsinstitusjonen. Ved jubileet i 1948 fremholdt Olaf Moe styrken ved å

«ha et teologisk fakultet som er opprettet av og bæres av selve kirkefolket. Det er langt mer sikret mot de teologiske konjunktursvingninger som et universitetsfakultet gjerne er underkastet, og er et levende uttrykk for kirkens eget ansvar for presteutdannelsen[...].»³³

Fakultetet ville fastholde sin tradisjonelle selvforståelse også i den kirkelige situasjon som avtegnet seg de første etterkrigsårene.³⁴ Den skarpe kirkelige striden som «de to utganger» fra 1953, syntes i første omgang å bekrefte MFs grunnleggende og opprinnelige misjon: å stå frem som forsvarer av statskirkens evangelisk-lutherske lære.

6.3 Demokratiets kirkeregimente og Den norske kirkes læreidentitet

6.3.1 Helvete gjennom NRK

22. januar 1953 holdt O. Hallesbys sin såkalte «helvetespreken» i Storsalen i Oslo. Gjennom NRK ble den overført til de tusen hjem.³⁵ I de lune stuer gjorde det voldsomt inntrykk da Hallesby advarte den ufrelste mot evige fortapelse. Hvordan kunne man rolig legge seg om kvelden, når man risikerte å våkne i helvetet? Dette var ikke ukjente toner for dem som satt under prekestolen på bedehuset. Nå gikk budskapet ut til alt folket. Dette ble opptakten til en kirkelig strid som kom til å omfatte langt mer enn Skriftens og bekjennelsens lære om «de to utganger» (CA XVII). Ved sin indre logikk aktualiserte den også spørsmålet om læreforpliktelsen i statskirken og til sist også Kongens kirkestyre. Reaksjonene på Hallesbys ord om

33 LoL 7-8/1948: 4.

34 Olaf Moe skrev i 1945: «Vi skal [...] takke Gud fordi det er blitt mer samling i vår kirke og ikke grave opp gamle stridsøkser. Men vi kan ikke lukke våre øyne for at samlingen til dels mer har vært av nasjonalt betonet borgfred enn en positiv samling om Skrift og bekjennelse. Og der vil nok fremdeles trenges et våkent teologisk vakthold i vår kirke om Guds ord og Luthers lære, slik som M.F. har satt seg til oppgave å holde.» (LoL 3-4/1945:4). Andreas Seierstad understreket kampen mot den liberale teologi og fordelen ved fakultetets kallsfrihet, og dessuten avgrensingen mot amerikansk frireligjøsitet og katoliserende tendenser i tiden (Seierstad 1947).

35 Hallesbys radiotale 22.2.1953; Hansen (2001:403-406).

fortapelsens mulighet lot ikke vente på seg, og de var mange og sterke. Man må tilbake til 1933 for å finne en tilsvarende strid. Også den gang hadde Hallesby brakt sinnene i kok da han i *Aftenposten* løftet frem kirkens lære om frelse og fortapelse.³⁶

Biskop Kristian Schjelderup, som reagerte sterkt på Hallesbys tale, uttalte at «[...] læren om evig helvetesstraff ikke hørte hjemme i kjærlighetens religion». Den er verken av «[...] jødisk eller kristen opprinnelse, men kommet inn i kristendommen utenfra, antakelig fra Persia». En lære «[...] om et evig helvete har Jesus sikkert aldri tilsiktet».³⁷ Uttalelsen vakte naturlig nok sterke negative reaksjoner blant det kirkelig aktive lekfolket, hos mange prester og i lederskapet innen det kirkelig frivillige arbeid. Jesus hadde forkynt livets «to utganger», og muligheten for evig fortapelse var en del av den kirkelæren (CA XVII) som embetsmenn i Den norske kirke var rettslig forpliktet på.

Under den videre debatt trakk Schjelderup seg tilbake i god orden og gjorde det klart at også han regnet med «to utganger», fordi Jesus selv «[...] stiller klart opp de to muligheter: Frelse eller fortapelse. Den som ikke vil ta imot frelsen, lukker seg selv ute fra Gud. Gud vil ikke tvinge noen». Å klargjøre nærmere hva fortapelsen gikk ut på, kunne han ikke.³⁸ Hallesby hadde nå tatt avskjed fra MF, men både han og fakultetets rektor ved praktikum, Carl Fr. Wisløff, engasjerte seg sterkt i debatten med og om Schjelderup utover etter vinteren 1953. De satte alvorlige spørsmålsteget ved biskop Schjelderups lojalitet mot de kirkelige lærenormene.³⁹

Hallesbys påvirkningskraft kunne ikke Schjelderup undervurdere. Han må ha sett for seg at en tillitskrise kunne være på vei – ødeleggende for hans forhold til prester og lokalmenheter i hans bispedømme. Han kunne komme en slik utvikling i forkjøpet ved å anmode den statlige kirkeledelsen (departement og Konge) om å vurdere om han med sine ytringer vedrørende læren om den evige fortapelse hadde satt seg ut over sine rettsplikter som biskop. I pakt med vanlig prosedyre ble saken oversendt de kirkelige høringsinstanser: biskopene og de to teologiske fakultetene.⁴⁰ Dessuten satte kirkestyret professor i statsrett, Frede Castberg, til å utrede de konstitusjonelle spørsmålene som lå i forlengelsen av læresaken.⁴¹ Schjelderup-saken gikk snart ut over de læremessige og kirkerettslige rammer og fikk raskt kirke- og kulturpolitiske dimensjoner.

Flere av høringsinstansene fant det vanskelig å vurdere om Schjelderup var lojal mot de kirkelige lærenormene. Blant biskopene var Johannes Smemo (Oslo), Bjarne Skard (Tunsberg) og Ragnvald Indrebø (Bjergvin) klare i sin kritikk av Schjelderup. Men ingen av dem forlangte hans avskjed, nærmest en slik vurdering lå Indrebø.⁴² Det teologiske fakultet ville blokkere for at en juridisk (og dermed «katoliserende») oppfatning av kirkens lærenormer skulle få gjennomslag, noe som ville være i strid med den evangeliske troens antiautoritære

36 FFor 23.4.1933, der det redegjøres for striden.

37 *Aftenposten* 31.1.1953.

38 *Aftenposten* 4.2.1953.

39 Hallesby (1953); Wisløff (1953).

40 Om Schjelderupsak og helvetesdebatt: Holter (1983A); Skottene (2003).

41 Brev fra Kirke departementet til Frede Castberg av 20.10.1953 i *De evige helvetesstraffer og bekjennelsen. Tilråding fra Kirke- og undervisningsdepartementet av 19. februar 1954* [...], 1954:100.

42 (*De evige helvetesstraffer og bekjennelsen*....:35–72).

natur og vår tids bevissthet om historisk avstand og relativitet. Derfor kunne man ikke påstå at biskopen hadde brutt sin embetsforpliktelse med sine uttalelser. Han ikke bare kunne, men *burde* fortsette som biskop i Den norske kirke.⁴³ Menighetsfakultetet hadde ikke vansker med å identifisere hva Schjelderup sto for: Han kunne ikke godta læren om evig helvetesstraff slik den kom til uttrykk i CA XVII. Han kunne heller ikke godta det han kalte en «[...] snever tolkning av forpliktelsen på bekjennelseskraftene» som basis for sin tilsynstjeneste. For ham var CA XVII en «fortolkning av Jesus ord» – uforenlig med «Jesu evangelium om Guds kjærlighet.» Menighetsfakultetet fant at den «[...] avvikelse fra kirkens bekjennelse som biskopen har gitt uttrykk for [...], er uforenlig med den forpliktelse på bekjennelsen han som prest og biskop har overtatt [...]».Schjelderup burde derfor ta sitt syn opp til alvorlig revisjon.⁴⁴ Stort nærmere kunne man ikke komme å forlange hans avskjed.

Høringsuttalelsene viste med all mulig tydelighet forskjellen mellom Det teologiske fakultet og MF. Her var en frapperende gjentakelse av konflikten om læreforpliktelsen i Den norske kirke slik den ble spilt ut under professorsaken 50 år tidligere. Tross den teologiske utviklingen på 1930-tallet og følelsen av harmoni etter okkupasjonstiden, så var de grunnleggende konfliktstrukturer der fortsatt.

I sin tilråding til Kongen argumenterte departementet med at de kirkelige instansene ikke var samstemte, så var da heller ikke fagteologien var kommet til klarhet over hva evig fortapelse besto i. Teologisk uenighet ut fra slike forutsetninger berørte imidlertid ikke bekjennelsesforpliktelsen. Forkynnelse som bestred en evig pine, lå ikke utenfor bekjennelsens rammer. Innstillingen fra departementet ble bekreftet og fulgt opp ved kgl.res. 19. januar 1954. Schjelderup hadde ikke «[...] stillet seg utenfor bekjennelsesplikten» eller brutt den. Han kunne rolig forbli i sitt embete. Kirkestyrets løsning bygde i hovedsak på erklæringen fra Det teologiske fakultet og var tydelig inspirert av den statskirkelige positivisme og kulturelle liberalisme som Castberg, professor i statsrett, hadde målbåret i sin uttalelse. Avgjørelsen utløste skarpe reaksjoner fra representativt kirkelig hold. Nå ble fokus rettet mot statskirkesystemet og den myndighet statsmakten (Konge og Storting) hadde adgang til å utøve i læresaker. Castbergs rettslige belæring var en teori for sikring av statskirken som «statens religionsvesen», der statsmakten hadde en suveren myndighet til å bestemme statskirkens bekjennelses- og læreidentitet.⁴⁵ Castbergs syn ble avvist bl.a. av biskopene Berggrav og Smemo.⁴⁶ Stortinget understreket at i lærespørsmål var det sedvane at Kongen innhentet vurderinger fra de kirkelige høringsinstansene. Denne fremgangsmåten hevdet man burde følges også i fremtiden. Til selve lærespørsmålet uttalte man seg av naturlige grunner ikke. Til avgjørelsen ved kgl.res. hadde man intet å bemerke. Ett aspekt ved Schjelderup-saken var den stats- og kirkerettslige behandlingen. Like viktige var de kultur- og kirkepolitiske aspektene.

43 (*De evige helvetsstraffer og bekjennelsen*....:80–99).

44 (*De evige helvetsstraffer og bekjennelsen*....:72–79).

45 Castberg (1954); Hjorthaug (1998).

46 Berggrav (1954); Smemo (1954).

6.3.2 Et kirkepolitisk motstøt

Kulturpolitisk utkrystalliserte Schjelderup-saken konflikten mellom den sekulariserende modernitet og den tradisjonsgitte kirkelige kristendom, en konflikt som egentlig hadde pågått helt siden det moderne gjennombruddet. En kort tid var den blitt dekket til av kirkekampen under okkupasjonen og de første etterkrigsårenes harmoniserende mentalitet, men alt i 1946 kom gamle konflikter frem i dagen.⁴⁷ I den kulturpolitiske kampen som fulgte med Schjelderup-saken, kom MF raskt i skuddlinjen. I St. Olavsgate 29 hadde Hallesby utdannet sine «mørkemenn», nå fulgte hans etterfølgere i samme spor. Igjen sto fakultetet frem med sin intoleranse og dogmatisme.

Det statlige kirkestyret hadde fulgt mønsteret som var blitt introdusert ved løsningen av professorsaken i 1906. Den konservative reaksjonen den gang var etableringen av MF. Nå hadde fakultetet som offentlig institusjon vært sakkyndig instans i den statlige konfesjonskirkens prosedyre, og selv om det praktiske resultatet var klart nok – at Schjelderup kunne bli sittende på sin bispestol – hadde den etterlatt spørsmålet om Den norske kirke virkelig var en konfesjonskirke. Hadde den en bestemt lære om de to utganger eller var dette temaet et adiaforon? Kirkestyrets avgjørelse, positivt begrunnet i uttalelsen fra Det teologiske fakultet, syntes å åpne for lærepluralisme.⁴⁸ Men på den annen side hadde heller ikke biskoper med en klar ortodoks profil (Smemo, Skard og Indrebø) satt Schjelderup utvetydig utenfor «bekjennelseskirken».

På forsommeren ba hovedstyret i Indremisjonsselskapet professor Andr. Seierstad, H. E. Wisløff og forstander ved Selskapets bibelskole, Torvald Øberg, om å samle egnede personer for å utarbeide en offentlig uttalelse om den kirkelige situasjon. I juni samme år rettet Det Vestlandske Indremisjonsforbund en oppfordring til MF om ta initiativ til en slik uttalelse. Det ble holdt møter om saken ved MF (22. juni) og i Bergen (25. juni). Carl Fr. Wisløff, Andr. Seierstad og John Nome påtok seg å representere MF.⁴⁹ 18. september ble «En erklæring i kirkesituasjonen» offentliggjort, undertegnet av de nevnte MF-lærerne, av ledere fra organisasjoner tilsluttet Organisasjonens Felleråd samt Norsk Luthersk Misjonssamband og Prestelaget for Bibel og Bekjennelse.⁵⁰ Ingen ledere fra Den norske Israelmisjon, Kristelig Ungdomsforbund eller Den norske Sjømannsmisjon ville undertegne.⁵¹

-
- 47 Dette året hadde statsmakten nasjonalisert Indremisjonens lærerskole i Oslo. Arbeiderpartiet som da hadde innledet sitt langvarige hegemoni i norsk politikk, ville fjerne kulturpåvirkning fra det indremisjonske livssynet (Rudvin 1970:430f).
- 48 «Avgjørelsen kan forstås [...] i den retning at Skriften kan leses på mange forskjellige måter, og at man derfor kan være like bekjennelsestro enten man holder seg til Bibelen og bekjennelsen eller man hevder noe ganske annet.» (Wisløff 1954A).
- 49 Brev fra G. Ballestad til Andr. Seierstad, 26.6.1954; Brev fra Andr. Seierstad til G. Ballestad, 29.6.1954; Referat fra møte i Bergen 25.6.1954. Andr. Seierstads privatarkiv, Brevsamlingen A–D, MF-arkivene.
- 50 «En erklæring i kirkesituasjonen», LoL 7/1954:5–8, også trykt i LK 1954:264–266. Ifølge Carl Fr. Wisløff var det John Nome som forfattet uttalelsen (Brev fra Carl Fr. Wisløff til John Nome 7.8.1954.; Referat fra møte i Oslo 16.8.1954), men Wisløff skrev i hvert fall førsteutkastet (Brev fra Andr. Seierstad til G. Ballestad, 29.6.1954. Andreas Seierstads privatarkiv. MF arkivene).

Erklæringens hovedmål var å ramme den statlige kirkeledelsens forsøk på å la «[...] det omstridte ledd i tros læren» bli oppfattet som et uklart punkt i bekjennelsen, «[...] som et uavgjort teologisk spørsmål. Dette syn betegner et brudd med den felleskirkelige lære, som anser avvikende oppfatninger på dette område som villfarelse». De som her løftet sin røst til protest, var «den bekjennende menighet». Den godtok ikke at vranglære ble gjort gjeldende i statskirken: «Enhver kristen» har rett og plikt til å prøve alt på Skriften, og det hviler i så måte et særlig ansvar på «[...] den som er satt til å rettledde innen den kristne kirke». Erklæringen fastslo at kirken måtte bøye seg i alt som angikk tro, liv og lære for Skriftens ord og veiledning. Kirkens bekjennelse var en klar sammenfatning av Skriftens sentrale budskap, og dens frelsesbudskap var det samme til alle tider. Prester og biskoper var forpliktet på Skrift og bekjennelse og kunne derfor ikke med rette lære noe i strid med Ordet og bekjennelsen. Kirken kunne heller ikke godta en rettslig teori som gav staten suveren myndighet til forandre kirkens bekjennelse, noe Castberg hadde åpnet for. I erklæringen var det intet krav om at Schjelderup burde gå av – og det var ikke tilfeldig. Det man ønsket, foruten å protestere mot kirkestyrets politikk for lærepluralisme, var å få plassert Schjelderup utenfor «bekjennelseskirken». I en statskirke betydde det at han ikke måtte vises åndelig og kirkelig *tillit* blant dem – individer, institusjoner og organisasjoner – som ønsket å holde fast ved Bibelens og bekjennelsens lære. Refleksene fra møtet i Calmeyergatens Misjonshus 1920 var mer enn tydelige.

Selv om erklæringen ikke var blitt til under MFs auspisier, var den likevel et MF-dokument. Kort før offentliggjøringen var erklæringen blitt tatt opp både i styret og i LR og hadde fått en nesten uforbeholden tilslutning.⁵² Den ble trykt i fakultetets organ, *Lys og Liv*. Dekanus Andr. Seierstad motiverte erklæringen,⁵³ og styrets formann, generalsekretær i Indremisjonsselskapet, H. E. Wisløff, som selv var en av underskriverne, så dette som et forbillig uttrykk for kirkelig samarbeid.⁵⁴ Fakultetet hadde her gått sammen med det troende og arbeidende lekfolk – organisert i store frivillige organisasjoner – for å kjempe for Den norske kirkes tradisjonsgitte og skriftbundne læreidentitet. Det var dette lekfolket som hadde gjort MF mulig, og som fortsatt bar fakultetet.

Under arbeidet med erklæringen hadde forholdet til de konservative biskopene vært et vanskelig punkt. Å ramme dem ønsket man slett ikke. Biskopene Smemo, Skard og Indrebø ble da også innbudt til den innledende samtalen om erklæringen, ingen av dem var negative.⁵⁵ Men fra annet hold – først og fremst prester – kom det reaksjoner: Man hadde gått biskopene for nær.⁵⁶ En sterkere kirkelig bevissthet var under utvikling – ikke minst innen geistligheten, men også blant lekfolket – særlig i urbane menigheter.

51 Brev fra Adr. Seierstad til Nils Rosef 14.9.1954. Andr. Seierstads privatarkiv. boks. 2–53, MF-arkivene.

52 Både Leiv og Sverre Aalen stilte seg bak erklæringen. Torbjørn Osnes var noe usikker på å samarbeide med de «ukirkelige», men den som viste størst skepsis, var O. G. Myklebust. Han viste til kritikk fra prester og kunne ikke godta den indirekte kritikken av biskopene, innbefattet Smemo og Indrebø (Andr. Seierstads notater fra møte i professorrådet, 5.9.1954, Boks 2.53).

53 LoL 7/1954,7f.; LK 1954:257f).

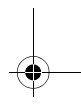
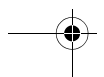
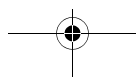
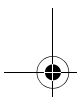
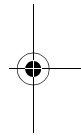
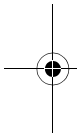
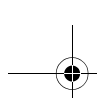
54 LoL 7/1954:4f. Både i Indremisjonsselskapet og i Det Vestlandske Indremisjonsforbund ble erklæringen behandlet i hovedstyret før offentliggjøring (Referat fra møte i Oslo 16.8.1954).

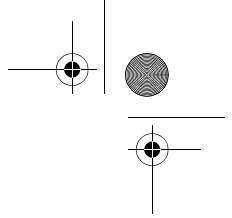
Schjelderup-saken gav en nyttig lærdom. Kirkekampen hadde gitt episkopatet en selvskreven kirkelig legitimitet som det øverste åndelig lederskap innen Den norske kirke. Men Schjelderup-saken hadde vist splittelsen i bispekollegiet. Og det ble åpenbart for enhver at staten hadde den egentlige makten i kirken – også over læren. Og staten ville til enhver tid påse at liberale biskoper ble utnevnt, og på den måten verne og utvikle pluralismen. Hvilke konklusjoner man burde trekke av disse realiteter, var ikke selvsagt. De kunne motivere for å sikre friheten og integriteten til institusjoner og organisasjoner som ville verne kirkens gamle tro. I så måte var det å verne om MFs frihet svært avgjørende. Hva det kunne bety, hadde det nevnte samarbeidet dokumentert. 1950-tallets erfaringer med statskirkesystemet kunne også motivere kravet om en kirkereform som kunne gi Den norske kirke større frihet og selvstendighet. I et reformperspektiv ville MF spille en sentral rolle som kirkens utdanningssted, mens institusjonens allianse med de lavkirkelige, frivillige organisasjonene ville bli sekundær. At man ville nå frem med reformkrav overfor statsmakten, var imidlertid ytterst tvilsomt. Så sent som i 1953 hadde Stortingets flertall (dvs. Det norske Arbeiderparti) avvist et forslag om ny kirkelov som ville gi Den norske kirke bedre organisasjon og noe større myndighet i forhold til staten. For sosialdemokrater og de kulturradikale måtte en kirke der Hallesby, indremisjonen og MF spilte viktige roller, holdes i stramme tøyler av staten.⁵⁷

55 22. juni møttes en gruppe i Oslo. Foruten de tre MF-lærerne og de tre biskopene var en rekke andre teologer fra Vestlandet, Trøndelag og Oslo til stede (Brev fra Andr. Seierstad til Bjarne Skard, 16.6.1954; Brev fra Andr. Seierstad til Ragnvald Indrebø, 15.9.1954; Brev fra Andr. Seierstad til Bjarne Skard, 16.9.1954; Brev fra Andr. Seierstad til Johannes Smemo, 16.9.1954. Andr. Seierstads privatarkiv, Brevsamlingen O–S, MF-arkivene).

56 Brev fra en gruppe prester i Bergen til Lærerådet, 23.9.1954. Andr. Seierstad, Carl Fr. Wisløff og John Nome svarte på brevet 8.10.1954. Allerede i juni hadde denne vestlandsopposisjonen gjort seg gjeldende, men ifølge Indrebø sto de nokså alene (Brev fra Ragnvald Indrebø til Andr. Seierstad, 13.6.1954, Andr. Seierstads privatarkiv. Brevsamlingen Hi–J, MF-arkivene).

57 Oftestad (1998:234–237).





7. Kirkesynet splitter MF

7.1 Sverre Aalen og Carl Fr. Wisløff – «hver til sin vei»

De frivillige organisasjonene kom på defensiven ut over på 1950-tallet. Vekkelsene uteble. Økonomien var skral, og initiativet forsvant. Organisasjonene var bundet opp i kapitalkrevende skolevirksomhet. «Flukten fra landsbygda» svekket indremisjonens bondekristendom, og man klarte ikke å holde tritt med etterkrigstidens urbanisering og industrialisering. Innad i kirken kom vekkelseskristendommen i vanry fordi den hadde uheldige virkninger på sarte sjeler, hevdet biskop Berggrav, som ville forsvare kirketypen blant de troende mot trykket fra indremisjonens radikale omvendelseskrav.¹

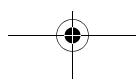
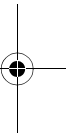
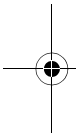
Den urbane borgerligheten hadde alltid stått fjernt fra de lavkirkelige vekkelsene. Etter som indremisjonens vekkelseskristendom tapte terreng, ble norsk kristendom stadig mer preget av urban, borgerlig mentalitet. Dette var også en virkning av den kulturelle reisen som kristne akademikere fra bondesamfunn og småbyer i provinsen hadde foretatt gjennom lagsbevegelsen. De var ikke å finne på bedehusene, men søkte mot «kirken». Med borgerliggjøringen ble det også vanskeligere å føre videre den form for læreverv i Den norske kirke (calmeyergatelinjen) som indremisjonsbevegelsen hadde utviklet i 1920.

Både avisen Vårt Land og Kristelig Folkeparti var prosjekter som samlet det meste av kristenfolket, også utenfor de lutherske rekker. Langt mer splittende (innad i Den norske kirke) ble et annet nytiltak, de såkalte *menighetsaksjonene*, som begynte i 1955.² Dette var evangeliske kampanjer i lokalmenighetene, arrangert av menighetsrådene. Utstrakt besøksvirksomhet skulle trekke folkekirkens passive medlemmer inn under Ordets hørelse og etter hvert inn i den gudstjenestefeirende menighet og fremfor alt sette dem til aktiv innsats i en stadig mer personalkrevende folkekirke. Det var «kirkelig aktivitet» på en ny måte.³ Samme år som

1 Berggrav (KoK 60/1955:66, 388–399); *Årbok for Den norske kirke*, 6. årg. 1957:11ff.

2 Nye kirkelige tiltak etter okkupasjonen: Mellomkirkelig Institutt, Norsk Kirkeakademi, Institutt for kristen oppseding, Kristent studieråd og Kristent Filmråd, Norsk Menighetsinstitutt, Menighetspleienes Landsforbund og Kirkens Nødhjelp (*Årbok for Den norske kirke*, 7. årg. 1958:27f).

3 *Årbok for Den norske kirke* (1958:28, 30f.)



aksjonene startet (1955), opprettet biskopene Norsk Menighetsinstitutt. Institusjon ble et senter for den nye kirkelige aktiviteten.

De frivillige organisasjonene hadde i generasjoner drevet evangelisering innen folkekirkens rammer. De sto kirkerettslig fritt og hadde ikke vært avhengige av kirkens embets- og rådsstruktur. Den nye kirkelige aktiviteten ble derimot drevet av folkekirkens egne lovfestede rådsorganer. Men heller ikke denne indremisjonen var underlagt embedets tilsyn og ledelse. Dette var ikke «embedets indremisjon», som Hallesby i sin tid hadde advart mot. Men var den mer kirkelig enn den gamle? Var indremisjonens frihet i bunn og grunn uttrykk for ukirkelighet, altså skismatisk? De ekklesiologiske spørsmål tilspisset seg ut over på 1950-tallet.

Formelt og institusjonelt sto MF utenfor organiseringen av den nye kirkelige aktiviteten. Kirkepolitisk var fakultetet en konsekvens av den kirkelige liberaliseringen som kom med 1800-tallet, og i så henseende en frivillig organisasjon, men det utdannet prester til en statskirke, der grupperinger både innen geistligheten og i lekfolket ønsket at Den norske kirke – uten å bli rekonstruert som en fri kirke – skulle være noe mer og noe annet enn statens religionsvesen. Det statskirkelige «vesen» gav stor frihet innen sine rammer, men «religionsvesenet» satte ikke inn sine krefter for å fremme evangeliets sak blant folkekirkens masser i en ny og annerledes tid. Hvordan MF ville forholde seg til visjonen av en mer aktivt misjonerende folkekirke, var ikke umiddelbart gitt. Blant dets sentrale lærere var det ulike kirkesyn, nedfelt i ulik kirkepolitisk praksis. Slik var det også i de styrende organer. Institusjonen hadde ingen ekklesiologi som uten videre bestemte dens forhold til den nye kirkelige aktiviteten.

På samme tid som den kirkelige aktiviteten vokste frem og fikk organisatoriske uttrykk, gikk Schjelderup-striden inn i nye faser. De som ønsket å kirkeliggjøre statskirken ved at lovfestede rådsorganer tok ansvar og initiativ, måtte nå ta stilling i den pågående lærestriden. Utfordringen ble håndfast konkretisert i 1956, da Hamar bispedømmeråd arrangerte et bispedømmemøte med bl.a. biskop Schjelderup som taler. Hit kom også den nytilsatte lederen for Norsk Menighetsinstitutt, Eilert Dæhlin, som skulle orientere om det nye instituttet. For de etablerte frivillige organisasjonene var den gamle boikottlinjen fra Calmeyergaten den eneste vederheftige holdning til biskopen. Denne holdningen ble også markert i praksis av lekfolk i Hamar bispedømme.⁴ Menighetsinstituttet fulgte derimot en annen linje. Med adresse til biskop Schjelderup understreket Dæhlin at Menighetsinstituttet ville virke på basis av kirkens lære og det uten forbehold og avkortinger.

Dæhlin reiste ikke til Lillehammer uten ryggdekning. Da det ble reist kritikk mot instituttet på grunn av deltakelsen ved Lillehammermøtet, kom professor Sverre Aalen, som var medlem av Menighetsinstituttets styre, med en teologisk begrunnelse: I Det nye testamente finnes det flere reaksjonsmønstre når menigheten skal verge seg mot vranglærere. Isolasjonslinjen (calmeyergatelinjen) er ikke enerådende, det finnes også en konfrontasjonslinje, som for eksempel Paulus fulgte i striden med judaistene (Gal. 2; Ap.gj. 15.). Det var den Dæhlin hadde fulgt på Lillehammer, hevdet Aalen. Han hadde offentlig markert avstanden til og konflikten med biskop Schjelderups syn på kirkens bekjennelse. Når avvikerer «[...] setter seg fast i selve menighetens funksjoner» og har ansvar i kirken som for eksempel tilsynsmann,

4 Brukseier Otto Langmoen fra Solør, som var en fremtredende indremisjonsleder, holdt seg borte fra bispedømmemøtet pga. biskop Schjelderups deltakelse (*Vårt Land* 11.12.1956 og 17.12.1956).

nytter det ikke bare med tilbaketrekning eller isolasjon. Da må man som apostelen «[...] komme og ta ham i skole i menighetens nærvær for således å sette tingene på plass». Man må ta sammenstøtet som kommer. Aalen anvendte de nytestamentlige normene direkte på den aktuelle statskirkelige virkeligheten, og i det lå hans oppfatning av Den norske kirke som Jesu Kristi kirke. Overfor den lavkirkelige og til dels ukirkelige oppfatningen av lærevernet innvendte han: Om man ser rikets biskoper som en «periferisk» eller «tilfeldig funksjon i den sanne menighet», som funksjonærer innen statsens religionsvesen, vil tilbaketrekning og isolasjon være en adekvat reaksjonsform overfor en heretisk biskop. Men Aalen så «[...] biskopen som en tilsynsmann i Jesus sanne menighet i vårt folk». Da ble det aktuelt «[...] å møte opp å si i fra», og om nødvendig «[...] avvise samfunnshånd med vranglæreren».⁵

Som bibelutlegning kunne Aalens synsmåter sikkert være adekvate, men som relevant veiledning for striden mot vranglære i en stats- og folkekirke i det 20. århundre dugde de lite. Det han overså, var kommunikasjonsformene i et borgerlig demokrati.⁶ I den offentlige omtalen av Lillehammermøtet ble Dæhlins markering fullstendig oversett. I dekningen og resepsjonen av det som skjedde, var det ikke spor av det sammenstøtet Aalen forutsatte. I den borgerlig-liberale atmosfæren som nå stadig sterkere preget kirkelivet, ble Dæhlins ord til biskopen redusert til et høflig uttrykk for et annet syn enn biskopens. Møtet ble en seier for den samarbeidsvillige og åpne biskop Schjelderup. Med langt større sans for de praktiske realiteter spurte Aalens kollega, rektor Carl Fr. Wisløff: «Man hva vil man gjøre *etter* at man har 'sagt i fra'? Skal samarbeidet da gå sin gang? Eller er meningen at resultatet må bli at veiene skilles, hvis ikke alle bøyer seg for sannheten?»⁷ Det fikk han ikke svar på.

Schjelderup fortsatte som biskop med kirkeledelsens sertifikat for bibel og bekjennelsestroskap. Det var med tanke på slike situasjoner calmeyergatelinjen ble utviklet for over 30 år siden, men i 1950-årene var situasjonen endret. Et nytt lekmannsarbeid med basis i de demokratisk valgte statskirkelige råd hadde trengt inn mellom embetspresten og de frivillige organisasjonene. I dette lekmannsarbeidet var ikke friheten fra embetsstrukturen poenget, men samarbeid mellom embete og råd på stats- og folkekirkens grunn. Den nye kirkelige lekmannsaktiviteten var representert ved MF ved Sverre Aalens engasjement i Menighetsinstituttet.⁸ Men ved MF var det ulike praktisk-teologiske oppfatninger av Den norske kirke. Det var rektor Carl Fr. Wisløff og professor Andreas Seierstad som var de viktigste talsmenn for det lavkirkelige synet, og som førte linjen fra O. Hallesby videre, som også selv engasjerte seg i striden.⁹ På den andre siden var Leiv og Sverre Aalen og O. G. Myklebust de toneangivende.

Under siste del av 1950-tallet ønsket Carl Fr. Wisløff og Andreas Seierstad å aktualisere og ajourføre den gamle lavkirkelige linjen. Alt i 1954 hadde Wisløff formulert sitt reformatoriske kirkesyn: Kirken er «[...] de hellige troende og de lam som hører sin hyrdes stemme». Den er ikke «[...] et upersonlig 'noe' – en organisasjon, en anstalt til forvaltning av frelses-

5 Aalen (1956).

6 I en artikkel i *Vårt Land* 19.12.1956 klaget Dæhlin over at pressen hadde vært «stort sett taus» om hans læremessige markering. Han var ikke kommet til Lillehammer for å «drive læretukt», men situasjonen krevde at han måtte si klart fra om sin holdning til Skriften: «Vi kjenner frelsens vei, og vi vet – slik oppfatter jeg Guds ord – at det bare finnes ett alternativ til frelsen – nemlig fortapelsen.»

7 Wisløff (1956); Wisløff i *Vårt Land* 22.12.1956.

8 Sverre Aalen satt i styret for Menighetsinstituttet.

godene [men] et samfunn av personer [...] mennesker som tror på Kristus – og Kristus selv i samfunn med disse mennesker».¹⁰ Kirken var ikke dermed en forening dannet av mennesker, for troens mennesker, som utgjør kirken, blir ikke til ved egen vilje, men ved Guds Ord. Kirken er ikke skjult: «Kirken er hos oss, som tror Guds Ord.» Det er Ordet og ikke troen som er kirkens egentlige kjennetegn. Der evangeliet høres, der er det også noen som tror. Wisløffs kirkesyn var *personalt*, men like viktig som det personale motiv var altså Ordets rette forkynnelse. Wisløffs kirkesyn var fremfor alt anti-institusjonelt. Han hevdet at det er ikke «[...] mulig for troen å absoluttere kirkesamfunnets ordninger, og innrette seg som om de uten videre var synlige fremtredelsesformer for Guds rike, og som enhver røst som lyder i kirkens rom uten videre var et vitnesbyrd fra Jesu Kristi kirke».¹¹ I 1957 kunne Wisløff trekke konkrete konsekvenser av dette kirkesynet. Han avviste kravet om fredelig samarbeid mellom de ulike retningene i Den norske kirke, som var en gitt forutsetning for den kirkelige aktiviteten. Han påpekte at det var for mange læremeningene som er fremmede for Skriften i kirken. På de mennesker som har funnet det rett å holde seg utenfor et slikt folkekirkelig arbeidsfellesskap, må det ikke legges press begrunnet i kirkerett og kirkeordning. Reformatorene la den avgjørende vekten på forkynnelsen av det sanne evangelium og på troen, for dem hadde kirkeorganisasjonen en fullstendig underordnet betydning. «Det er ikke embetsmessig-statuariske forhold som har betoningen, kirken kjennes ikke på sitt embete i betydningen kirkerettslige ordninger, men ved forkynnelsen av sannhetens ord.»¹²

Sommeren samme året fulgte Andr. Seierstad opp i dagspressen med en offentlig redegjørelse om «Lærestrid og Kyrkjerett».¹³ Hensikten var å ekklesiologisk og kirkerettslig begrunne lekfolkets frihet i statskirken. Avgjørende var skjelningen mellom kirken som statsrettslige struktur og som åndelig fellesskap innen denne strukturen. Kravet til struktur måtte prinsipielt begrenses til ordning av en sømmelig forvaltning av nådemidlene. Ut fra den statskirkelige ordningen kunne det derfor ikke reises teologisk legitime krav som begrenset lekfolkets frihet. Seierstad skjelnnet mellom tre ulike virksomhetsformer i kirken: 1) det kirkelig sett selvstendige, frivillige arbeidet, 2) frivillig arbeid initiert, eventuelt ledet, av embete eller råd, 3) offisiell gudstjeneste eller annen rituell praksis. Vranglæreren kan holdes ute fra det kirkelig selvstendige, frivillige arbeidet. Man kan ha en viss organisatorisk-demokratisk innflytelse på det frivillige arbeidet i offisiell kirkelig regi for å holde vranglæren ute. Går ikke det, bør man trekke seg ut. Setter vranglæren seg fast i den geistlige embetsstrukturen, har lekfolket frihet etter loven til å velge hvilken prest de vil betjenes av, men det kan ikke flytte presten.

9 1.5.1957 ble det holdt et stort lekmannsmøte på Jæren, der Hallesby talte sammen med lederen i Misjonssambandet, Tormod Vågen. På lederplass i LK skrev Carl Fr. Wisløff: «Det var sterke og klare toner som lød på møtet. Her ble troskap mot skrift og bekjennelse hevdet som den eneste farbare vei også i vår tid. Den store forsamling sluttet seg sterkt til ordene om at åpenbar vranglære må avvises og åpenbare vranglærere holdes utenfor samarbeid i den kristen arbeidsfylking.» (LK 1957:145–147).

10 Wisløff (1954B).

11 Wisløff (1954B:8).

12 Wisløff (1957).

13 Seierstad (1957). Wisløff sluttet seg til Seierstads synsmåter (LK 1957:233–235).

Det var først og fremst det lavkirkelige, konservative lekfolket Wisløff og Seierstad tok sikte på å veilede. Presteskapet hadde ikke lekfolkets organisatoriske og institusjonelle frihet, men embetspresten kunne begrense sitt samarbeid med vranglærende kolleger til kun det som lov og orden påbød (det kirkerettslige minimum). Han var ikke pålagt å rekke slike kolleger broderhånd. Implisitt bar ekklesiologien i denne veiledningen med seg en bestemt oppfatning av MFs stilling i Den norske kirke. På forsommeren 1958 tolket Carl Fr. Wisløff «menighet» i navnet Menighetsfakultet på denne måten:

«Det finnes en kristen menighet i dette land, en flokk av menn og kvinner i bygd og by som ved troen hører Jesus til. [...] De kjenner ingen høyere autoritet i troens saker enn Guds Ord. Det vet ikke noe større enn å høre Jesus til og se andre vunnet for ham. I denne menighet av troende kvinner og menn er det mange som har fått Menighetsfakultetets sak lagt på hjertet sitt.»¹⁴

Helt fra starten hadde det vært ulike kirkesyn innen fakultetets professorkollegium. Ved slutten av 1950-tallet var meningsforskjellene blitt så markante at man kan tale om en polarisering. Etter okkupasjonen kunne man ikke lenger på enkelt vis dele den praktiske kirkevirkeligheten i den statskirkelige embetskirken og frivillige organisasjonsarbeid. Nå var det to former for lekmannsarbeid i Den norske kirke: det tradisjonelle, basert på den demokratiske organisasjonsfriheten i statskirken, og det nye, forankret i lovfestede demokratiske organer (råd) i kirken. Nødvendigvis reflekterte disse ulike arbeidsformene ulike ekklesiologiske orienteringer. MF måtte forholde seg til begge, men fremfor alt til presteskapet, hvis posisjon i kirken ble stadig svakere.

7.2 Femtiårsjubileum med kirkepolitiske overtoner

Høsten 1958 feiret MF sitt 50-årsjubileum. En jubileumkomité med sokneprest H. E. Wisløff (1902–1969) som formann hadde planlagt en verdig feiring 16.–19. oktober med et rikholdig og variert program: festmøter i Universitetets Aula og i Oslo Domkirke, jubileumsforelesninger og en rekke forskjellige sammenkomster. Den private, teologiske utdanningsinstitusjonen, som var blitt til i konflikt med de hegemoniske krefter i det offisielle Norge, var nå solid og definitivt etablert i academia og i Den norske kirke. Siden 1913 hadde fakultetet uteksaminert i alt 1193 kandidater. De hadde fylt embetene i Den norske kirke, slik at et overveldende flertall av prester nå var utdannet ved MF (i alt 676 mot 295 fra Det teologiske fakultet). Nærmere 200 av fakultetets kandidater hadde valgt å gjøre tjeneste i de frivillige organisasjonene.¹⁵ Statskirken var med andre ord avhengig av fakultetets utdanningskapasitet. Ved jubileet ble det da også brakt hilsener fra både kirke- og undervisningsminister Birger Bergersen og biskop Johannes Smemo. Hilsener fra Universitetets teologiske fakultet ved professor Nils Alstrup Dahl og fra professor Wilfried Joest, Erlangen, dokumenterte at fakultetet tilhørte academia. Men i det øvrige programmet ble det lagt stor vekt på fakultetets identifikasjon med de frivillige organisasjonene og lavkirkeligheten. Generalsekretærene

¹⁴ Wisløff (1958).

¹⁵ Statistikk 1.1.1958 utarbeidet av Eugen Spydevold (LoL 2/1958:10f).

Tormod Vågen og Torvald Øberg var innbudt som talere. For Tormod Vågen fra Norsk luthersk Misjonssamband var menighet i navnet Menighetsfakultet: «Guds levende menighet – Guds folk [...] Guds frelste folk.»¹⁶ Jubileet ble på flere måter en demonstrasjon av hvor viktig den «levende menighet» var for fakultetet.

At innbudte gjester tolket fakultetets posisjon ut fra egne forutsetninger, var helt naturlig. Men til jubileet forelå det også en mer offisiell og faglig forankret identifikasjon av MF. For anledningen hadde John Nome skrevet fakultetets historikk. I boken *Brytningstid*, som omhandler opptakten til og grunnleggelsen av fakultetet, hadde Nome også tatt opp spørsmålet om hvilken menighet grunnleggerne hadde forankret det nye fakultetet i. Nomes svar er klart: De hadde forankret institusjonen i «den levende og arbeidende menighet» innen Den norske kirke. De geografiske menigheter var ikke som sådan basis for MF, men «[...] den levende menighet av troende, tenkende og ansvarsbevisste kristne som man kunne finne i nesten ethvert kirkesogn hvor Ordet ble rett forkynt og sakramentene rett forvaltet og Ånden vakte nytt liv i hjertene, slik at de kunne komme i bevegelse for Herrens sak og vitne i ord og liv til hans ære.» Uten den «[...] 'levende menighet' kunne intet tiltak settes ut i livet». Det var den som hadde vært den nyskapende og bærende kraften bak de tiltakene for indre- og ytre misjon, sosialt arbeid og diakoni som ble til på 1800-tallet og frem mot 1920. Den var nærværende i de forskjellige lokalmenighetene i folkekirken.¹⁷ Med denne sosio-ekkesiologiske størrelsen som praktisk og økonomisk basis ville man bidra til at statskirken fikk en presteutdanning som var tuftet på kirkens konfesjon. Nome tolket fakultetets opprettelse ut fra et lavkirkelig kirkesyn, det som fremfor alt Edv. Sverdrup hadde stått for. For Nome representerte MF «normallinjen» i norsk kirkeliv. De som fulgte den, hadde sin faste plass ved kirkens nattverdbord og en like selvsagt plass i bedehuset, der Ordet ble utlagt av leke forkynnere, og midler ble samlet inn til misjon hjemme og ute. Denne livlinjen la man til grunn da MF ble opprettet.

John Nome var lavkirkelig. Det hadde han gitt klart til kjenne i sin fremragende historikk om Det norske misjonsselskap (NMS), særlig i den svært omstridte *Demringstid* fra 1939.¹⁸ Hans slekt hadde vært nært knyttet til misjonsarbeidet ved NMS, det mest kirkelige av de mange misjonsselskapene i Norge. Han sto derfor et godt stykke fra Hallesby og Wisløff. Av «fedrene» var det Edv. Sverdrup han hadde størst sympati med. Hos ham fant han den lavkirkelige kirkeligheten som var karakteristisk også for NMS.

16 Vågen (1958).

17 Nome (1958:386ff). I sin omtale av Nomes historikk fremhever Andr. Seierstad dette ekkesiologiske perspektiv (LoL 7–8/1958:24–26).

18 Nome (1939). Om Nome som kirkehistoriker, se Oftestad (1973:62–72); Holter (1981:257–262); Oftestad (2005). En demonstrasjon av Nomes polemiske talent er hans opposisjonsinnlegg ved Erling Danbolts doktordisputas 8.9.1947. Bak hans knusende kritikk av Danbolts avhandling lå en dyp indignasjon over at «[...] *krisen* på *historietenkningens* område ennå ikke er nådd fram til å kunne påvirke den tradisjonelle kirkehistoriske forskning her hjemme». Man driver historieskrivning nærmest etter kronikemetoden, dvs. sammenstilling av kildematerialet stort sett ved hjelp av «sunn fornuft.» «[D]et vil kanskje ennå gå flere årtier før rystelsen innenfor den teologiske prinsippetenkning og historietenkningens område når fram til kirkehistorikere av denne type.» (Nome 1947:490).

Grunnen til at Nome utfylte sin historikk med et ekklesiologisk perspektiv, var ikke bare faglig. Han ville tydeligvis holde et oppgjør med Leiv og Sverre Aalens kirkesyn, der vekten var lagt på lære/bekjennelse, sakrament og institusjon. Ut fra et slikt syn ville betegnelsen «menighet» i navnet Menighetsfakultet bli samlingen om den offisielle kirkelige forvaltningen av nådemidlene i Den norske kirke. Mot en slik steril og ikke minst historieløs identifikasjon av fakultetet ville han legge ned en skarp protest. Ut over på 1950-tallet ble Nome mer og mer skeptisk til Leiv Aalens teologi. Han syntes kollegaen hadde størket i en ufruktbar konfesjonalisme som manglet faglig potens.¹⁹

7.3 Carl Fr. Wisløff blir professor – Sverre Aalens betenkeligheter

Fakultetets kirkehistoriker Andr. Seierstad gikk av for aldergrensen mot slutten av året 1960. Arbeidet med hans etterfølger var i gang alt før jubileet i 1958. Det var tydelig at Seierstad ønsket rektor Carl Fr. Wisløff. Han hadde på forsommeren 1958 disputert for den teologiske doktorgrad med sin avhandling *Nattverd og messe. En studie i Luthers teologi* (1957).²⁰ Seierstad og Wisløff lå på samme linje teologisk og kirkelig.²¹ Det var ingen tvil om Wisløffs faglige kvaliteter, men hans ansettelse ville bli en håndfast positiv bekreftelse fra fakultetets side av hans sterkt lavkirkelige syn. Overfor en slik mulighet måtte Aalen-brødrene reagere. Tross Sverre Aalens betenkeligheter gikk LR (5.11.1958) inn for å kalle Carl Fr. Wisløff til professor i kirkehistorie.²² Sverre Aalen forfattet imidlertid et tilleggs votum til rådets vedtak som avdekker den dype konflikten om kirkesynet ved fakultetet.

I sitt votum påtalte Aalen at Wisløff hadde vært taler ved møter holdt i gudstjenestetiden. Etter Wisløffs syn – hevdet Aalen – var de frivillige organisasjonenes nådemiddelforvaltning prinsipielt likeverdig med den statskirkelige. I dette standpunktet så Aalen et spiritualistisk og skismatisk kirkesyn. Han håpet at Wisløff som medlem av LR/professorrådet ville avstå fra å holde frem sitt syn på en utfordrende måte.²³ Etter en kort tid med kompetanseoppbygging begynte Wisløff som professor i kirkehistorie høsten 1961.

19 Nome karakteriserte i stikkords form 1930-tallets (Hallesbys) undervisning som «seminaristisk-patetisk», som resulterte i «famlende seminarisme». Resultatet av Leiv Aalens undervisning var en «patetisk seminarisme ... unyansert/selvgod, problemløs [...]» (Notat fra John Nomes privatarkiv, MF-arkivene).

20 Referat fra disputasen ved Birger Gulbrandsen (LoL 5/1958:27).

21 Ved Seierstads fratreden som professor skrev Wisløff: «Det er det levende pulsslag i kirkens historie som Seierstad er mest interessert i, livslinjen slik vi finner den i den troende og bedende, arbeidende menighet. Han har ikke for intet fra sitt barnsdomshjem rot i gammel kirkelig-pietistisk fromhet.» (LK 1960:378).

22 LR hadde 24.6.1958 gitt dekanus Leiv Aalen og Nome i oppdrag å føre samtaler med Wisløff om det kollegiale samarbeidet med tanke på en kallelse. Samtalene (10.9., 24.9., 30.9.) hadde ført til et positivt resultat (LR 1948–1960, 1.10.1958). Man hadde altså tre møter med Wisløff om den kollegiale situasjon i lærerkollgiet.

23 LR 1948–1960, 5.11.1958. Sosiologisk fungerte professorrådet ved MF nærmest som en klan eller en losje som man ble opptatt i ved kallelsen.

Sverre Aalen kunne ikke forhindre Wisløffs ansettelse, og tilsynelatende var dette et ned-erlag. Men uten noe etterspill kunne han i et offisielt dokument som gikk til styret, stigmatisere Wisløffs syn som «spiritualistisk» og «skismatisk», til tross for at Wisløff hevdet et syn som de to pensjonerte lærerne Hallesby og Andr. Seierstad også hadde stått for. Aalens utspill virket imidlertid noe merkelig, ettersom Wisløff allerede i mange år hadde vært rektor med ansvar for den praktiske presteutdannelsen ved MF. Hvordan kunne han brukes i den sammenheng dersom han var både «spiritualist» og «skismatiker»? Men ved MF var et professorat langt viktigere enn rektorstillingen ved praktikum.

For Wisløff var de institusjonelle og rettslige sidene ved kirken ekklesiologisk sekundært og skulle bare tjene «Ordets frie løp». Den beste kirkeordningen var den som gav (rettssikret) frihet for Guds folk som et samfunn av troende mennesker, samlet om nådemidlene og virksomme i tjenesten for evangeliet både her hjemme og ute i verden. Ut fra et slikt syn var den liberale og demokratiske stats- og folkekirken – slik den var blitt politisk-organisatorisk utviklet i og med statens modernisering – godt egnet til å «huse» Guds folk. Noe annet enn en «fremmed gjest» kunne menigheten aldri bli i et slikt «hus». Tidlig i 1958 hadde Wisløff gjort det klart at dette var hans syn. Det var inspirert både av Grundtvig og Ludvig Hope. Med blikket vendt både mot fortid og fremtid skrev han: «Det ble ikke noe med den frie folkekirken som var manges ønskemål. Det var kanskje ikke så mye tapt. Vi får heller legge vekt på frihet i folkekirken, så lenge vi har denne kirkeform.»²⁴

Å verne det frie foreningsvesenets integritet og sikre det frivillige arbeidets troskap mot Ordet ble den store oppgaven for Wisløff. I et liberalt demokrati var dette et rasjonelt og realistisk program. For Leiv og Sverre Aalen var den kirkelige oppgaven langt mer komplisert, siden de tilla den norske statskirken som rettsordning og forvaltningsorgan substansiell teologisk og kirkelig vekt.

Også når det gjaldt kirkesynet, var Leiv Aalen inspirert av den teologiske nyorienteringen under mellomkrigstiden. Selv om mellomkrigstidens dialektiske teologi gjorde et sterkt inntrykk på ham, kunne han ikke følge Karl Barths løsning av det teologiske kunnskapsproblemet. Løsningen, som han fant i en luthersk-konfesjonell tradisjon, utviklet han som en nådemiddelsentrert erfaringsteologi, der Åndens vitnesbyrd i Ordet blir bekreftet ved et Åndens vitnesbyrd i oss.²⁵ Løsningen av troserkjennelsens problem ble derfor med nødvendighet også ekklesiologisk utviklet.²⁶ Kirken er et samfunn av mennesker, men det blir til, blir opprettholdt og utvidet ved Ord og sakrament, rent forkynt og rett forvaltet. Dåpen er porten inn i nådestanden og til kirkens åndelige fellesskap. «Åndens forløsende gjerning skjer i og gjennom Kristi kirke, formidlet av kirkens tjeneste med ord og sakrament, og den kallelse til tro som derved utgår, innebærer alltid en effektiv nådeforiming for så vidt som alle får høre evangeliet, derved konfronteres med Kristi person og verk, men den får stadig en dobbelt virkning» – til tro eller vantro.²⁷ Alle troende har ved dåpen del i et allment prestedømme. Blant dem er noen kalt til embetets apostoliske tjeneste med nådemidlene, og de blir innsatt av kirken ved ordinasjonen, som gjør dem «rettelig kalt».²⁸ For Aalen var den evangelisk-

24 Wisløff (1960).

25 Aalen (1938A).

26 Hegstad (1993); Jensen (2006).

27 Aalen (1965:54).

lutherske kirke i kraft av sin rette og sanne bekjennelse til Jesus Kristus, Kristi kirke på jord, økumenisk og katolsk. Dette kirkesynet utviklet Aalen allerede under okkupasjonen.²⁹ Under etterkrigstiden ble det ytterligere presisert ved konflikter om dåpslæren og ved debatt om Skrift og bekjennelse. Ut fra dette kirkesynet var Den norske kirke en sann Jesus Kristi kirke, så fremt den holdt fast ved den lutherske bekjennelse.

For Aalen var folkekirken en nødvendig konsekvens av evangeliet. Det var ikke i pakt med kirkens vesen å se på seg selv som «[...] den lille flokk, som Jesus kjennes ved». Også «folkene» skal frelses. Og et statlig kirkestyre var ikke nødvendigvis teologisk uakseptabelt. Den norske staten var konstitusjonelt bundet av kirkens bekjennelse i sitt kirkestyre.

Mens de lavkirkelige kirkeoppfatning politisk korrelerte med det moderne liberale demokrati, korrelerte Aalens med det nasjonale fyrstedømmet som for alvor trådte frem på 1500-tallet. Men han overså at de nasjonale fyrstedømmer etter hvert ble ledet av et syn på staten som gav den en legitimitet hevet over kirke og konfesjonen, samtidig som den hadde en uavkortet myndighet over kirkelivet og på den måten gjorde kirken til statsmaktens lydige tjener. Da 1600-tallets stat ble omformet ved det borgerlige demokrati, ble fyrstens suverene makt overtatt av «folkeviljen». At all makt utgår fra folket, var og er demokratiets devise. Mens Wisløff og de lavkirkelige hadde et kirkesyn som var tilpasset det liberale demokrati, ble Aalen stående mer eller mindre rådløs i møte med det moderne demokratiets politiske rasjonalitet, der demokratiets utvikling av folkeviljen gjennom offentlig debatt og argumentasjon skal omsettes i politisk praksis av en stat med maktmonopolet i samfunnet.

7.4 Ingen enhet om kirkens enhet

MF blomstret ved institusjonens 50-årsjubileum i 1958. Leiv Aalen var dekanus. Han ville ha fakultetet på offensiven også faglig. Renovering og standardheving av fakultetets eget fagorgan, *Tidsskrift for teologi og kirke*, var et ledd i dette. Samme år overtok han som formann i det nyorganiserte FFB (tidligere BPB), og han la kursen om i luthersk-konfesjonell retning. I hans formannsperiode (1958–1963) var FBB i fremgang og vekst. Etter foreningens nyorganisering ville Aalen videreføre dens nære forhold til MF og utdype det ytterligere. 1960 sendte han og fakultetets mangeårige reisesekretær Eugen Spydevold (1904–1992) en oppfordring til alle nyutdannede kandidater om å slutte seg til FBB. Det ville hjelpe dem til å leve og lære i samsvar med Guds Ord og kirkens bekjennelse.³⁰ For Aalen skulle alliansen mellom MF og FBB tilføre Den norske kirke kraft til å bli bevart som en intakt luthersk bekjennelseskirke.³¹ I så henseende var fremtidsutsiktene gode, siden studenttallet økte merkbart fra og med 1960. Aalens konfesjonalisme var imidlertid så stram at mang en prest som ellers hadde mottatt sterke impulser fra ham, fant det umulig å praktisere den i lokalmenigheten, der vekkeskristendommen og det frie lekmannsarbeidet sto sterkt. I disse miljøene gikk man sammen om evangeliske «fellesmøter», der også ikke-lutherske kristne var

28 Aalen (1965:54).

29 Oftestad (2006).

30 For den evangelikale allianseøkumen, Carl Fr. Wisløff, var selvsagt Aalens økumeniske linje umulig å godta (Haanes 1994:59f).

med. Troen på vekkelsen forente. For Aalen var det umulig å ha nattverd- og prekenfelleskap med de protestantiske «heretikere». Heller ikke et kirkelig-administrativt samarbeid kunne han gå inn på. Og heretisk var ethvert kirkesamfunn og enhver prest eller lekmann som ikke kunne slutte seg til den lutherske lære. Her var fronten klar mot all allianseøkumenikk. Selv om spørsmålet om «dissenteres» adgang til å studere og ta eksamen ved MF var oppe i LR både i 1965 og året etter, var ikke det økumeniske problem for alvor blitt en sak innenfor fakultetets egne vegger. Det skulle komme til å skje ved overgangen til 1970-tallet. Men i kirkelivet for øvrig var dette blitt et hett tema.³²

Fra 1948, da Kirkenes verdensråd ble stiftet, og Den norske kirke etter initiativ fra Bispemøtet straks ble innmeldt i denne nye, økumeniske organisasjonen, fikk det økumeniske spørsmål en helt ny dimensjon i norsk kirkeliv.³³ Fra første stund hadde Carl Fr. Wisløff vært en kompromissløs motstander av den økumenikken som Bispemøtet sto for.³⁴ For ham var aksept av Skriften som eneste norm for kristen lære og liv den avgjørende forutsetning for økumenisk fellesskap, samarbeid og samtale. I dette lå også kravet om at man holdt fast ved de grunnleggende frelseskjensgjerninger (Kristi person og verk), slik de var bevitnet i Skriften. Med et slikt utgangspunkt var det naturlig på den ene side å gi «broderhånd» til og inngå samarbeid med evangeliske, protestantiske kristne og på den annen å gjøre front mot all økumenikk med katoliserende tendenser, og som dertil gav rom for bibeloppløsende teologi. Wisløff ble allianseøkumenikkens fremste talsmann i Norge.³⁵

Ved MF var ikke bare allianseøkumenikk og den lutherske konfesjonalisme representert, men også *kirkeøkumenikk* slik den ble praktisert i den økumeniske bevegelse (KV). O. G. Myklebust (1905–2001), som var blitt dosent i misjonsvitenskap i 1946 (professor i samme fag 1962–1973), var en varm forsvarer av Den norske kirkes medlemskap i KV.³⁶ Han ble raskt den førende missiolog i Norge og ble sterkt engasjert i debatten om kirkenes og misjonens fremtid.³⁷ Myklebust gikk ikke med på at troskap mot den lutherske bekjennelse hindret et positivt økumenisk engasjement etter de kirkeøkumeniske linjer. Selvsagt skulle lutherdommen bringe sine verdier inn i den økumeniske samtalen, men den hadde mangt å lære av andre kirker og trostradisjoner – også læremessig.³⁸

31 Jensen (2006:320). Ikke bare fra den radikale lavkirkeligheten, men også på motsatt hold vokste det frem uvilje mot FBB. I 1967 stiftet en krets konservative yngre teologer foreningen Kirkelig Fornyelse. For disse ble det for mange ekklesiologiske kompromisser i FBB. Kirkelig Fornyelse ble etter hvert sterkt katoliserende. Fra det miljøet kom det omkring år 2000 en rekke konvertitter.

32 Breistein (2008).

33 Heiene (2000).

34 I 1948 ble Wisløff formann i landsrådet for Norges kristelige student- og gymnasiastlag, som var tilsluttet IFES («International Fellowship of Evangelical Students»), et internasjonalt organ for evangelikale studentforeninger på allianseøkumenisk grunn. Wisløff ble president for IFES allerede ved stiftelsen i 1947.

35 I 1952 holdt Carl Fr. Wisløff foredrag i Presteforeningen om «De moderne økumenikk som teologisk problem» (Wisløff 1979:120ff).

36 I 1938 ble Myklebust ansatt ved MF som stipendiat i kirkehistorie med plikt til å forelese over misjonskunnskap.

Myklebust hadde sin bakgrunn som misjonær for NMS i Sør-Afrika.³⁹ Det ble en programsak for ham å knytte det norske misjonsarbeidet nærmere den økumeniske bevegelse. Der var det *kirker* som søkte enhet i lære, ordning og tjeneste for verden. For Myklebust var misjonen kirkens sak, og det var nettopp misjonen som gjorde økumenikk nødvendig.⁴⁰ Når Den norske kirke ble fri fra staten, ville det store misjonsarbeidet i de frivillige organisasjoner bli integrert i kirkesamfunnet. Det var hans fremtidsvisjon. Ulike syn på økumenisk arbeid reflekterte også ulike *kirkesyn*. Myklebust hadde en klart kirkelig profil,⁴¹ men det var Wisløffs lavkirkelige syn man fant blant mange av MF-vennene i de frivillige organisasjoner og innen presteskapet, vante som de var med «fellesmøter» sammen med pinsevenner, baptister, Frelsesarmeen og metodistene. En av organisasjonene som rekrutterte flest studenter til MF, «Laget», hadde en allianseøkumenisk profil. I flere av de frivillige organisasjonene – særlig de mest lavkirkelige, som Misjonssambandet og Det vestlandske indremisjonsforbund – var fronten mot Kirkenes verdensråd nødvendig, ikke bare for at skriftautoriteten sto på spill, men også fordi kirkeøkumenikken gav den såkalte offisielle kirke øket innflytelse over kristenlivet i Norge. I 1961 markerte misjonsorganisasjonene sitt nei til den økumeniske bevegelse ved å gjøre vedtak om at Norsk misjonsråd ikke skulle ha noen relasjon til KV.⁴²

Det var umulig for MF som institusjon å ta stilling i striden om økumenikken på 1950- og 1960-tallet. Ved institusjonen var det minst tre forskjellige syn. Men heller ikke tidligere hadde fakultetet vært entydig når det gjaldt det økumeniske spørsmål. Fakultetshistorisk sett hadde Wisløff omtrent den samme holdning som Hallesby; for begge var vekkelsens fellesskap mer grunnleggende enn det sakramentale. Myklebust førte videre Olaf Moes kirkelige engasjement i det økumeniske arbeidet.⁴³ Aalens konfesjonalisme hadde ingen røtter i MF-tradisjonen. Han fulgte den strengt konfesjonelle lutherdoms linje, slik den var utviklet i mellomkrigstidens Tyskland. Det lavkirkelige lekfolket kunne ikke annet enn å merke den store avstanden det var mellom dem og sentrale MF-lærere i synet på det økumeniske spørsmål. Men de hadde Wisløff.

37 Egede Instituttet for misjonskunnskap og misjonsforskning ble etter Myklebusts initiativ grunnlagt i 1946, og han var dets leder 1946–1974. Han var redaktør av *Norsk Tidsskrift for Misjon* 1947–74, og tok initiativ til opprettelsen av «International Association of Mission Studies» i 1970 og til Nordisk institutt for misjonsforskning og økumenisk forskning i 1972. Han var medlem av Kirkenes verdensråds «Commission on World Mission and Evangelism» 1961–1968.

38 Myklebust (1947); Myklebust (1948).

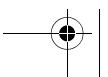
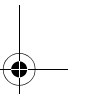
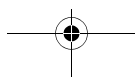
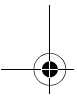
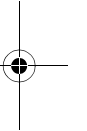
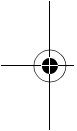
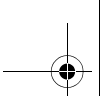
39 Han hadde vært rektor ved lærerskolen i Umpomulo i Natal, Sør-Afrika 1933–1938.

40 Myklebust (1946)

41 Det falt derfor naturlig for Myklebust å konsentrere mye av sin forskning om H. P. Schreuder (1817–1882), den norske, strengt kirkelige misjonsbiskopen i Sør-Afrika på 1800-tallet (Myklebust 1980).

42 Det internasjonale misjonsråd hadde i 1958 oppløst seg selv for å gå inn i KV's organisasjon for misjon. Dette var Norsk misjonsråd imot. Spørsmålet ble om Norsk misjonsråd skulle ha en konsultativ status i forhold til KV. Bare NMS hadde et slikt standpunkt (Wisløff 1979:126ff).

43 Østnor (1990:75–83, 95–100).



1968–2008 (kap. 8–10)

8. På vei mot en ny kirkelig posisjonering

8.1 Den skolepolitiske utfordringen

På 1950-tallet startet et omfattende skolepolitisk reformarbeid. Om grunnskolenes konfesjonelle forankring og kristendomsundervisningens stilling ble det dype konflikter. Kirken så at kristendomsundervisningen ble stadig mer uttynnet og marginalisert. Det truet Den norske kirkes stilling som folkekirke, siden skolens opplæring i evangelisk-luthersk kristendom ble betraktet som kirkens dåpsundervisning. På 1960-tallet gikk denne konflikten inn i en avgjørende fase.

Allerede på 1800-tallet begynte frigjøring av grunnskolen fra geistlig ledelse. Ved begynnelsen av 1900-tallet var den opphørt som menighetskole med konfirmasjonen som mål. Den var blitt en folkeskole til utdanning for livet i samfunnet. Geistligheten fikk begrenset innflytelse. Men skolens konfesjonelle basis ble beholdt. Ut over i mellomkrigstiden og i etterkrigstiden fortsatte den sekulariserende «frigjøring av grunnskolen fra kirken. Ifølge skoleloven av 1969 skulle grunnskolen fortsatt ha en konfesjonell basis og gi opplæring i kristendomskunnskap «[...] etter den evangelisk-lutherske læra» (§ 7.2,4), og kirken skulle fortsatt ha en rådgivende rolle i kristendomsopplæringen (§§ 26.3 og 41). Men nå fikk også lærere uten medlemskap i Den norske kirke rett til å undervise i kristendom (§ 18.3). Den siste rest av kirkelig-sakramental basis for skolens kristendomsundervisning ble dermed fjernet. Fra statens side ble det gjort klart at grunnskolenes undervisning i kristendom ikke var å betrakte som kirkelig dåpsopplæring, en slik opplæring fikk «kirken selv» ta seg av. Sterke krefter i det venstreradikale og sosialdemokratiske miljøet ønsket en videre sekularisering av skolen gjennom uttynning av kristendomsundervisningen, både kvantitativt og kvalitativt. Innen Den norske kirke var det en sterk og samstemt vilje til å forsvare grunnskolenes konfesjonelle forankring og opplæringen i evangelisk-luthersk kristendom.

Høsten 1945 var det blitt opprettet et Kristelig pedagogisk kontor, som tre år senere ble til Institutt for kristen oppseding.¹ I tiårene etter 1948 spilte IKO – under sin «grunder» og leder Bjarne Hareide – en viktig rolle som ressursmiljø for opplæring i kristentroen – i hjem, skole og kirke. I instituttets regi ble det drevet utviklingsarbeid og kurs- og foredragsvirksom-

het. Det ble opprettet støtte- og initiativgrupper i lokalmenighetene. Rundt IKO vokste det frem et fagmiljø av yngre teologer og pedagoger.² Instituttet var en frukt av kirke- og kulturkampen under krigen og hadde en klart folkekirkelig profil. Det kom frem også i styrets sammensetning, der så vel frivillige organisasjoner som Den norske kirkes rådsstruktur (bispedømmerådene) var representert. Man ville verne og vitalisere folkekirken og styrke det opplæringsansvaret som fulgte med dens åpne dåpsforvaltning. Skolens kristendomsopplæring, som var blitt betraktet som kirkens dåpsundervisning, måtte ikke bli ytterligere sekularisert, men ført videre på Skriftens og bekjennelsens grunn – en avgjørende forutsetning for en rett folkekirkelig dåpspraksis. I det lå også kulturpolitiske målsettinger og visjoner av stort format. Kristenarven skulle løftes og føres videre. Folk fra IKO og ikke minst Bjarne Hareide var aktive i den offentlige debatten om skole- og oppsedingsspørsmål. Sosialdemokrater og kulturradikalere var de ideologiske motstanderne. Slik førte IKO kampen for rekristianisering av Norge videre.³

Sosialdemokratiet ledet gjenoppbyggingen av landet etter 1945. Den nye velferdsstaten og den nye kulturen som nå skulle utvikles, var tuftet på liberalistiske og sosialdemokratiske idealer. Kirkens tradisjonelle folkepedagogiske gjerning falt ikke uten videre inn i dette kulturprosjekt.⁴ I 1946 vedtok Stortinget, der Det norske arbeiderparti nå hadde rent flertall, at Indremisjonsselskapets lærerskole i Oslo skulle overtas av staten. Det offentlige skulle ha hånd om all lærerutdanning. Denne ensrettende politikken var et kraftig tilbakeslag for den rekristianiseringsstrategi som indremisjonen hadde fulgt helt siden 1912. Det var fremfor alt indremisjonsbevegelsens kristendomsform de antikristelige krefter ønsket å knuse. Den fant de også ved MF. Hallesby tok skarpt til orde mot dette flertallsdiktaturet: Regjeringspartiet «[...] har kastet stridshansken og blåst til kamp mot det som er vårt dyreste eie».⁵

Under okkupasjonen hadde man i ledende indremisjonskretser planlagt å reise et akademi, hvor det kristenpedagogiske arbeidet skulle utvikles. Men i de første etterkrigsårene hadde kristenfolket nok med å sette i stand bygg (bedehus og skoler) som tyskerne hadde ødelagt. Akademiplanen måtte legges vekk.⁶ Vel 15 år senere dukket den opp på ny. I 1961,

1 Steensnæs (1970); Harbo (1989).

2 Bl.a. Åge Holter, Ivar Asheim, Torstein Harbo, Reidar Myhre og Åsmund Dahle.

3 Møgstad (1989).

4 Slagstad (1998:191ff).

5 Under debatten i Stortinget karakteriserte kirke- og undervisningsminister Kaare Forstervold Oslo lærerskole som en «sektsskole». Andre representanter fra Arbeiderpartiet kalte dem som eide og ledet skolen, «trongsynte trosfanatister», «mørkemenn» og «påtrengende pietister». Oslo lærerskole var en «åndelig tvangstrøye» som ville «[...] tvinga den norske barneånda og ungdomsånda inn i ei trong åndeleg sidegate» (Sjursen 1982:14).

6 Under okkupasjonen hadde Andr. Seierstad stått i spissen for et planarbeid, som Hallesby hadde initiert, med tanke på et «lærerakademi for kristendomsstudium og pedagogikk». Kaare Norum (1907–1981), senere formann for og generalsekretær i Norges Lærerlag, var også med i planarbeidet. Seierstad tok kontakt med Bjarne Hareide, som var i full sving med arbeidet for sitt Kristelig pedagogisk kontor. Men han ville også reise en ungdomsskole eller et stort skolesenter som etter hvert kunne holde lærerhøyskolekurs. Å reise en privat lærerhøyskole var han ikke for. Ved MF begynte man i 1945 å planlegge nybygg. Hallesby ville sette «Indremisjonsselskapets lærerskolefond» inn i byggeprosjektet, slik at man kunne få plass til det planlagte akademi. Men MF måtte oppgi byggeplanene (Seierstad 1967; Sjursen 1982:18).

da man hadde gjort erfaringer fra striden om kristendommen i skolen, ble organisasjonslederne fra indre- og ytre misjon enige om å forberede reising av en fri kristen lærerhøyskole. En komité (initiativgruppen) ble nedsatt, og dens forslag til prinsipper for lærerhøyskolen ble vedtatt av lederne.⁷ Men denne visjonen var man ikke alene om, også i IKO var det slike planer.⁸ Da IKO ble forelagt initiativgruppens høyskoleplaner i 1962, ble det klart at forholdet til IKO kunne bli vanskelig. For IKO var det en gitt forutsetning at folkekirken måtte utgjøre grunnlag og ramme for høyskolen. Initiativgruppens mål var å *påvirke* folkekirken, derfor måtte man være helt uavhengig av dens styrende organer. At folkekirkelige råd skulle være representert i akademiets ledelse, kunne derfor ikke komme på tale. Det var «[...] personer som er tilsluttet det kristenfolk som på Guds ords og den lutherske bekjennelses grunn danner en sterk åndelig enhet og har vist vilje og evne til å øve læretukt innen sine egne rekker og i kirken som helhet» som skulle bære den planlagte institusjonen.⁹ IKO hadde selv planer om en høyskole og innbød initiativgruppen til å støtte opp om disse.¹⁰ Organisasjonslederne la høyskoleplanene på is.

Mens de politiske prosessene omkring grunnskolen kristendomsundervisning pågikk, ble det i 1958 satt i gang undervisning i kristendoms-kunnskap ved Universitetet i Oslo. I 1964 kom Norges lærerhøgskole i Trondheim med et tilsvarende studietilbud. Verken for MF, IKO eller for lederskapet innen de frivillige kristelige organisasjonene var disse undervisningstilbudene teologisk eller kirkelig tilfredsstillende. Undervisning i kristendomsfaget på universitetsnivå var når alt kom til alt, en sak for MF. Dette viktige feltet burde ikke overlates til universitetsmiljøene alene.

Tidlig 1958 tok MF opp utfordringen. Til møte i LR 26. mars innbød man bestyrer for IKO, Bjarne Hareide, for å orientere om den nye ordningen med kristendoms-kunnskap mellomfag ved Det historisk-filosofiske fakultet ved Universitetet i Oslo. Til styremøtet 28. mars forelå et forslag fra LR om å opprette et lektorat i kristendoms-kunnskap. Styret stilte seg positivt.¹¹ Saken kom opp igjen i LR 9. april og hadde da fått større fakultetspolitisk tyngde. Nå ble det vedtatt å opprette en lærestol i religionspedagogikk som skulle ha som oppgave å «[...] gjøre en innsats for kristendoms-kunnskap som mellomfag i den høyere skole».¹² Nå engasjerte også studentene seg.¹³ Like før sommerferien behandlet LR igjen denne saken: Hva kunne gjøres «[...] for å gi positiv teologi innflytelse på det nyopprettede '*kristendom mellomfag*' [...]?» LR fant ikke tiden moden for konkrete tiltak.¹⁴

Høsten 1958 hadde man mer håndfaste planer. Man så muligheten for å opprette en lærestol i religionspedagogikk.¹⁵ Styret ønsket å opprette denne lærestolen allerede høsten 1959 – som en prøveordning, eventuelt i samarbeid med IKO – og informerte LR om det.

7 Komiteens medlemmer var Hans Bovim, Andr. Seierstad og Torvald Øberg (generalsekr. i Indremisjonsselskapet) (Sjursen 1982:20f). Hallesby støttet varmt dens planer, men døde kort tid etter.

8 Kvalbein (1967); Sjursen (1982:23f).

9 Brev fra initiativgruppen, 8.3.1962; Sjursen (1982:143f).

10 Brev fra styret for IKO til initiativgruppen, 20.6.1967; Sjursen (1982:144).

11 LR 1948–1960, 26.03.1958, sak 2; Styret 1939–1960, 28.3.1958, sak 5.

12 (LR 1948–1960, 9.4.1958, sak 2).

13 Styret 1939–1960, 13.5.1958, sak 9.

14 Bjarne Hareide var igjen innkalt for å orientere (LR 1948–1960, 11.6.1958, sak 6).

LR påpekte at man måtte ha «[...] den kvalifiserte mann for hånden» – å samarbeide med IKO i denne sak kunne «[...] ikke komme på tale».¹⁶ I 1960 ble Ivar Asheim kalt til adjunktstipendiat i religionspedagogikk,¹⁷ og i 1963 ble han dosent i samme fag.

Striden om skolens kristendomsundervisning kalte på samlet kirkelig innsats. I 1965 gikk ulike grupperinger i kirken sammen om en bred landsomfattende aksjon for å verge og styrke kristendomsundervisningen i skolen.¹⁸ Nå tok ledersjiktet i de frivillige organisasjonene planen om en kristen lærerhøyskole opp på ny.¹⁹ Tidlig på høsten 1965 ble det nedsatt en komité for planlegging av et akademi for utdanning i kristendom og pedagogikk. Hans Bovim (1915–), rektor ved Kristelig Gymnasium, ble den førende ideolog og ledende politiske kraft i komiteen.²⁰ Det påtenkte akademiet skulle være eid og ledet av de store frivillige organisasjonene og stå fritt i forhold til den offisielle kirke og dens rådsorganer. Forholdet til IKO var på det nærmeste ideologisk og politisk avklart. IKO fulgte en helt annen kirkepolitisk linje i forhold til den offisielle kirke enn komiteen. Man fant det ikke naturlig at IKO ble med i komitéarbeidet.²¹ Men også ved MF la man nå planer om en sterkere innsats på skolefronten.

28. april 1965 ble spørsmålet om den fremtidige undervisningen i religionspedagogikk tatt opp i LR. Det ble nedsatt en komité for å utrede spørsmålet. I samme møte foreslo Wisløff at MF burde ansette en egen lærer (lektor) for studenter som tok kristendoms-kunnskap mellomfag (ved Universitetet i Oslo). LR vedtok å utsette saken i påvente av at situasjonen ble mer avklart.²² Det var religionspedagogikken man først og fremst var opptatt av. I den grad faget kristendoms-kunnskap ble tematisert, var poenget å bistå studenter som ønsket å ta dette faget, med den «positive teologi» som MF sto for. Det hadde vært poenget alt i 1958.²³ I disse spørsmålene var det nære relasjoner mellom MF og IKO.²⁴ Høsten 1965 sendte Bjarne Hareide et brev til LR om kristendomsfaget og MF, og LR oppnevnte en

15 (LR 1948–1960, 1.10.1958, sak 3; Styret 1939–1960, 10.10.1958, sak 6; LR 1948–1960, 9.10.1958, sak 3).

16 Styret 1939–1960, 6.1.1959; LR 1948–1960, 11.2.1959.

17 Styret 1939–1960, 27.2.1959 sak 2; 25.3.1960, sak 2.

18 Sjursen (1982:24f).

19 Dette ledersjiktet ble kalt «kontaktkretsen». Den besto av «[...] organisasjonsledere og andre som sto hverandre nær i bibelsyn og kirketenkning [...]». I kontaktkretsen representerte disse lederne kun seg selv og ikke sine organisasjoner, selv om noen av dem leilighetsvis orienterte sin hovedstyrer om samtalene». Sentrale personer i «kontaktkretsen» på 1960-tallet var Fredrik Wisløff, Carl Fr. Wisløff, Torvald Øberg, Ernst Hallen, Tormod Vågen, Gabriel Eikeli, Hans Bovim, Leif M. Michelsen, John Nielsen, Gustav Ballestad og Kr. Haanes. Sjursen (1982:20).

20 Komiteens øvrige medlemmer var Andr. Seierstad, Even Fougner, Jon Kvalbein, Steinar Supphellen, Kaare Fuglestrand og Anders Hoaas. Sjursen (1982:25).

21 Sjursen (1982:25ff).

22 Komiteen besto av O. G. Myklebust, Bjarne Weider (rektor ved praktikum) og Ivar Asheim (LR 28.4.1965, sak 30 og 32).

23 LR 1948–1960, 11.6.1958, sak 6.

24 I LR 23.11.1965 foreslo Sverre Aalen at man tok kontakt med IKO med tanke på forelesninger i religionspedagogikk også i vårsemesteret 1966 (LR 1948–1967, 23.11.1965, sak 84). Se også LR 10.12.1965, sak 90, der det redegjøres for kontakt med IKO vedrørende undervisning våren 1966.

komité til å lage en betenkning om saken, og den forelå på nyåret 1966.²⁵ Både Fakultetsråd (FR) (18.2.) og LR (23.2.) gav sin tilslutning til komiteens forslag om å «[...] forberede igangsetting av regulær undervisning for kristendoms-kunnskapsstuderende [...]».²⁶ LR var blitt orientert om akademiplanene, og anbefalte fakultetet å søke kontakt med «[...] den krets som har tatt initiativ til reisning av et norsk lærerakademi på bibelsk grunn».²⁷ Det gjaldt å unngå konfliktskapende forviklinger. 3. mars fulgte MF-styret opp komitéinnstillingen og vedtakene i FR og LR med å slå fast at MF ville utbygge undervisning i religionspedagogikk i pakt med opplegget som komitéinnstillingen og LR hadde gått inn for. Henstillingen fra LR om å ta kontakt med akademikomiteen ble snudd på hodet: Ønsket akademikomiteen å ta kontakt med MF-styret, stilte man seg ikke uvillig.²⁸

De to professorene som sto nærmest kretsen bak akademiplanene, Carl Fr. Wisløff og I. P. Seierstad, kom nå i en vanskelig klemme. I april 1966 skrev de begge brev til alle MF-lærere der de meddelte at de ikke lenger kunne inntå for LR-vedtaket fra 23. februar 1966. De hadde håpet at MF og kretsen bak akademiplanene hadde kunnet finne en «samlende løsning», noe som ikke var skjedd. Nå forelå det imidlertid «gode og verdifulle» planer utarbeidet av akademikomiteen, derfor kunne de ikke lenger støtte at MF tok opp undervisning i kristendoms-kunnskap. Av «økonomiske og saklig-pedagogiske grunner» burde MF konsentrere seg om sin hovedoppgave: å utdanne prester.²⁹

Kretsen bak akademiplanen hadde gått klar av IKO og dets folkekirkelige ideologi og styringsstruktur og samlet de frivillige organisasjonene om det store prosjektet. IKO hadde på sin side stimulert MF til å ta initiativ på dette feltet og å lage en syntese mellom religionspedagogikk og en regulær undervisning i kristendoms-kunnskap. Akademiet ville bli realisert – mest sannsynlig uten relasjon til MF.

Biskop Dagfinn Hauge (1908–2007) var i denne perioden formann i fakultetets forstanderskap. Han hadde bakgrunn i det kirkelige organisasjonsmiljøet og hadde vært engasjert i Norges kristelige ungdomsforbund. Han var en biskop med betydelige diplomatiske evner. Ut over våren 1966 førte han forhandlinger med akademikomiteen. Siden man hadde planlagt å plassere akademiet i Oslo, lå det her an til uheldig konkurranse og konflikt. Det ville Hauge unngå. Forstanderskapsmøtet ble utsatt (fra 18.4. til 17.6.), noe som gav rom for drøftelser. Akademikomiteen, MF-styret og LR/professorrådet møttes til sist under Hauges ledelse. Det kom lite eller intet ut av det. Ved MF var det ulike syn - særlig i de styrende organer - på hvordan man skulle forholde seg til akademiplanene. Men vedtaket i styret om

25 Komiteens medlemmer var professor Sverre Aalen, stipendiat Andreas Aarflot og lektor Ole Modalsli (LR 23.11.1965, sak 86: *Innstilling om undervisning i kristendoms-kunnskap for mellomfagsstuderende ved Menighetsfakultetet av 12. Jan. 1966*).

26 FR 18.2.1966, sak 13; LR 23.2.1966, sak 21.

27 LR 23.2.1966, sak 21.

28 Styret vedtok å informere akademikomiteen og organisasjonene, som var innbudt til samarbeid om akademiet, om dette vedtaket. Orientering ble også sendt IKO (Møtebok for MF-styret II, møte 3.3.1966, sak 13).

29 LR 1948–1967, Brev til «Menighetsfakultetets professorråd» 6.6.1966 fra henholdsvis C. F. Wisløff og I. P. Seierstad. Sistnevnte kom med alvorlige innsigelser mot saksbehandlingen ved MF. Man hadde ikke en gang besvart henvendelsen fra «LA-komiteen», da den ba om en vurdering fra LR om de planer komiteen hadde utarbeidet.

å begynne undervisning i kristendomskunnskap måtte realiseres. Biskop Hauge stilte seg positiv til det påtenkte akademiet, men han mente at det ikke burde reises i Oslo, det var bedre å legge det til Stavanger, Kristiansand eller Bergen.

Under sitt møte 17. juni 1966 vedtok forstanderskapet med 12 mot 6 stemmer at MF skulle opprette et institutt for kristendomskunnskap. Ivar Asheim ble kalt til et professorat i religionspedagogikk, men han kunne foreløpig ikke overta stillingen. Lektor Ole Modalsli (1913–2006) ble derfor satt til midlertidig leder av instituttet.³⁰ Nils Helgesen (1926–1990) ble ansatt som lektor i kristendomskunnskap.

Høsten 1967 startet Institutt for kristendomskunnskap ved MF. Her skulle det undervises i kristendomsfaget (grunnfag, mellomfag, etter hvert hovedfag) med tanke på tjeneste i den offentlige skolen. Året etter ble instituttets eksamener i grunnfag og mellomfag godkjent av departementet som deleksamener i henholdsvis historisk-filosofisk og matematisk-vitenskapelig embetseksamen. Presteutdannelse var fremdeles den sentrale oppgaven for MF, og det var nærliggende å betrakte det nye instituttet nærmest som et «vedheng» til fakultetets hovedoppgave. Dette skulle etter hvert bli annerledes.

Høsten 1968 begynte Norsk Lærerakademi (NLA) sin virksomhet i Bergen.³¹ Hagues diplomati hadde med andre ord ført frem. Lokaliseringen bidro til å dempe den konflikten mellom MF og NLA som var under oppseiling. De styrende organer ved MF søkte naturlig nok å normalisere situasjonen. Forstanderskapet uttalte våren 1967:

«Både Menighetsfakultetets undervisning i kristendomsfaget og Norsk Lærerakademi i Bergen er positive tiltak på Skriftens og bekjennelsens grunn. Forstanderskapet ønsker et fruktbart samarbeid mellom disse institusjoner og ønsker Guds rike velsignelse til løsning av den betydningsfulle oppgave som Lærerakademiet har tatt opp i Bergen.»³²

Det var blant lærerne at den negative holdningen til NLA var særlig sterk. De var urolige over den positive innstillingen forstanderskapet hadde lagt for dagen. De engstelige lærerne ble

30 I 1970 kunne Asheim overta professoratet i religionspedagogikk og ledelsen av Instituttet. LR 25.11.1966, sak 98/66, LR 9.1.1967, sak 1/67. Se også LoL 3/1967:5. I 1977 ble Asheim professor i etikk ved MF.

31 Ved starten sto følgende organisasjoner som eiere: Den norske Santalmisjon, Det norske lutherske indremisjonsselskap, Det vestlandske indremisjonsforbund, Norges kr. student- og skoleungdomslag, Norsk luthersk Misjonssamband, og Norsk Søndagsskoleforbund. I 1969 sluttet også Det norske Misjonsselskap seg til.

32 Forstanderskapet 3.4.1967 (LoL 4/1967). Forholdet mellom MF og NLA ble senere kommentert i LoL, der fakultetets sekretær, Andreas Skollevoid (1956), avviste på det sterkeste at det forelå noen konflikt (LoL 2/1968:5). Men til åpningen av NLA (16.9.1968) var det styrets sekretær, Andreas Skollevoid, og ikke dekanus Leiv Aalen som brakte en hilsen fra fakultetet. Harmoniseringspolitikken var en sak for de styrende organer. I sin hilsen understreket Skollevoid at ved begge institusjoner bøyde man «[...] seg for Skriftens autoritet i alt som har med vår frelse å gjøre, dvs. i alt som angår tro og moral, lære og liv». Han avsluttet med ønsket om at «[...] forholdet mellom våre to institusjoner alltid må være preget av gjensidig tillit!» Til sist formante han NLA til å godta teologisk pluralisme ved institusjonen, vel å merke på Skriftens og bekjennelsens grunn. Tydeligvis fryktet man at håndfast kirkepolitisk og teologisk ensretting ville bli gjennomført ved NLA (LoL 6/1968).

forsikret at ingen ville bli pålagt «[...] samarbeidsplikter eller samarbeidsformer i strid med vedkommendes overbevisning og vilje».³³ At MF og NLA skulle kunne samarbeide faglig eller «fordele» oppgavene seg imellom, var allerede i utgangspunktet urealistisk.

De dominerende krefter bak NLA var lavkirkelige. Den norske kirke var et «stillas» som Guds folk benyttet for å bygge Guds rike. Men «stillaset» var viktig nok, fordi det skulle bære folkets opplæring i kristendom. Det var på dette feltet at lærerakademiet skulle sette inn. Ved MF var holdningen til Den norske kirke annerledes. Statskirken var en kirke i teologisk og åndelig forstand. Når man utdannet prester for denne kirken, var det for å bevare den rette lære og gi dens tjenere en åndelig utrustning. MF ble båret oppe av både prester og lekfolk i Den norske kirke. Å se fakultetet som en slags frivillig organisasjon ble stadig mindre dekkende, for det var ikke lenger en del av det kristelige organisasjonsnorge. Dertil var fakultetet for sterkt integrert i den offisielle kirke uten å være underlagt dens jurisdiksjon. For en institusjon for utdanning av prester til Den norske kirke, som også hadde geistlige i fremtredende lederposisjoner, ble det vanskelig å ha en nær relasjon til NLA. Man hadde dessuten et særregent teologisk, akademisk utdanningsansvar. Ut fra fakultetets tradisjon og posisjon var det naturlig å skape et eget alternativ til universitetets kristendomsfag, noe man innså allerede i 1958. Nærkontakten med IKO gav støtet til et utdannings- og kirkepolitisk initiativ fra fakultetets side. Selv om det var nære relasjoner mellom IKO-miljøet og deler av læremiljøet ved MF, opprettholdt fakultetet sin selvstendighetslinje overfor IKO.

Nærkontakt med NLA kunne ha fjernet MF fra den kirkelige reformprosessen som var satt i gang, og som i sin tid skulle frigjøre Den norske kirke fra statsmakten. Drev fakultetet inn i den samme kirkepolitiske bakevjen der de frivillige organisasjonene i stadig større grad befant seg, ville dets fremtidige posisjon i en eventuell fri folkekirke bli skadelidende. Med til konteksten for striden om NLA hører den kirkelige reformbevegelsen, som sto frem med fornyet kraft i 1960-årene.³⁴

Konventikkelkristendommens ekklesiologi hadde en gang stått sterkt ved MF. Nå var situasjonen annerledes. Etter at Hallesby var gått fra borde, var man på organisasjonshold usikker på om vekkelsesarven ville bli ført videre. Det var hos Carl Fr. Wisløff man fant det skriftsynet og det kirkesynet som lavkirkeligheten kunne stole på, dessuten var han den eneste ved MF som kontant avviste den kirkeøkumeniske linjen. Vel hadde Hallesby gitt Wisløff kappen og gjort ham til sin (moralske) etterfølger, men Wisløff fikk aldri den posisjon ved fakultetet som Hallesby en gang hadde hatt. Wisløff var blitt utmanøvrert i NLA-saken. Ikke desto mindre hadde han en sterk posisjon blant bedehusfolket og blant mange prester, både på grunn av sitt forfatterskap, sin omfattende forkynnervirksomhet og sitt kir-

33 Brev fra forstanderskapets formann biskop Dagfinn Hauge til professorrådet, 10.05.1967 (LR 8.5.1967).

34 I 1965 begynte en ny («frivillig») reformkomisjon sitt arbeid. Under resten av 1900-tallet kom reformbevegelse og kirkereform til å sette sitt sterke preg på norsk kirkeliv. Embetskirken ble nedbygd, og den demokratiske rådskirken tok form. Det norske arbeiderparti, som i lang tid hadde det politiske hegemoniet, var mot reform av statskirken, men i 1969 fikk Den norske kirke likevel sitt Kirkeråd og i 1984 sitt Kirkemøte (*Reform av Den norske kirke. Innstilling fra Det frivillige kirkeråds reformkomisjon av 1965*, Nomi forlag, Stavanger 1969; *Den norske kirke og staten. Innstilling fra Det frivillige kirkeråds utredningskomisjon av 1969*, Nomi forlag, Stavanger 1973; Oftestad 1998, 261–284).

kepolitiske engasjement. Wisløff hadde på sin måte fortsatt den organisasjonsvennlige tradisjonen fra Edv. Sverdrup, O. Hallesby og Andr. Seierstad. Som dem hadde han høye tillitsverv i Indremisjonsselskapet.³⁵

I et lengre historisk perspektiv skulle opprettelsen av instituttet få epokegjørende betydning. I 1966 la man til grunn at skolen ivaretok kirkens dåpsundervisning, og at det var en del av fakultetets kirkelige ansvar også å utdanne kristendoms lærere.³⁶ Tre år senere var denne forutsetningen opphevet av statsmakten, men MF fortsatte å utdanne kristendoms lærere. Studenttallet ved instituttet var i stadig økning, noe som brakte fakultetet i nærkontakt med skolens virkelighet, som i stadig økende grad ble sekularisert. Det gav nye og andre utfordringer enn dem man kjente fra presteutdannelsen. Her sto man overfor en annen kultur enn den kirkelige, noe som krevde teologisk-pedagogisk nytenkning. Etter hvert kom instituttet til å påvirke også fakultetets presteutdanning – strukturelt og faglig. Nærkontakten med skoleverket gjorde at man ikke kunne isolere seg fra skoleutviklingen de siste tiårene før år 2000, og den ble stadig mer tilpasset den religiøse og livssynsmessige pluralismen i samfunnet. De aller siste rester av kirkens og kristendommens gamle hegemoni forvitret.³⁷

8.2 MF bygger nytt og flytter

I begynnelsen av 1960-tallet var de store barnekullene fra okkupasjonstiden og umiddelbart etter kommet i den alderen at de søkte høyere utdanning. Den økonomiske utviklingen i alminnelighet og Statens lånekasse for studerende ungdom i særdeleshet gjorde det mulig for langt flere å ta høyskole- og universitetsutdanning. Fra siste halvdel av 1950-årene opplevde dessuten det kristelige ungdomsarbeidet en høykonjunktur. «Laget», som arbeidet særlig blant ungdom ved realskoler og gymnas, gikk inn i en blomstringsperiode. Ungdomsledere appellerte til de unge om å være åpne for Guds kall til å gå inn en særegen tjeneste for Guds rike. Kirken trengte mange nye prester både fordi den måtte ta opp nye utfordringer, og fordi man så at et stort antall prester ville gå av for aldersgrensen i nærmeste fremtid.

Det økende studenttallet ved MF var en virkning av disse prosessene. Ved inngangen til 1970-årene økte studenttilgangen, også fordi tilbudet ved MF var blitt bredere. Ungdom som ikke tok sikte på prestatjeneste, blant dem mange kvinner, og som ofte hadde sin bakgrunn fra lærerskolene, søkte nå til MF for å ta eksamen i kristendoms kunnskap grunnfag, mellomfag eller hovedfag. Bedrede materielle forhold bidro også til øke studentsøkningen.

Allerede i 1960 var de gamle lokalene i St. Olavsgt. 29 så godt som overfylte. Bygningen var ikke bare gammeldags, men i forfall. Både studenter, administrasjon og lærerpersonale trengte nye, tidsmessige lokaler. Styret tok opp byggesaken i 1964. For det første trengtes

35 Sverdrup var medlem av hovedstyret fra 1908, formann 1911–1923; O. Hallesby var varamann fra 1914, formann 1923–1956; Andr. Seierstad var medlem 1950–1959; Carl Fr. Wisløff var medlem 1959–1968. Da Wisløff avsluttet sitt engasjement i i Indremisjonsselskapets hovedstyre i 1968, var det i Misjonssambandet og Det vestlandske indremisjonsforbund han fant sine nærmeste forbundsfeller og tilhengere (Rudvin 1970:501f).

36 Forstanderskapet 1949–1967, 17.6.1966, sak 5:262–263.

37 Mogstad (2008).

tomt, og aller helst så man MF lokalisert i nærheten av universitetet på Blindern. For det andre måtte det reises penger. I tomtespørsmålet var man avhengig av offentlige myndigheter. Pengene fikk man skaffe på den tradisjonelle måten: ved innsamling. I 1964 begynte planleggingen av en storstilt innsamlingsaksjon. I 1965 – da det kom en ny og borgerlig regjering – ble tomtespørsmålet løst. Staten tildelte MF en tomt ved Majorstuen, i utkanten av universitetsområdet. Samme år gikk startskuddet for innsamlingen til nybygget under mottoet: «Vi vil oss et hus» under ledelse Rolf Næss og Aslak Findreng. 15. oktober 1968 gjorde Forstanderskapet det definitive vedtak: Det skulle reises et nytt undervisningsbygg som etter den første beregningen ville koste 14 mill. kroner. Man tok sikte på å få inn 8 mill. ved innsamling, og det ble til sist om lag en million mer.³⁸ Men så ble også bygget dyrere; nettokostnadene ble når nytt inventar osv. var tatt med, 20 811 438 kroner.³⁹

Det var innlysende at innsamling av midler til et nytt undervisningsbygg krevde langt flere givere enn den tradisjonelle kretsen. Det måtte satses langt bredere. Effektiv markedsføring måtte til. Her sto man overfor en vanskelig utfordring. Det var vel et tiår siden Hallesbys «helvetespreken». I deler av opinionen og ikke minst blant meningsdannerne i samfunnet ble MF først og fremst identifisert med Hallesby, med pietistisk «mørkemannsvesen», dømmesyke og stivbent ortodoksi. Det var derfor et spørsmål hvor bred støtten til MF ville bli.

Prester som fakultetet selv hadde utdannet, kunne man vel regne med, men disse hadde mange andre gjøremål og måtte ta hensyn i mange retninger. Å ofre seg helt og holdent for MF-innsamlingen var vanskelig. Tidlig var det blitt stiftet foreninger for å understøtte fakultetet,⁴⁰ men noen landsdekkende organisasjon av MF-foreninger var ikke blitt utviklet. Bare i Østfold var det en regional krets. De trofaste givere fant man gjerne innen MF-foreningene, men de hadde en løs og ofte tilfeldig organisasjonsform.⁴¹ Man tok da heller ikke utgangspunkt i fakultetets egne foreninger når innsamlingen skulle organiseres. Et viktig aktivum var studentene, som kunne være ambassadører for MF i sine hjemmemenigheter. Det var med andre ord viktig å engasjere hele den kirkelige bredden, og om man kunne, nå nye grupper og personer utenfor det vanlige kirkemiljøet. Men det var trangt om plassen i kirkenorge når man ville samle inn penger. Det gjaldt å gjøre MF til *en stor felles sak* uten at man trakk på andre. På sin måte kom innsamlingen til å vise hvordan MF oppfattet den norske kirkevirkeligheten og sitt forhold til den. Innsamlingen ble ekklesiologisk signifikativ.

Den norske kirkes alminnelige organisasjonsstruktur ble lagt som basis for innsamlingsarbeidet. Det var i pakt med den tradisjonelle og utstrakte bruken av kirkeofringer til fakultetets drift, men antydnet også at den tid var definitivt forbi da MF var et dristig (privat) prosjekt. Nå var institusjonen for lengst en etablert (halvoffentlig) undervisningsinstitusjon i Den norske kirke som også kirkeledelsen måtte regne med på grunn av de store studentallene og den brede faglige kapasiteten. Man skaffet seg prostikontakter, etter hvert menighets- og prestegjeldskontakter, som organiserte lokale besøkskorps. MF-prestene ute i soknene engasjerte seg, og menighetsrådene stilte opp. Prinsipielt sett var innsamlingen egentlig ikke

38 *Årsmelding fra styret for 1968* (LoL 4/1969:4).

39 I egenkapital bl.a. ved innsamlede midler hadde MF 11 311 438 kroner. Man måtte ta opp et stort banklån på 9,5 mill. kroner (LoL 4/1973:7f).

40 Oversikt over MF-foreningene, se LoL 8/1973:9–11.

41 Servan (1973).

noen sak for den offisielle kirke – verken dens embets- eller rådsstruktur. I det statskirkelige rommet og innen den statskirkelige strukturen etablerte MF også et eget frivillig kontaktnett av «egnede og villige personer». På det viset fastholdt man institusjonens private og uavhengige karakter. Det var med *politisk* tyngde i kraft av størrelse og betydning at man stilte seg midt i menighetens og kirkens rom. Fakultetet var helt og holdent tilpasset det moderne demokratiet. Institusjonelt, politisk og økonomisk var fakultetet et ektefødt barn av det moderne.

Til hjelp for innsamlingen laget man brosjyren *Kirken og Menighetsfakultetet*, forfatteren var John Nome.⁴² Her fikk Menighetsfakultetet en kirkelig motivasjon som skulle kunne fremskaffe penger fra hele kirken. Fra starten av og fremover hadde fakultetet en *kirkelig* motivering, understreket Nome. Slik hadde fremfor alt Edv. Sverdrup sett det. Nome viste videre til den første årsberetning: MF skal være «[...] et frit teologisk Fakultet, baaret oppe av Luthersk kirkeand og levende Menighedsbevissthed [...]». Han trakk også frem hva lærere som D. A. Frøvig og Olaf Moe skrev i 1928: «Det bærende princip i MF er at presteutdannelsen først og fremst er kirkens egen sak og maa staa i overensstemmelse med kirkens eget væsen.»⁴³ For egen del fremhevet han at fra første stund ble MF satt «midt i kirkens liv og betraktet som en nødvendig institusjon, fri overfor statens ellers vidtfaavnende styreintensjoner, og mest mulig uavhengig av skiftende teologiske tidskonjunkturer. [...] [D]ette ideal er her forsøkt innfor statskirkens ramme, den kirkelige ordning som fremdeles omfatter den overveiende del av vårt folk». Å hindre at den liberale teologi fikk innflytelse over presteutdannelsen, var altså ikke den eneste forutsetningen for at fakultetet ble opprettet, selv om det for mange så slik ut.⁴⁴ Nome fulgte opp den fakultetsideologien han hadde argumentert for i sin historikk vel ti år tidligere.

Å tone ned kampen mot den liberale teologi nøytraliserte konfliktstoffet ikke bare i professorsaken for over 60 år siden, men også i fakultetets kamp mot liberal, dogmeoppløsende teologi fra 1919 til 1950-årene. Men fortsatt var det to teologiske fakulteter. Det var en håndfast realitet som Nome ikke kunne skrive ut av historien. På 1950-tallet hadde de to fakultetene stått skarpt mot hverandre, ikke bare i synet på «de to utganger», men i oppfatningen av hva lære og læreforpliktelse var i en evangelisk-luthersk kirke. I tiden som fulgte, hadde det vært flere skarpe debatter ikke minst mellom nytestamentlere fra de to fakultetene, Jacob Jervell, Ragnar Leivestad og Sverre Aalen, om den historiske Jesus og den første kirke. Forholdet mellom de to fakultetene var blitt roligere i etterkrigstiden, men den konflikstrukturen de representerte, var ikke forsvunnet. I 1968 hadde Sverre Aalen offentliggjort en artikkel som gav et litt annet bilde av MF enn det som nå skulle holdes frem. Aalen la særlig vekt på å avverge den misforståelsen at fakultetet var et underbruk av indremisjonen. I den MF-ideologien han utviklet, forsøkte han å formidle mellom ulike kirkesyn, forsvare fakultetets vitenskapelige standard og markere fronten mot Det teologiske fakultet. Det var det normale at menighetene hadde hånd om presteutdannelsen, og at den var basert på en positiv bekjennelse til det bibelske kristusvitnesbyrd, og ikke tilpasset den moderne rasjonalisme.⁴⁵

42 Nomes brosjyre, som ble trykt i 10 000 eks., var «[...] godt egnet til å orientere om MF». Den kunne bestilles fra St. Olavsgate (LoL 3/1969).

43 *Mellem Brødre* 3/1928:2.

44 Nome (1969:7).

Nome hadde utvidet og fordypet perspektivet som gav en motivering for fakultetet som gikk ut over kampsituasjonen i Den norske kirke under første halvdel av 1900-tallet. Det hadde ekklesiologiske føtter å stå på, og ble utmyntet i et prinsipielt syn på forholdet mellom kirke og teologi. Også i Sverre Aalens motivering var det en prinsipiell ekklesiologisk motivering. Kirken er «[...] sannhetens støtte og grunnvoll», og der hvor sannheten er, er det alltid strid om den. Det avgjørende er om teologien er basert på denne «grunnvoll», for Aalen den apostoliske forkynnelse og lære gitt i Skriften.

Under innsamlingen måtte man forhindre at den teologiske polariseringen mellom fakultetene fikk dominere eksponeringen av MF. Alt i 1966 hadde fakultetets hovedorgan *Lys og Liv* trykt en artikkel av domprost i Oslo, Fredrik Knudsen: «Et samlende tiltak», der hovedpoenget var å se fakultetet i et harmoniserende kirkelig helhetsperspektiv.⁴⁶ Under innsamlingen var det dette perspektivet som kom til å dominere markedsføringen. Vekten ble lagt på fakultetets helt avgjørende betydning for presterekrutteringen i Den norske kirke.

Ble det et mer harmonisk forhold til Det teologiske fakultet av denne mer nyanserte motivering for MF? Om den ikke kom til å tradere og fremheve striden om den liberale teologi, lå en annen konflikt i luften: Hvilket fakultet er i realiteten Den norske kirkes utdanningssted for prester etc.? Ut fra en rent formell, statskirkelig betraktning var fakultetet ved Universitetet i Oslo Den norske kirkes «presteskole». Men hvor lenge ville statskirken bestå? På 1970-tallet var statskirkens fremtid blitt et sentralt tema også i den alminnelige politikk.

3. september 1972 kunne fakultetets nye undervisningsbygg innvies ved nærvær av kong Olav V. John Nome holdt festtalen. Biskop i Oslo Fridtjof Birkeli (1906–1983) innviet huset med bibellesning og bønn. Det var hilsener fra Universitetet i Oslo ved rektor Johs. Andenæs og fra Organisasjonenes fellestråd ved generalsekretær Håkon Andersen.⁴⁷ Reising av det nye undervisningsbygget i Gydas vei 4 hadde vært et veldig løft, men man hadde maktet oppgaven.

Flyttingen fra St. Olavsgate og etablering i utkanten av universitetsområdet var ikke bare geografisk. Et nytt lærerkollegium var i ferd med å overta lederposisjonene. De eldre ville gå av i løpet av 1970-tallet. I 1960-årene var avstanden mellom MF og de frivillige organisasjoner blitt større. Tradisjonen fra Hallesby hadde mistet sin kraft ved fakultetet. Det var ikke Aalens konfesjonalisme som overtok, men en mildt konservativ sentrumskirkelighet.

8.3 En ny generasjon lærere

Tradisjonelt hadde professorrådet makten ved fakultetet. Rådet hadde ikke bare lære- og undervisningsansvaret, men bestemte også fakultetets teologiske og kirkepolitiske kurs, ikke minst gjennom *kallsordningen*. Fakultetets tre første lærere var alle blitt kalt – av styret. Ord-

45 Aalen (1968).

46 Knudsen konstaterte at MF ikke splittet kirken: «Vi har grunn til takknemlighet for at vårt gamle Universitet har sitt teologiske fakultet og for den betydning det har også i denne sammenheng. Men det kan trygt sies at uten Menighetsfakultetet ville vi på langt nær hatt den tilgang av prester som vi har hatt i de forløpne år.» (Knudsen 1966).

47 LoL 5/1972:4f.

ningen ble ført videre ved at LR innstilte kandidater og styret ansatte dem. Siden ansettelsene skjedde ved kallelse, fikk lærerne stor makt. LR valgte ut aktuelle kandidater, inntilte den de foretrakk, og styret iverksatte kallelsen. Meget sjelden oppsto det uoverensstemmelser mellom LR og styret. Kallsordningen skulle sikre fakultetet nettopp den personen LR hadde teologisk og kirkelig tillit til. Selvsagt måtte den som ble kalt, også ha den nødvendige vitenskapelige kompetansen. Det ble sikret ved kompetansevurdering fra anerkjente fagpersoner. Dessuten skulle professor-/dosentsansettelsene innberettes til departementet, en ordning som etter hvert falt bort. Men kallelseprosessen var også noe mer. Som overalt ellers var det også her spørsmål om kandidatens personlige egnethet. Hvem passet inn i professorenes arbeidsfellesskap?

Kallelseprosessen var lukket. Selv ikke den man vurderte å ansette, skulle vite noe før kallet fra fakultetet offisielt forelå på vedkommendes bord. Vurderingen av aktuelle personer skjedde derfor ene og alene på bakgrunn av den personalkunnskapen lærerne selv innehadde. Å foreta sonderinger i forkant av kallet ble meget vanskelig. Hvordan skulle man samtale med en mulig kandidat om vedkommendes kirkelige og teologiske ståsted, praktiske livssituasjon og om hvorvidt vedkommende kunne tenke seg en fremtid ved MF, uten å røpe hva saken egentlig gjaldt?

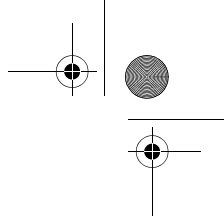
Kallsprosedyren kunne utløse konflikter i LR, men provokative situasjoner måtte unngås. Den autoritære og lukkede kallsordningen var i så måte trygg. Gjennom den hadde man kontroll fra først til sist. Ingen henvendte seg direkte til fakultetet for å bli rekruttert.⁴⁸ Kallsordningen sikret fakultetets selvstendighet og frihet som privat institusjon. En åpen søknadsordning ville lett gjøre ansettelser ved MF til temaer i den offentlige debatt både i kirken og samfunnet. Det ville føre til politisering av fakultetet både innad og utad. Men kallsprosedyren kunne føre til «innavl». Kreative personer kunne bli holdt utenfor fordi de var for uvørne eller nonkonforme. Sympatier og antipatier var vanskelig å kontrollere. Dessuten hadde LR sin mentalitet, og den måtte den nye læreren passe inn i. Ikke alle ville kunne gjøre det. Prosedyren hadde sine svakheter, men det var ikke særlig forskjell mellom den lukkede ansettelsesprosedyren ved MF og den åpne ved andre akademiske utdanningsinstitusjoner, hva de praktiske resultatene angikk. MF hadde sitt rekrutteringsmiljø, som Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo hadde sitt.

I 1970 etterfulgte Magne Sæbø (1929–) I. P. Seierstads som professor i GT, og Ivar Asheim begynte i sitt professorat i det nyopprettede faget religionspedagogikk. Noen år før, i 1966, var den svenske dosenten Edvin Larsson (1925) blitt tilsatt som professor i NT. I 1970 ble Andreas Aarflot (1928–) dosent i kirkehistorie. Anders Jørgen Bjørndalen (1928–1989) ble professor i GT i 1984. I 1970 avløste Erling Utne (1920–2006) Bjarne Weider (1913–1985) som rektor ved praktikum. På 1970-tallet ble også to andre lærere ansatt: professor Åge Holter (1919–2008), først i misjonsvitenskap, deretter overtok han et professorat i kirkehistorie,⁴⁹ og Ludvig Munthe (1920–2002) i misjonsvitenskap og religionshistorie.⁵⁰

48 På 1960-tallet kom det riktignok visse «frimodige» henvendelser. Konflikter om personer ble sjelden nedfelt i protokollen, der finner man bare nøytrale formuleringer. Men det var unntak (Brev fra Carl Fr. Wisløff til LR av 8.8.1966; LR 4.11.1966).

49 Åge Holter var professor i misjonsvitenskap 1974–1976 og deretter i kirkehistorie 1976–1986.

50 Ludvig Munthe var professor ved MF 1977–1988.



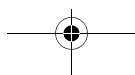
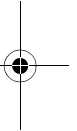
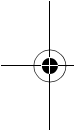
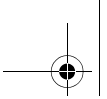
Holter kom fra NTNU i Trondheim, der han hadde vært professor i religionsvitenskap siden 1964, og han hadde erfaring fra det alminnelige universitetsliv. Holter hadde arbeidet med kirke-skole-problemet i Frankrike, og dette var også tema for hans doktorgradsavhandling: *Moralundervisning og politikk. Kampen om moralundervisningen i fransk folkeskole 1879–1886*.⁵¹ Under Holters embedstid gjennomgikk kirkehistoriefaget ved MF en dyptgripende fornyelse. Ludvig Munthe hadde vært misjonsprest for NMS på Madagaskar. Han hadde ilagt seg store fortjenester gjennom utforskning av tidlig gassisk historie.⁵² Til MF kom han fra Misjonshøyskolen i Stavanger. Disse to sto aldersmessig mellom generasjonen som var født kort før 1930, og generasjonen fra 1900-tallets første tiår.⁵³ Det var et MF som sto faglig trygt, som utviklet seg ut over på 1970-tallet.

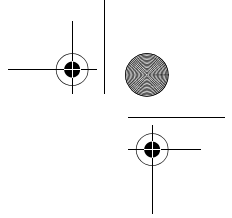
I dette tidsrommet vokste lærerstaben sterkt ved ansettelse av fakultetslektorer og vitenskapelige assistenter. Studenttallet økte, og undervisningsbehovet steg. Institutt for kristendomskunnskap krevde sitt. Ikke alle professorer av den eldre generasjon var fortrolig med denne utviklingen. Teologer representative for den formen for konservativ teologi, som ikke minst MF selv hadde bidratt til å frembringe, fylte nå lærerkollegiet.

51 Holter (1956).

52 Han ble Docteur en Histoire ved universitetet i Sorbonne i 1964

53 John Nome (1904–1980), O. G. Myklebust (1905–2001), Leiv Aalen (1906–1983), Carl Fr. Wisløff (1908–2004), Sverre Aalen (1909–1980).





9. «Trosfelleskap» og «arbeidsfelleskap» i Den norske kirke

9.1 Frihet i kirken eller kirkelig samarbeid

Med Det teologiske fakultet på den ene og MF på den annen side ble det læremessige konfliktmønsteret fra begynnelsen av 1900-tallet institusjonalisert og videreført. Dette bildet kan lett bli en sjablong. I spørsmål som kirkesyn var mønsteret annerledes, skillelinjene gikk nærmest på kryss og tvers mellom fakultetene. Ved begge fakulteter ble det drevet historisk-kritisk bibelforskning. Etter at Sverre Aalen og Carl Fr. Wisløff var gått fra borde, forsvant også de kraftige kontroversene mellom lærere fra de to fakultetene om bibelsyn og bibelutlegning. Også i synet på den teologiske hermeneutikk skjedde det en merkbar nedbygging av motsetningene.¹

Ut over på 1960-tallet ble Wisløff stående nokså ensom med sitt kirkesyn. Størst var avstanden til Leiv og Sverre Aalen. Tross skiller i kirkesyn hadde likevel fakultetet gjennom årene stått samlet i synet på de dogmatiske hovedpunktene. Det hadde kommet frem under læremessige storkontroverser som kirkestriden i 1920, Schjelderup-saken på 1950-tallet og striden om kvinnelige prester fra 1917 til 1960-tallet. Selv om kirkesynet satte skiller, holdt man fast ved Den norske kirke som stats- og folkekirke; Wisløff og Hallesby fordi den kunne gi hele folket del i troens kognitive innhold etter den rette evangelisk-lutherske lære, Leiv og

1 På begynnelsen 1970-tallet presenterte Inge Lønning, professor i systematisk teologi ved Det teologiske fakultet, sin Luther-inspirerte hermeneutikk (Lønning: 1972). Et lignende hermeneutiske syn kom til uttrykk også ved MF på denne tiden. Det lærerflertall som gikk inn for kvinnelige prester i 1972, oppfattet apostelautoriteten på linje med Inge Lønning. Det kom klart frem i den forståelse man hadde av CA XXVIII,65f. Lærerflertallet fant her et tenkesett som kunne motivere frigjøring fra gitte «menighetsordningsforeskrifter», som «ifølge vår kirkes lære ikke»[er] «bindende selv om de måtte være fremsatt med apostolisk myndighet» (LK 1973:1). Den samme tolkning av CA XXVIII, 65f. finnes hos Lønning, (Lønning 2000). I *Den norske kirke og læren* (NOU 1985:21:53) er lærerflertallets formulering vedrørende CA XXVIII,65f. nesten ordrett gjengitt. Inge Lønning var medlem av og Ivar Asheim var formann i utvalget som sto bak NOU 1985:21. Se historisk analyse med et annen tolkning enn den ovenfor (Oftestad 1997).

Sverre Aalen og før dem Frøvig og Moe fordi statskirken var kirke i teologisk forstand med den sanne lære og en rett forordnet forvaltning av ord og sakrament. Her sto man sammen – men man skiltes i synet på strategien når man ble konfrontert med at kirkestyret legitimerte læresyn som MF så på som vranglære, og tillot vranglærere å inneha embeter i kirken. Hallesby og Wisløff søkte tilflukt i den frie organiserte konventikkel, der den rette lære kunne få et beskyttet rom. På den måten dro de fordel av den politiske liberaliteten i samfunnet og i kirken. For Leiv og Sverre Aalen var dette en umulig vei. De hadde ingen annen mulighet enn å føre en rettsstrid med det statlige kirkestyret om hva som var sann evangelisk-luthersk lære, og embetsbærerens forpliktelser overfor Den norske kirke som evangelisk-luthersk tros-samfunn. En slik strid var de dømt til å tape, siden motparten var den moderne demokratiske og liberale stat. Ved MF sto man sammen, men det var en skjør enhet. Når den praktiske, ekklesiologiske utfordringen meldte seg, skiltes veiene. Og denne utfordringen kom med nødvendighet med samfunnets økende liberalisering og pluralisering. Det ble da spørsmål om hva som kjennetegnet Den norske kirke som korporasjon ved siden av andre livssyns- og religionskorporasjoner.

På denne bakgrunn blir utviklingen ved MF på 1960-tallet i retning av en annen og *bredere* motivering for institusjonen, interessant. Man søkte en *positiv* motivering for institusjonen, en mer prinsipiell begrunnelse, en som var gyldig uavhengig av de skiftende teologiske *konjunktorene*. Ingen annen begrunnelse lå da for hånden enn den *kirkelige*. Samtidig var den nærmest selvsagt, kort og godt fordi MF var en teologisk utdanningsinstitusjon for Den norske kirkes prester. Denne motivering hadde også et godt feste i tradisjonen, hos Edv. Sverdrup, Olaf Moe og D. A. Frøvig. Men den kirkelige begrunnelse kunne være nokså forskjellig. For Hallesby og Wisløff var det umulig å gi Den norske kirke en kvalifisert ekklesiologisk karakteristik. Den var ikke «[...] kirke i bibelsk forstand». For Leiv og Sverre Aalen, som anså den kirkelige begrunnelse for fakultetet som helt avgjørende, var MF primært en institusjon som utdannet menn for det kirkelige embete i Den norske kirke. Fakultetet skulle hjelpe dem til å forbli tro mot Skriften og bekjennelsen i tjenesten med Ord og sakrament. Blant de første lærene var det i særlig grad Edv. Sverdrup som hadde stått for en kirkelig motivering. Sverdrup var lavkirkelig, men ikke som Hallesby. Mens Hallesby og etter ham Wisløff fant Kristi kirke i konventikkelen, fant Sverdrup den i de troendes samling om Ord og sakrament. Embetet fikk en demokratisk begrunnelse ved læren om menigheten som et alminnelig prestedømme. Menigheten hadde fullmakt til sette bestemte personer til nådemiddeltjenesten. I menigheten som i demokratiet var det folkeviljen som skulle råde. Embetsbæreren hadde ikke mer myndighet enn det menigheten hadde overgitt ham.² Ikke overraskende at den frie folkekirke ble Sverdrups visjon for fremtiden. Den levende menighet i statskirken måtte ut av den gamle statskirkelige tvangstrøyen for bedre å kunne formidle evangeliet til det norske folk. Sverdrup kjempet for demokratiet både i kirken og i samfunnet. Dette var også visjonen til Karl Vold. Men som forkjempere for kirkereform led begge nederlag. På 1960-tallet vokste reformviljen frem på ny, og reformkirkeligheten ble ved MF et tredje alternativ mellom Aalens konfesjonalistiske kirkesyn og Wisløffs konventikkelkristendom.

2 Wisløff (1961:33ff, 45ff); Oftestad (1998:142–145).

MF ønsket ikke å gå inn i noen slags relasjon til NLA og de kretser som sto bak opprettelsen av akademiet. Man startet i 1967 sitt eget institutt for kristendomskunnskap. Det var et viktig utdanningspolitisk fremstøt. Samtidig var det noe mer. Man satte grenser overfor de mest radikale av de frivillige organisasjonene og indirekte deres løsning på de statskirkelige problemer. For å beholde friheten ville de beholde den moderne liberale statskirken. Mot denne løsningen sto de sammen både Leiv og Sverre Aalen og fakultetets yngre lærergenerasjon. De sto sammen om å se på Den norske kirke som en del av Jesu Kristi kirke. Den var ikke bare et stillas for de troendes arbeid for Guds rike. Derfor var det karakteristisk at Carl Fr. Wisløff og I. P. Seierstad hoppet av vedtaket i LR om å opprette et eget institutt for kristendomskunnskap ved MF. Den yngre lærergenerasjon ville søke en kirkepolitisk løsning på statskirkeproblemet. Reform av kirken i retning av et genuint kirkelig selvstyre måtte fortone seg som eneste farbare vei. Reformtanken, levende under fakultetets første tid, meldte seg på ny.

På 1960-tallet var reformbevegelsen blitt organisatorisk etablert. Dens visjoner appellerte til mange innen kirken som på den ene siden var utilfredse med de frivillige organisasjonenes gamle, fastlagte strategier, og som på den annen ikke følte seg hjemme i en preste- og departementsstyrt statskirkelighet. De satte sitt håp til kirkereform, som ville gi bedre rom for et kirkelig lekmannsarbeid i Den norske kirke. Fra 1970-tallet ble reformprosjektet med en indre nødvendighet et prosjekt som også MF stilte seg bak. Andreas Aarflot ble fremfor mange andre motoren bak reformprosjektet både ved MF og i Den norske kirke. Men alt i 1976 ble han, etter en kort periode som professor i kirkehistorie, biskop i Borg bispedømme, for så å overta bispestolen i Oslo i 1978.

Reformkommisjonen, nedsatt i 1965, var midt i sitt arbeid da striden om NLA dro seg til for alvor. En av kommisjonens medlemmer, daværende stipendiat Andreas Aarflot, tok på vårparten 1967 akademisaken opp i LK, der han var en av redaktørene. Ut fra de helhetskirkelige hensyn, som Aarflot la til grunn, var NLA et uheldig prosjekt. NLA grep «[...] inn i det faglige ansvarsområde» som MF burde ivareta i vår kirke. På den måten ville Lærerakademiet «[...] undergrave Menighetsfakultetets posisjon som bekjennelseskirkens talerør [...]». Det var IKO og MF som skulle ha løftet akademisaken.³

For Aarflot og hans meningsfeller var opprettelsen av NLA i 1968 et betydelig kirkepolitisk nederlag. Deres motstandere hadde med dette fått styrket sin institusjonelle og politiske posisjon på et felt de ikke før hadde gjort seg særlig gjeldende. Lekfolket i de frivillige organisasjonene kunne nå identifisere seg med *sin egen* utdanningsinstitusjon. På sikt kunne akademiet bli et faglig og institusjonelt kraftsentrum for en lavkirkelig og bibelsentrert konservativ teologi. Aarflot så for seg at MF kunne miste sitt hegemoni som leverandør av kirkepolitisk anvendbar konservativ teologi.

Forsommeren 1972 ble Carl Fr. Wisløffs brosjyre *En grunn å stå på, en kurs å følge*, sendt ut som bilag til misjonsbladet *Utsyn*, hovedorganet for Norsk Luthersk Misjonsamband. Wisløff sto her frem som en kirkelig leder som ville veilede lekfolket i en tid med åndelig uro og forvirring. Han viste til den sikre grunn, som var Guds Ord i Skriften. Den var guddommelig inspirert, dens lære hvilte på apostolisk autoritet. Wisløff var som kjent, uvillig til å tale om feil i Bibelen. (Det gjaldt også i historiske, zoologiske, geografiske spørsmål.) Ut fra et luthersk, tradisjonelt lavkirkelig standpunkt tok Wisløff stilling til en rekke aktuelle temaer:

3 Aarflot (1967).

misjon, nyreligiøsitet, det «sosiale evangelium» osv. Han ville motivere og oppmuntre dem som hadde «[...] et evangelisk, pietistisk og lavkirkelig trossyn».⁴ Helt siden 1950-tallet hadde disse vært under press fra krefter som ønsket enhet i kirken ved «samspill mellom retninger». Wisløff krevde moralsk og kirkelig aksept av det selvstendige lekmannsarbeidet i statskirken, slik at det kunne bevare sin integritet også ved læreverv. De stats- og kirkerettslige hindringene for lekfolkets frihet var for langt fjernet, men i en folkekirke på vei mot å bli «organisert til topps» gjennom kirkereformer, truet en kirkelig ensretning og til sist marginalisering av det tradisjonelle lekmannsarbeidet i de frie organisasjonenes regi.

For den kirkelige reformbevegelsen, som nå var på offensiven, var det et mål at kirken kom bort fra den organisatoriske pluralismen i den demokratiske, moderniserte statskirken. I stedet ønsket man en demokratisk sentralisme forankret i og bestemt av kirkens rådshierarki. De frivillige organisasjonene og særlig de radikalt lavkirkelige hindret en slik kirkepolitikk. De hadde fått sin frihet kirkelig legitimert ved hjelp av den liberale staten.

I en artikkel i LK tok Aarflot for seg Wisløffs brosjyre.⁵ Om lekfolket ville følge Wisløff og se hans bibelsyn som kriteriet på rett kristendom, ville både Hallesby og dagens lærerkollegium ved MF måtte regnes som kristelig undervektige, påpekte Aarflot. Skulle Wisløffs kirkesyn, som besto i å fornekte «[...] folkekirkens karakter av å være en virkelig kristen kirke», bli normgivende for alt samarbeid innen Den norske kirke, ville grupperinger som burde stå sammen i en vanskelig tid, bli revet fra hverandre.

Wisløff imøtegikk Aarflot en svarartikkel i LK.⁶ At han ikke ville samarbeide med dem som hadde et annet bibelsyn, stemte slett ikke: «Jeg står gjerne sammen med folk som tenker annerledes enn meg om Bibelens inspirasjon, så sant de lar Bibelen være virkelig autoritet i troens saker», fremholdt Wisløff, og viste til sitt samarbeid nettopp med kollegene ved MF.⁷

I sitt svar la Aarflot vekt på at også han ville bevare den demokratiske friheten i kirken: Wisløffs syn skulle så visst ikke knebles,⁸ men nå kom også Aarflots saklige anliggende klarere til uttrykk: Hvordan kunne Wisløff skille så sterkt mellom «trosfellesskap» og «arbeidsfellesskap»? Var ikke trosfellesskap en tilstrekkelig betingelse for arbeidsfellesskap? For Wisløff var et slikt skille ikke bare mulig, men nødvendig i en stats- og folkekirke. Trosfellesskapet betydde ikke mer for arbeidsfellesskapet enn at det gav en bibelsk og demokratisk rett for enhver troende til å forvalte alle nådemidler. Trosfellesskapet kom til uttrykk ved det alminnelige prestedømme som gav enhver troende arbeidsrett i kirken, dvs. åndelig rett til å forvalte nådens midler. Hvordan denne retten til bruk av nådens midler ble organisert og institusjonalisert, var til sist et spørsmål om hensiktsmessighet. På det feltet var det ingen guddommelig rett, ingen normativ kirkelig tjenesteordning. De troende fikk gå inn i det arbeidsfellesskapet de fant tjenlig for evangeliet, hevdet Wisløff.

Aarflot hadde et lavkirkelig syn og et embetssyn nokså likt Wisløffs. Det var først og fremst i vurderingen av Den norske kirke at veiene skiltes. For Wisløff var statskirken en funksjon ved den demokratiske, liberale (konfesjons)staten. Av ekklesiologiske grunner var

4 Wisløff (1972:22).

5 Aarflot (1972A).

6 Wisløff (1972).

7 Wisløff (1972:334).

8 Aarflot (1972B).

den ingen kirke og kunne heller ikke være det. Den egentlige kirken fantes i vennsamfunnet, der det alminnelige prestedømme ble utfoldet, og der de troende kunne leve etter Guds Ord uten statens sekulære trykk.⁹ Aarflot på sin side tok sitt utgangspunkt i den lutherske bekjennelse (CA VII): Å stå sammen i enighet om evangeliets lære og sakramentforvaltningen er tilstrekkelig for kirkelig enhet mellom troende. Den statskirkelige, konfesjonsbestemte forvaltningen av nådemidlene konstituerte Den norske kirke som sann kirke og dermed dens enhet. I enheten lå dessuten et arbeidsfelleskap mellom dem som tilhørte det kirkelige fellesskap. Heller ikke Aarflot regnet med noen guddommelig embetsrett, som satte for eksempel kirkens hyrde- og læreembete i noen teologisk begrunnet særstilling i menigheten. Men nådemiddeltjenesten i menigheten måtte være forankret i *menigheten selv* og ikke i en rett gitt den troende som individ. Menigheten selv var først og fremst flokken om den offisielle nådemiddelforvaltningen i Den norske kirke. Også hos Aarflot var den kirkelige tjenesten forankret i det alminnelige prestedømmet, men her ble de troendes prestedømme konkretisert i og ved den offisielle samlingen i lokalmenigheten om nådens midler i Den norske kirkes regi. Dens grenser måtte ikke trekkes for skarpt i forhold til det folkekirkelige rommet. Det pekte mot at menighetens demokratiske valgte råd var det egentlige embetsorganet. Prest, diakon, kateket etc. hadde alle del i den felles tjenesten med Ordet, som de forvaltet på oppdrag fra menighetens rådsorgan. At nådemidlene var i *funksjon*, var selve saken. I menigheten gjaldt folkestyre, strukturelt omtrent på samme måte som ellers i det demokratiske samfunnet. Ulikt syn på embetet, økumenikk etc. burde ikke hindre felles innsats, hevdet Aarflot.¹⁰ Han distanserte seg fra Wisløffs «fundamentalistiske biblisme». Wisløff nøyde seg ikke med «[...] selve det bibelske budskap», men stilte «[...] opp en bestemt teori om Skriftens ufeilbarhet som et tillegg» til skriftautoriteten, mente Aarflot. Reverens overfor Bibelen som autoritet, idet man «[...] stilte seg under 'evangeliets lære'», var tilstrekkelig for enheten i det kirkelig fellesskap.¹¹

Men ifølge CA VII hviler enheten i Jesu Kristi kirke på konsensus om evangeliets lære. Så sent om i 1969 hadde Bispemøtet, Den norske kirkes eget læreorgan, dokumentert at en slik konsensus slett ikke forelå, ettersom splittelsen om kvinnelige prester som da var blitt stadig tydeligere, berodde på uenighet om selve evangeliet.¹² Aarflots krevde en integrert helhetskirkelig praksis ut fra en forståelse av den åndelige enheten i den statskirkelige virkeligheten, som denne gjorde motstand mot. Men i kravet om helhetskirkelig praksis lå også en visjon, selve reformvisjonen. Aarflot forutsatte en endring av den moderne statens forhold til kirke og religion. Inntil det skjedde, måtte man leve i statskirken der Kongens styringsmyndighet lå fast. Men spørsmålet om hvilken åndelig og læremessig enhet den fremtidige frie kirke ville få, forble ubesvart

Carl Fr. Wisløff gikk av for aldersgrensen i 1975, 67 år gammel. Han var ved god helse, men ville ikke stå i sin stilling til han var 70 år. Wisløff anførte at de teologiske motsetnin-

9 Der kunne man fastholde den bibelske tjenestefordeling mellom mann og kvinne i menigheten (Wisløff 1975).

10 Om Aarflots kirkesyn: Austad (1993).

11 Aarflot (1972B:335).

12 «Kvinnelige prester. Svar til Prestelaget for Bibel og bekjennelse fra bispemøtet 1969» (LK 105/1970:131f).

gene i lærerkollegiet nå var blitt så dype at han ikke lenger kunne identifisere seg med fakultetet.¹³ «[T]oneangivende kretser på MF» tålte ikke den holdning han hadde inntatt i «[...] den teologiske og kirkelige debatt».¹⁴ Fra 1972 hadde også LR vært splittet i synet på kvinnelige prester, og det var blitt en bitter strid mellom MFs lærere om skriftsynet. For Wisløff betydde det at den for ham nødvendige konsensus i synet på skriftautoriteten ikke lenger var til stede. Skriften som øverste norm for tro, lære og liv, det måtte man stå sammen om ved MF. Men slik var det ikke lenger, hevdet Wisløff. Hans avskjed vakte betydelig oppsikt i den kirkelige offentligheten. Den ble behandlet ikke bare i styret, men også i forstanderskap og lærerråd. Et av spørsmålene som ble diskutert, var om det var plass for lærere med Wisløffs skrift- og kirkesyn ved MF.

I løpet av 1970-årene forlot også Leiv og Sverre Aalen fakultetet. Leiv gikk av for aldersgrensen i 1976, Sverre tre år senere. Den kirkelige og teologiske konstellasjonen som hadde preget MF helt siden 1945, var nå blitt i historie. Et nytt kapittel ble åpnet. Men det skulle vise seg at en tett kobling av trosfellesskap og arbeidsfellesskap ikke var uten problemer i Den norske kirke.

9.2 Statskirken som ekklesiologisk utfordring.

I 1972 gjorde (flertallet i) LR helomvending i synet på kvinnelige prester. Inntil da hadde LR vært imot en slik reform, siden den var i strid med Guds ord. MF søkte og fikk en nødvendig statsstøtte for sin virksomhet. Men man måtte akseptere de krav som statsmakten stilte: «dissenteres» adgang til å ta eksamener ved MF og åpning for kvinner til å ta praktisk-teologisk eksamen på lik linje med menn. Siden LR's vedtak i kvinneprestsaken var gjort med minst mulig flertall (5 mot 4), fortsatte striden om kvinnelige prester og tilgrensende spørsmål ut over 1970-tallet. Første halvpart av 1970-tallet representerte et paradigmeskifte ved MF.

1970-årene var en beveget tid med strid om medlemskap i EU 1970–1972, om selvbestemt abort som ble innført i 1978, samme år kom lov om likestilling mellom kjønnene. Seksualrevolusjonen fra slutten av 1960-tallet gjorde seg for alvor gjeldende, og spørsmålet om de homofiles livssituasjon og rettigheter ble løftet frem i offentligheten. Det norske samfunnet ble radikalisert og gikk mot venstre. Dette ble selvsagt også kirkene berørt av. Nærmest som en virkning av denne radikale bølgen kom også statskirkespørsmålet opp. I 1971 ble det nedsatt et offentlig utvalg for å se på forholdet mellom stat og kirke. I 1975 kunne det legges frem sin innstilling.¹⁵ Det vakte oppsikt da et flertall gikk inn for avvikling av statens styre av Den norske kirke. Kirken måtte få en styreform som samsvarte med dens egenart som

13 I sitt oppsigelsesbrev til styret av 10.3.1975 skriver Wisløff: «Mitt ønske om å tre tilbake [...] er vesentlig motivert ut fra min reaksjon på situasjonen ved fakultetet slik denne har utviklet seg. De teologiske og kirkelige motsetninger innen kollegiet, og visse dermed sammenhengende offentlig kjente episoder, er en belastning på frimodigheten i arbeidet. Av samme grunn er det også blitt vanskelig å representere MF utad overfor dets *venner*, [...]. Jeg føler sterkt at min tid ved MF er omme.» (Sele 1992:22–25).

14 Wisløff (intervju 1975); Wisløff (1977) «Mot strømmen» (*Fast Grunn* 1977:323–325).

15 *Stat og kirke* (NOU 1975:30).

trossamfunn. Her ble religionsfrihetsprinsippet lagt til grunn for løsning av statskirkeproblemet. Den gamle kirkeordningen var i bunn og grunn en anakronisme som i dag måtte bort.

Utvalget hadde et sterkt mindretall, som ville opprettholde status quo. Til det hørte også professor Einar Molland (1908–1978). Han hadde også vært med i Kirkeordningsnemnda av 1945. Molland begrunnet sitt konserverende syn ekklesiologisk. Han satte et skille mellom kirken i rettslig og religiøst perspektiv. Man måtte unngå å knytte kirken som religiøst fellesskap til institusjonelle rettsordninger som ordinasjon (embete) og episkopat. Som religiøst fellesskap er kirken slett ikke usynlig, evangeliets forkynnelse og sakramentenes bruk er dens ytre kjennetegn, Ut fra en slik ekklesiologi var statskirkeordningen å foretrekke, fordi den gav åndelig frihet for nådemidlenes bruk, og fordi kirken da kunne forbli en tjenende kirke og konsentrere seg om sitt egentlige oppdrag, og man unngikk maktkirken. Under hele etterkrigstiden hadde Molland hevdet denne evangeliske, antikatolske statskirkeligheten.¹⁶ Det han sto for, var til forveksling lik det Carl Fr. Wisløff gjorde gjeldende i den samme tidsperioden. Også han ville beholde statskirken, unngå institusjonalisering og rettsliggjøring av kirken, også han la vekt på den indrekirkelige friheten. Kirkens rette og avgjørende ytre kjennetegn var det forkynte evangelium, og ikke noen kanonisk embetsordning.¹⁷ Mens Molland hadde røtter i grundtvigianismen, var Wisløff inspirert av den lavkirkelige konventikkelkristendommen slik den var blitt radikalt utmyntet av Ludvig Hope med henblikk på kirke og kirkeordning i 1923.¹⁸

Høsten 1976 behandlet LR utredningen *Stat og kirke* (NOU 1975:30).¹⁹ LR slo uten videre fast at kirkens organisering ikke nødvendigvis hørte med til det som konstituerer kirken. Det er likevel ikke likegyldig hvordan kirken er organisert. «[D]et springende punkt i arbeidet med kirkeforfatningen ligger i kirkeforståelsen.» LR tok sitt utgangspunkt i CA der kirken forstås som «[...] forsamlingen av de hellige, der evangeliet blir lært rent og sakramentene forvaltet rett» (CA VII). Det avgjørende blir da om kirkeforfatningen er et «[...] tjenlig redskap for nådemiddelforvaltningen. [...] På den måten vil det være mulig å bedømme kirkeforfatningen ut fra bestemte teologiske retningslinjer uten at en dermed dogmatiserer noen konkret kirkeordningsmodell.»²⁰ LR hadde kritiske merknader til Den norske kirkes ordning. Endret statsforståelse, innføring av folkesuverenitetsprinsippet, parlamentarismen og religionsfrihetsprinsippet hadde gjort premissene for statskirkeordningen høyst uklare. I en slik situasjon gjaldt det å fastholde at Den norske kirke er et eget trossamfunn,²¹ og at den også er en folkekirke: «Kirken tar sikte på å omfatte hele folket med evangeliet.» Dette forutsetter en såkalt åpen dåpspraksis, basert på foreldrenes løfte om å gi barnet en kristen oppdragelse. Dåpen gir grunnlag for stemmerett og valgbarhet ved kirkelige valg, men folkeflertallet skal ikke ha makten i kirken.²² For LR var ikke tiden kommet for en umiddelbar oppløsning av statskirkeordningen, men det måtte kreves at forholdet mellom stat og kirke ble

16 *Stat og kirke* (NOU 1975:199–205); Molland (1954).

17 Wisløff (1979:176ff).

18 Hope (1923).

19 «Stat og kirke. Uttalelse fra lærerrådet ved Menighetsfakultetet» (TTK 48/1977:43–63).

20 TTK 48/1977:43f).

21 TTK(48/1977:46).

22 TTK (48/1977:48).

prinsipiell avklart.²³ Kirkens integritet måtte sikres gjennom visse endringer: Behandling av og avgjørelse i læresaker må helt og fullt ivaretas av kirkelige organer. Kirken må selv få ansette sitt personale. For LR var det en «[...] uoppgivelig fortsetning for fortsatt statskirkeordning at staten påtar seg et reelt ansvar for å gi kirken mulighet for en forsvarlig dåpsundervisning».²⁴ Dette var verken Mollands eller Wisløffs stats- og folkekirketanke, men reformbevegelsens, slik den hadde formulert sin ekklesiologi fra 1960-tallet av. Vel hadde MF rett etter krigen lagt for dagen en positiv holdning til forslagene fra Kirkeordningsnemnda av 1945. Men engasjement i reformsaken hadde alt i alt vært en sidelinje ved fakultetet. Nå var den i ferd med å bli en ekklesiologisk hovedlinje.

Det var dramatiske tider da LR behandlet NOU 1975:30. Det gjorde et sterkt inntrykk både i den alminnelige og den kirkelige offentligheten da biskop Per Lønning (1928–) i 1975 forlot sin bispestol i Borg bispedømme i protest mot statens nye lov om svangerskapsavbrudd «[...] som i praksis gjør det ufødte liv rettsløst».²⁵ Abortsaken avslørte selvmotsigelsen i forholdet mellom kirken og en stat som var forpliktet på kirkens bekjennelse. Biskop Lønning var overbevist om at hans skritt ville påskynde utviklingen i retning av en kirkelig løsrivning fra staten.²⁶

LR var seg klart bevisst at staten i statskirken var en moderne stat, som i sin sosialdemokratiske utgave hadde det klare mål å omforme det norske samfunnet også i moralsk henseende. Vern om kirkens åndelige integritet var nå avgjørende. Statskirken er konstitusjonelt forankret i «Statens offentlige Religion» (Grl. § 2.2). Forutsetningen for statskirkeordningen må være at staten ikke bare vedkjenner seg visse forpliktelser i kirkesaker, men ut over dette også kjenner seg forpliktet på grunnleggende kristne verdier i sin alminnelige politikk. Ellers kan statskirkeordningen uvegerlig føre til at kirken «kompromitterer seg». Spørsmålet om statens verdigrunnlag ville bli avgjørende for den kirkelige opinionen med hensyn til å opprettholde statskirkeordningen, hevdet LR.²⁷ Men i 1978 ble loven om selvbestemt abort iverksatt tross bred kirkelig protest.

Ifølge LR's oppfatning av statskirkeordningen kunne ikke statsmakten virke som lovgiver og administrator av samfunnet uten å være seg bevisst at den også var kirkestyrer. Derfor måtte den ikke sabotere de verdiene som statskirken sto for. De var gitt med den bekjennelsen som også statsmakten var forpliktet på ved statsreligionen. Disse vurderingene var fullt og helt i samsvar med synet hos det store flertallet av praktiserende medlemmer av Den norske kirke på denne tiden.

En slik tolkning av Grl. § 2.2 var blitt stadig mer uthult i løpet av 1900-tallet. Nå kom snart dens definitive, statsrettslige fall. I rettssaken mellom staten og sokneprest Børre Knudsen for Høyesterett i 1983 gjorde retten det klart i sin domsslutning at Grl. 2.2 ikke pålegger staten moralske begrensninger eller skranker når det gjelder den alminnelige lovgiv-

23 TTK (48/1977:62).

24 TTK (48/1977:49f, 51–54).

25 Dette var biskop Lønnings vurdering av loven av 29.5.1975. Først med loven av 1978 ble kvinnens suverene rett å få fosteret fjernet før tolvte uke etter unnfangelsen lagt som prinsipp (Lønning 1975:13–19).

26 Lønning (1975:19f).

27 TTK (48/1977:54f).

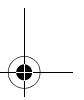
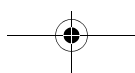
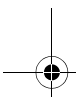
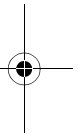
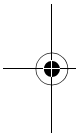
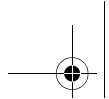
ning. Grl. § 2.2 gjelder bare administrasjonen av Den norske kirke. Selv om Høyesterett innrømmet at «[...] respekt for menneskelivet, også det ufødte liv, er ett av de rettsprinsipper som vil kunne anses overordnet den positive lovgivning», var det likevel umulig for domstolen å gjøre noe annet enn å «[...] respektere den løsning lovgiveren har valgt» for å løse abortproblemet. Ved høyesterettsdommen ble enda en rettsskanse overskredet, og retten ble ytterligere positivert.²⁸ Den norske kirke var nå ledet av en stat som i sitt styre av samfunnet ikke var forpliktet på kristne verdier, det hadde landets øverste domstol slått fast. Et av premissene som LR hadde lagt til grunn for et fortsatt liv med statskirkeordning, var definitivt opphevet. Kirkelig sett kunne det trekkes forskjellige lærdommer av høyesterettsdommen – radikale og moderate. Én av dem var krav om og en stadig sterkere innsats for flere og mer dyptgripende kirkereformer. Dette hadde vært Bispemøtets konklusjon alt i 1979.²⁹

Avvikling av statskirkeordningen var slett ikke så nær som man kanskje kunne få inntrykk av fra NOU 1975:30. En omfattende høring viste at statskirkeordningen hadde overveldende støtte i folket. Det norske Arbeiderparti, som hadde regjeringsmakten 1976–1981, var slett ikke innstilt på å oppløse den gamle kirkeordningen. Ved den skulle det sikres at Den norske kirke forble en åpen folkekirke.³⁰ Vel 25 år etter har man fortsatt statskirke i Norge, og den norske statsmakten har trådt stadig tydeligere frem som postkristen når det gjelder det alminnelige styret av samfunnet.

28 *Børre Knudsen-saken og høyesterettsdommen*, Oslo 1983, 24f; Oftestad (1998:267–277). Sejersted (1984:59); Oftestad (2007:210–220).

29 *Vårt Land* (VL)7/4 1979.

30 St.meld. nr. 40 (1980–81) *Om stat og kirke*. Slik det også ble presisert i Innst. O. nr. 46 (1995–96), da lov om den norske kirke ble vedtatt: Lov av 7. juni 1996 nr. 31 om Den norske kirke (kirkeloven).





10. MF og homofilspørsmålet

Fra slutten av 1970-tallet og frem til 2007 var kirkens forhold til homofilt samliv et stående stridstema i Den norske kirke. Det var ikke unaturlig på bakgrunn av utviklingen innen samfunn og kultur.¹ MF bidro med flere læreuttalelser, i 1988 og i 1993.² Lærere var med i utredningsarbeidet.³ En, professor Arvid Tångberg (1946–2000), var sterkt engasjert i den politiske kampen.⁴ Fakultetet hevdet det tradisjonelt kirkelige avvisende synet på slik seksuell praksis og begrunnet det ut fra Skrift og bekjennelse:

- 1 I 1972 ble kriminaliseringen av homoseksuelle handlinger (straffelovens § 213) opphevet. I 1981 ble det straffbart å fremsette «[...] diskriminerende eller hatefull ytring» pga. «[...] homofil legning, leveform eller orientering». I 1993 ble lov om registrert partnerskap vedtatt. «[T]o homofile personer av samme kjønn» fikk rett til å «[...] la sitt partnerskap registrere, med de rettsvirkninger som følger [...]». Bispemøtet henstilte til Lagtinget om å avvise loven som Odelstinget hadde vedtatt. Biskopene påpekte at det ble innført «[...] likestilling mellom ekteskapet og homofilt samboerskap [...]», noe som var et «[...] klart brudd med vesterlandsk rettstradisjon [...]». Lovgivningen måtte «[...] gjenspeile viljen til å beskytte de verdier som er bærende i vår kultur og [...] påvirke adferd og holdningsdannelse i samsvar med dette [...]» (BM 06/93). Det var biskop Per Lønning som foreslo en slik uttalelse.
- 2 *Kirken og homofili. En uttalelse fra Menighetsfakultetets lærerråd av 28.11.1988, Homofili i kirke og samfunn. En uttalelse fra lærerrådet ved Det teologiske Menighetsfakultet 08.03.1993.* Et poeng for MF var at en teologisk begrunnet åpning for kvinnelige prester ikke dro med seg aksept av homofilt samliv. Temaet ble tatt opp i MF-uttalelsen fra 1993. Med ujevne mellomrom hadde det vært fremme tidligere: Oftestad (VL 7.1.1976); Asheim (VL 20.1.1976); Oftestad (*Dagen* 29.1.1976); Asheim (*Dagen* 4.2.1976); Oftestad (*Dagen* 12.2.1976); Karl Olav Sandnes (VL 14.12.1992); Oftestad (VL 28.1.1993); Oftestad (22.3.1993). For den liberale fløyen var det selvsagt at ja til kvinnelige prester medførte et ja til homofilt samliv. I Den norske kirke har problemstillingen nå mistet det meste av sin aktualitet ettersom Den norske kirke har innført både kvinnelige prester og etisk aksept av homofilt samliv.
- 3 Hans Kvalbein (NT) og Gunnar Heiene (ST) var med i en gruppe nedsatt av Bispemøtet for å arbeide med homofilisaken (*Homofile i kirken. En utredning fra Bispemøtets arbeidsgruppe om homofili*, Kirkens informasjonstjeneste, 1995).
- 4 Tångberg (1994).

10.1 En splittet kirke

Det viste seg snart at Bispemøtet var splittet i homofilis spørsmålet. I 1995 avviste flertallet av biskopene (Andreas Aarflot, Even Fougner, Halvor Bergan, Bjørn Bue, Ole Hagesæther, Odd Bondevik, Finn Wagle og Øystein Larsen) at homofilt samliv kunne forenes med bibelsk etikk. For mindretallet (Sigurd Osberg, Ola Steinholt og Rosemarie Køhn) var homofilt samliv i siste instans «[...] en sak mellom den homofiles samvittighet og Gud». Bispemøtets liberale mindretall hevdet at de sto «[...] trygt på Bibelens og bekjennelsens grunn», og at man i kirken måtte kunne leve med såkalt «[...] teologisk kvalifisert uenighet». Det hadde man gjort i spørsmål som vigsel av fraskilte, kvinnelige prester osv. Homofilisaken berørte ikke troens sentrum og fundament, men var perifer og derfor ikke kirkesplittende. For Bispemøtets moderate flertall var den bibelske lære om ekteskap og seksualitet, som innbefattet avvisning av homofilt samliv, en *etisk veiledning* som ledet mennesket til et liv der man nærmet seg det gudvilledede livsideal.⁵ For kirken var det slett ikke likegyldig hvilken retning menneskene gav sine liv. Den var forpliktet til å veilede ut fra Guds Ord. En konflikt om denne saken var alvorlig, men heller ikke flertallsbiskopene mente at homofilisaken var kirkesplittende. Tvert imot sto man sammen om at «[...] ekteskap og partnerskap ikke kan sidestilles».⁶ Meningsforskjellene var klare nok. Men biskopene ville «[...] fortsatt stå i det tjenestefellesskap» de delte «[...] som biskoper i den samme kirke». Meningsforskjellen måtte ikke få splitte kirken.⁷

Kirkemøtet, som er kirkens øverste organ for en rekke ordningsmessige og liturgiske spørsmål, fikk i 1995 homofilisaken på sin dagsorden. Møtets flertall erklærte at man ikke fant «[...] tilstrekkelig overbevisende teologiske grunner for at den norske kirke» skulle kunne «[...] endre sin nåværende praksis med hensyn til tilsetning av personer som lever i homofilt samliv». Noen forbønnsliturgi for homofile par var det da heller ikke grunnlag for å utarbeide.

Bispemøtet måtte gå dypere inn i enhetsspørsmålet. En arbeidsgruppe av biskoper laget en utredning om «Kirkens enhet og troens fundament». Både det moderate flertallet og mindretallet kom her til orde. Utredningen ble sendt til en rekke høringsinstanser,⁸ også til MF.

I sin høringsuttalelse om «Kirkens enhet og troens fundament» understreket MF at «[...] en likestilling mellom homofilt samliv/partnerskap og heterofilt ekteskap må sies å være i strid med grunnleggende etiske prinsipper gitt oss i Guds ord». MF kunne heller ikke finne et legitimt teologisk grunnlag for å åpne for homofilt samliv i visse definerte situasjoner. For en kirke som ser ekteskapet som eneste gyldige ramme for seksuallivet, og som avviser heterofile samboere i kirkelige embeter, kan man ikke akseptere noen form for homofilt samboerskap, selv ikke ved registrert partnerskap.⁹ Å problematisere ekteskapet som den eneste gudgitte ramme om seksuelt samliv, vil kunne kalles vranglære, slo MF fast. Kirken

5 *Homofile i kirken. Uttalelse fra den norske kirkes bispemøte 6. april 1995*, Kirkens informasjonstjeneste 1995.

6 *Homofile i kirken...* (:9).

7 *Homofile i kirken...* (:11).

8 Det konservative synet var utarbeidet av Halvor Bergan, Odd Bondevik og Ole Hagesæther, det liberale av Ola Steinholt og Sigurd Osberg.

må fastholde «[...] at homofilt samliv er synd», og fakultetet gjentok det bibelske og tradisjonsgitte syn. Det innebar at homofilisaken ikke kunne «[...] isoleres fra spørsmålet om hvilket evangelium kirken er satt til forkynne». Dermed lå homofilis spørsmålet «[...] innenfor rekkevidden av det som ut fra CA VII er nødvendig for kirkens sanne enhet: at man er samstemt om evangeliets rene lære og sakramentenes rette forvaltning».¹⁰ MF stilte opp bak Kirkemøtet: Deres avvisning av ordninger for homofile, måtte anses som kirkens offisielle syn, og det måtte forventes at kirkelig ansatte (biskoper, prester, kateketer, diakoner), menighetsråd og «[...] frivillig lederskap regionalt og lokalt er lojale mot Kirkemøtets vedtak».¹¹ Fakultetet var villig til å gå høyt opp på banen.

Høsten 1997 tok Bispemøtet stilling til utredningen «Kirkens enhet og troens fundamentet». Deres vedtak var ikke overraskende: Man var enige om at man var uenige. Biskopene var delt i to fraksjoner, men Bispemøtet ville ikke «[...] definere dette spørsmål som et punkt som kirkens tro står eller faller med». Synet på homofilt samliv var «[...] ikke i seg selv av en slik natur at det behøver å true enheten i kirken». Det berørte altså ikke troens fundamentet og heller ikke kirkens enhet.¹² Ut fra dette synet var det heller ikke tilrådelig å utelukke personer som lever i homofile forhold fra kirkens nattverdbord.¹³

10.2 Kirkes ordningsenhet som utfordring for MF

At biskopene sto sammen i en åndelig enhet, kom håndfast til uttrykk ved *det sakramentale fellesskapet* som var mellom dem. Samtidig la man til at det ville være et brudd med «[...] kirkens enhet å etablere egne forbønns- eller velsigneshandlinger i strid med Kirkemøtets vedtak». Derfor oppfordret man til respekt for retningslinjene fra Kirkemøtet. En kirkerettslig og liturgisk enhet hadde Kirkemøtet sikret ved sitt vedtak i 1995, da det fulgte flertalls-synet i Bispemøtet.¹⁴ Rett og orden fikk avgjørende teologisk betydning.

Enheten som var etablert i homofilis spørsmålet, var svært skjør. I 1999 gjeninnsatte biskop Køhn i Hamar bispedømme den lesbiske kapellanen Siri Sunde, som hadde vært i permisjon, i embetet. Sunde levde da i registrert homofilt partnerskap. Kort før hadde biskop Gunnar Stålsett i Oslo innsatt en ny res.kap. i Majorstuen menighet. Vedkommende var homofil og levde i registrert partnerskap. Under Bispemøtet våren 1999 erklærte et mindretall i bispekollegiet (Stålsett, Osberg, Køhn og Steinholt) at de ikke lenger anså seg bundet av fredsplikten som Bispemøtet hadde stått sammen om i 1997, og som var forankret i Kirkemøtets restriktive vedtak i 1995 og 1997.¹⁵

9 «Høringsuttalelsen til innstillingen *Kirkens enhet og troens fundamentet*», oversendt Bispemøtet i brev av 11.6.1997.

10 Høringsuttalelsen.. 11.

11 Høringsuttalelsen.. 13–16.

12 BM 15/97

13 «Begge parter i Bispemøtet konkluderer således med at en ikke vil tilrå å utelukke personer [fra nattverden] som lever i homofile forhold.» (BM 15/97:5).

14 BM 2/95.

15 Dessuten var ikke biskopen underlagt Kirkemøtets jurisdiksjon, men hadde et ubeskåret selvstendig kirkelig ansvar (BM 12/99).

Offentlig samlevende homofile innehadde nå viglede embeter (prester) i Den norske kirke. De var rettelig kalt og innsatt etter kirkelig rettsordning, dermed var de i fullt sakramentalt fellesskap med *alle* kirkens biskoper og dermed alle prester og menigheter i kirken. De hadde rett til å gjøre tjeneste i *hele* Den norske kirke. Våren 1999 var homofilikonflikten prinsipielt løst. Og løsning var ikke påtvunget av et statlig kirkestyre.

MF var nå stilt i en helt ny situasjon uten paralleller i institusjonens historie. Man sto overfor Den norske kirke som trossamfunn og var i villrede om hvordan man skulle forholde seg til løsningen av homofilikonflikten. Fra 1980-tallet var samarbeidet mellom MF og biskopene i Den norske blitt stadig tettere. Det ble praktisk strukturert ved studieprogrammer som «Veien til prestetjenesten» og den senere «ordinasjonslinjen» ved det teologiske embetsstudium. De av fakultetets studenter som var prestekandidater, fikk på denne måten en kirkelig og åndelig relasjon til sin biskop, naturlig og viktig på veien frem mot ordinasjon. Ordinasjonslinjen ble satt i verk i 1998. LR hadde da måttet foreta en prinsipiell vurdering av hva et slikt organisert åndelig samarbeid med biskopene betydde. Svekket man fakultetets tradisjonsgitte frihet i forhold til stat og statskirke? Denne friheten hadde vært en grunnleggende forutsetning for at MF skulle kunne verne den rette evangelisk-lutherske lære og påvirke kirken til å forbli trosfast mot den.

Det var de prinsipper som LR meislet ut i møtet 16. februar 1998, man kom til å følge. I sin saksfremstilling til LR-møtet fremhevet dekanus Torleiv Austad (1937–) at MF ut fra grunnreglene er en uavhengig høyskole. Institusjonens sentrale formål er å utdanne for tjeneste i kirken. Biskopene står for ordinasjonen, derfor var den påtenkte ordinasjonslinjen et positivt tiltak. Dekanus påpekte at ordinasjonslinjen innebar at man måtte samarbeide med *alle* biskopene, «[...] uansett hvem de er, og hva slags teologisk grunnsyn de måtte ha». Samarbeid også med biskoper som etter MFs teologiske vurdering førte *vranglære*, ville man altså ikke kunne unngå. Men Austad hevdet at det ville være «[...] vanskelig i en sak som denne å samarbeide med noen av biskopene, men ikke med andre». Derfor var det ingen annen utvei enn å forholde seg «[...] tjenestemessig korrekt til alle biskopene, uten å skjele til deres forskjellige teologi og kirkelige praksis». Dekanus la til at MF likevel måtte følge sin forståelse av Skrift og bekjennelse og målbære kritikk av «[...] avvikende lære, også når denne måtte forfektes av en biskop». Men hva slags ytring var en slik kritikk av lære? Ville den ikke bli redusert til en mening blant mange i en demokratisk kirkelig diskurs om ikke markeringen av lærestandpunktet fikk praktiske følger? Kirken var ingen abstrakt teoretisk idé, men praktisk liv. LR gav sin tilslutning til å integrere ordinasjonslinjen i sitt undervisningsprogram, slik andre organer ved MF alt hadde gjort.¹⁶

Tidlig i 1999, etter at biskop Køhn hadde gjeninnsatt kapellan Sunde i embetet, drøftet LR den kirkelige situasjonen (15.2.). Skulle fakultetet som institusjon ta stilling til det som nå hadde skjedd? Lærere hadde ytret seg i den pågående debatten, men for institusjonen som sådan var saken vanskelig på bakgrunn av den nylig vedtatte samarbeidsavtalen med biskopene. En rekke spørsmål meldte seg: deltakelse ved ordinasjoner, alter- og prekestolfellesskap med biskopene, invitasjoner til biskoper om å delta i undervisning, osv. LRs vedtak ble bare: «Saken drøftet».¹⁷

16 FR 1.12.1997, sak 77; Styret 8.12.1997, sak 44; LR 16.2.1998, sak 5.

17 LR 10.5.1999.

Når man ville avklare MFs stilling i den aktuelle kirkelige situasjonen, hadde man ikke stort å hente fra egen tradisjon. Situasjonen var på flere måter ny og annerledes. Hallesby-Wisløffs calmeyergatelinje ville være selvmotsigende. Man kunne ikke av læremessige grunner trekke seg tilbake fra den (biskopen) man nødvendigvis skulle stå i åndelig samarbeid med. Aalens konfesjonalistiske kirke- og embetssyn forutsatte en annen stat i statskirken, og en annen kirke enn den nåværende. Fakultetet hadde valgt den veien Edv. Sverdrup og Karl Vold hadde forsøkt. Men hva innebar det å følge reformlinjen? Hva slags kirke var det som skulle gis større frihet og selvråderett? Hvilken læreidentitet skulle den ha i dogmatisk og etisk henseende? Spørsmålene var i ferd med å få sine svar. Og svarene gikk ikke den vei MF hadde staket ut. Begivenhetene i kirken i begynnelsen av 1999 fikk likevel ingen innvirkning på fakultetets samarbeidsrelasjoner (til biskopene Osberg, Stålsett og Køhn). Alt skulle være som før.

Det sjiktet av lærere som hadde ledet fakultetet siden slutten av 1970-årene – Anders Jørgen Bjørndalen, Magne Sæbø, Edvin Larsson og Ivar Asheim – var nå gått fra borde.¹⁸ De hadde frigjort fakultetet fra spenningen mellom Aalens lutherske konfesjonalisme og Wisløffs radikale protestantisme, og knyttet det opp mot Den norske kirke, dens embets- og rådsstruktur. Denne lærergenerasjon ajourførte fakultetet i forhold til Den norske kirke og samfunnet for øvrig, bl.a. ved å åpne for kvinnelige prester. Men hadde de etterlatt seg sperrer mot en ny ajourføring – nå i homofilis spørsmålet? Deres kirkelige profil ble i store trekk ført videre av lærerne som overtok ledelsen av fakultetet.

Kort før årtusenskiftet fikk styrende organer ved MF en sak som ikke hadde tidligere paralleller ved institusjonen. Professor Bernt T. Oftestad (1942–) skrev i 1998 til styret og spurte om fakultetet kunne akseptere at han konverterte til Den katolske kirke. Han viste til kirkeloven (§ 29) som åpnet for dispensasjon fra konfesjonskravet for lærere ved teologiske fakulteter.¹⁹ Fakultetet ville imidlertid ikke gå inn på en slik ordning, for institusjonen var ikke underlagt kirkeloven, men privathøgskoleloven av 1986.²⁰ Bak denne juridiske markeringen av fakultetets frihet lå det også teologiske og kirkelige realiteter: For lutherdommen er den katolske kirkes embedsteologi, nattverdlære, mariologi etc. i strid med Skriften, og teologene ved MF hadde alltid – ut fra forskjellige forutsetninger – holdt frem avstanden og konflikten mellom katolsk og luthersk kristendomssyn. Det antikatolske draget hadde vært der fra begynnelsen av. De økumeniske relasjonene mellom lutherdom og den katolske kirke hadde endret seg i løpet av 1990-tallet, men man ville likevel ikke åpne for det man anså som skriftstridig teologi, verken i lærerstab eller i læringsmiljø. Oftestad forlot sitt professorat og ble år 2000 opptatt i Den katolske kirkes fulle fellesskap. Selv sagt var konversjonen et radikalt og dramatisk kirkelig og teologisk oppbrudd, men var samtidig en følgeriktig konsekvens bl.a. av den nattverdlære som Sverre Aalen hadde utviklet på 1960-tallet. Ved MF fikk Oftestad fortsette i en ny stilling som arkivar uten noen form for undervisning eller veiledning.²¹

18 Professor Anders Jørgen Bjørndalen døde i 1988, Edvin Larsson gikk av i 1992, Ivars Asheim i 1994, og Magne Sæbø i 1999.

19 Brev fra Bernt T. Oftestad til styret, 22.9.1998. I Bernt Oftestads privatarkiv.

20 Brev fra Torleiv Austad til Kirke- og undervisningsdepartementet (KUD) 13.8.2001; Brev fra KUD til Torleiv Austad 2.10.2001. i Bernt Oftestads privatarkiv.

Oftestad-saken fikk sin rasjonelle løsning uten opprivende konflikter. En annen sak var den såkalte Henriksen-saken, noen år senere. Uansett de vansker og konflikter den utløste, så bidro den til å føre MF ut av det kirkelige dilemma som institusjonen befant seg i.

10.3 MF ut av sitt kirkelige dilemma

Under et møte i LR ved begynnelsen av høstsemesteret 2000 (4.9.), da den kirkelige situasjonen igjen var oppe til drøfting, meddelte professor Jan Olav Henriksen at han var kommet frem til et annet standpunkt i homofilis spørsmålet enn det MF til da hadde stått for. Han kunne ikke finne «[...] tungtveiende etiske grunner for at mennesker som har en avklart homofil identitet», ikke skulle kunne leve i partnerskap, «[...] dersom de ønsker å ordne sitt samliv med den de var glad i på denne måten».²² På nyåret 2001 var hans aksept av homofilt partnerskap offentlig kjent.²³ Dette utløste umiddelbart reaksjoner ved fakultetet, både i LR og i styret, også forstanderskapet fikk saken til behandling.

Henriksen sto ikke for den gjengse liberale aksept av homofilt samliv. Han holdt frem at det heterofile ekteskapet er den eneste samlivsformen som kan forankres i Skriften, og det var heller ikke grunnlag for å likestille ekteskap og partnerskap eller å bagatellisere Skriftens kritikk av seksuelle forhold uten og utenfor det institusjonelle ekteskapet. Så langt var hans standpunkt i samsvar med MF-uttalelsene fra 1988 og 1993 og tidligere uttalelser om ekteskap og samliv. Hans konklusjon ble likevel annerledes. Selv om partnerskap ikke kunne forenes med Bibelens prinsipielle syn på ekteskapet, kunne denne ordningen i gitte tilfeller være positiv, fordi den ivaretok verdier og normer med basis i kristen etikk. Homofilt liv i partnerskap var i slike tilfeller ingen «nødløsning»/«sekundær løsning» eller grunnleggende i strid med Guds vilje. Det kunne ikke her være tale om synd.

I sin samlede vurdering av Henriksens syn, som LR ble bedt om å foreta, ble det gjort gjeldende en rekke til dels tungtveiende teologiske argumenter mot hans tenkesett. Men selv om han avvek fra MFs tradisjonsgitte standpunkt, måtte konklusjonen bli at vranglærer var han desidert ikke.²⁴ For styret var Henriksens nye syn en stor utfordring. Styrets medlemmer identifiserte seg klart og bevisst med kirkens tradisjonelle standpunkt, som alltid hadde vært forfektet av fakultetet. I sitt møte 24. april hadde forstanderskapet sagt seg fornøyd med styrets behandling så langt.²⁵ På høsten 2001 trakk styret den definitive konklusjonen: MF har «[...] én grunnleggende forståelse av spørsmålet om homofilt partnerskap», basert på «[...] bibelens virkelighetsfor-

21 Brev fra Finn Olav Myhre til Bernt T. Oftestad 22.2.2004; Brev fra Finn Olav Myhre til Bernt T. Oftestad 11.5.2004, i Bernt Oftestads privatarkiv.

22 «En redegjørelse for mine grunner for å skifte syn når det gjelder vurderingen av partnerskap som ordning for homofilt samliv». Fremlagt for drøfting i LR 12.2.2002, sak 15.

23 Intervju i *Aftenposten* og *Vårt Land* 10.1.2001; kronikk i *Aftenposten* 13.1.2001; intervju i *Vårt Land* 15.1.2001; Henriksen (2001).

24 «Teologisk vurdering av partnerskap for homofile». Vedtatt enstemmig av LR 19.3.2001, sak 18 (Henriksen fratradte ved avslutningen av saken). Henriksens standpunkt lå prinsipielt i forlengelsen av den linje som LRs flertallsfraksjon sto for i synet på kvinnelige prester i 1972, og av det skriftsyn som var nedfelt i LRs uttalelse om skriftsynet fra 1982. (Austad B1983).

25 Styret 6.10.2001, sak 41.

ståelse og etiske normer». Det var i så henseende ikke rom for teologisk pluralisme i homofilisaken. Videre markerte styret at Henriksen ved sin ansettelse var forpliktet på Skriften, Den norske kirkes bekjennelse og fakultetet læremessige profil og teologiske selvforståelse både i sin undervisning, veiledning og som medlem av LR. Styret fant det rett å endre Henriksens ansettelsesforhold. Han ville bli – forutsatt at LR godkjente det – løst fra sin stilling som professor i systematisk teologi, og dermed fra undervisning og veiledning i etikk, for å bli ansatt som professor i religionsfilosofi. LR hadde ingen faglige innvendinger mot dette skiftet, og Henriksen selv hadde heller ikke noe imot det. Styrets oppdeling av systematisk teologi slik at religionsfilosofi ble et eget avgrenset område, var vanskelig å etterleve i den konkrete administrasjonen av undervisningspersonalet.

Realitetene i Henriksen-saken var åpenbare. Han hadde stått offentlig frem med et syn på homofili som avvek fra det LR hevdet var i samsvar med Skrift og bekjennelse. Men uansett hvor energisk man hevdet at fakultetet hadde *ett* (offisielt) syn på homofilt samliv, så var det praktisk og teologisk *to* legitime, motstridende etiske læresyn ved institusjonen. Læresituasjonen ved MF var nå prinsipielt den samme som i Bispemøtet, og i Den norske kirke i alminnelighet.

På 1970-tallet hadde LR ajourført fakultetet når det gjaldt kvinnelige prester. Vel 30 år senere ble det ajourført i forhold til homofilt samliv. I dag har ikke en slik prosess den samme virkningen ved institusjonen som på 1970–80-tallet. Fakultetet er i enhver forstand blitt langt mer pluralistisk. Ingen settes under press for å slutte seg til Den norske kirkes løsning av homofilis spørsmålet. Det tradisjonelt kirkelige syn på homofili er fortsatt nærværende ved MF, ikke minst ved nærværet av Den katolske kirke, som holder fast ved det bibelske syn på homofilt samliv. Etter årtusenskiftet kom en epokegjørende endring i MF-historien. Læringsmiljøet ved fakultetet ble økumenisk. Det har gitt et friere og åpnere rom ved institusjonen, der trostradisjonene kan brytes med og lære av hverandre. Her er det skapt en fruktbar grobunn for et økumenisk fellesskap.

For at den evangelisk-lutherske kristendom skulle kunne bli ført videre i forkynnelsen og undervisningen i Den norske kirke, ble MF grunnlagt. 100 år er gått, og fakultetets perspektiv på sin oppgave er blitt langt videre enn det var i 1908. Den offentlige skolen og den pedagogiske kultur er trukket inn i synsfeltet.

Er det «et nytt MF» vi står overfor? Det er lett å svare ja. For «det nye MF» speiler ikke noen bestemt periode av institusjonens hittidige historie. Man er med andre ord i en unik situasjon. Samtidig er det kontinuitet i institusjonens liv og virksomhet. Den særegne relasjonen til Den norske kirke er fortsatt der, men det som fremfor alt forbinder fortid og nåtid, er intet mindre enn *teologien* selv – dens tema, det engasjementet den utløser, og den vitenskapelige forpliktelsen som fagteologisk arbeid er underlagt. Som i de 100 år vi har lagt bak oss, arbeides det også i dag med kristendommens hellige tekster. Også i dag søker man å forstå og forklare kirkens liv og gjerning gjennom tidene. Også i dag søker man etter å gripe trosinnholdets grunnlag og struktur. Også i dag må kristentroen forsvares både mot antireligiøse krefter og religiøs forvanskning. MF er som før en teologisk tjenesteytende institusjon, men i dag med kristen-norge som samarbeidspartner.

Oftestad, Bernt T. (f. 1942)
Professor i europeisk kulturhistorie
Det teologiske Menighetsfakultet
Bernt.T.Oftestad@mf.no

Forkortelser

Forstanderskapets protokoll 1908-1948	Forstanderskap 1908-1948
Forstanderskapets protokoll 1949-1966	Forstanderskap 1949-1966
Forhandlingsprotokoll for Det teologiske Menigheds- fakultet i Kristiania 1907-1939	Styret 1907-1939
Styreprotokoll 1939-1960	Styret 1939-1960
Styreprotokoll 1961-1965	Styret 1961-1965
Styreprotokoll 1966-1968	Styret 1966-1968
Styreprotokoll 1968-	Styret
Protokoll for Lærerråd/Professorråd 1908-1947	LR 1908-1947
Professorrådets/Fakultetsrådets protokoll 1948-1960	LR 1948-1967
Bispemøtets protokoll	BM
Protokoll for Lærerrådet 1968-	LR
Norsk kirkeblad	NK
Luthersk kirketidende	LK
Tidsskrift for Teologi og Kirke	TTK
(For) Kirke og Kultur	KoK
Norsk Teologiske Tidsskrift	NTT
Tidsskrift for kirke, religion og samfunn	TKRS
For Fattig og Rik	FFoR
Lys og Liv	LoL
Bekjendelsestro Presters Broderkrets	BPB
Forening for Bibel og Bekjennelse	FBB

Anvendt litteratur

- Austad, T. 1974: *Kirkens grunn: Analyse av en kirkelig bekjennelse fra okkupasjonstiden 1940–45*. Oslo: Luther.
- Austad, T. (red.) 1983: *Bibelen og teologien: Bidrag til skriftsynet av lærere ved det Teologiske Menighetsfakultet*, Oslo: Luther.
- Austad, T. 1993: «Kirkens kjernestruktur er den lokale menighet.» Trekk ved Andreas Aarflots kirketenkning. I P-O. Gullaksen, T. Austad, E. Fougner og O. Skarsaune (red.), *Reform og embete. Festskrift til Andreas Aarflot på 65-årsdagen den 1. juli 1993* (21–38), Oslo: Universitetsforlaget.
- Austad, T. 2005: *Kirkelig motstand: Dokumenter fra den norske kirkekamp under okkupasjonen 1940–45, med innledninger og kommentarer*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Berggrav, E. 1954: *Contra Castberg. Om kirkens grunn*. Oslo: Land og Kirke.
- Beyschlag, K. 1993: *Die Erlanger Theologie*. Erlangen: Martin-Luther-Verlag.
- Bielefeldt, H. 1998: *Philosophie der Menschenrechte. Grundlegung eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Brun, L. 1919: De samlingvilliges samling. *Norsk Kirkeblad*, 339–342.
- Baasland, E. 1983: Det grundkristelige, Olaf Moes profil som teologisk lærer. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 54, 2–3, 135–148.
- Castberg, F. 1954: *Statsreligion og kirkestyre*. Oslo: Land og kirke.
- Eide, K. 1983: *Ordo Crucis: en historisk revy*. Oslo: Kollegiet, Ordo Crucis.
- Ellingsen, T. 1973A: *Fri folkekirke: Den norske kirkes forfatning under debatt 1906–1916*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Ellingsen, T. 1973B: *Kirkelig visjon – politisk dragkamp: fra reformarbeidet i Den norske kirke*. Stavanger: Nomi.
- Eriksen, K. E. og G. Lundestad 1972: *Kilder til moderne historie: Norsk innenrikspolitikk* (bind 2). Oslo: Universitetsforlaget.
- Eriksen, T.-V. 1972: *Kirkestriden 1919–1920: Sett i lys av en del spenningsmønstre innen kirken i begynnelsen av det 20. århundre*. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Fossum, R. R. 1987: «fra nu av er broderstrid umulig!» *Geilosammenslutningen – Lekmannsbevegelsen organisert til topp*. Bergen: Universitetet i Bergen.
- Frivold, Ø. 1981: *Et glemt livsverk? Karl Vold og folkekirken*. Menighetsfakultetet, Oslo.
- Hagnor, A. 1947: *Håndbok for indremisjonsarbeidet utgitt av Det norske lutherske indremisjonsselskap*. Oslo: Indremisjonstrykkeriet.
- Hallesby, O. 1912: Indremissionen og den nye tid, I–V. *For Fattig og Rik*, 20–25.
- Hallesby, O. 1919A: *Fra kirkestriden*. Kristiania: Lutherstiftelsen.
- Hallesby, O. 1919B: *Presteutdannelsen*. Kristiania: Lutherstiftelsens boghandel.
- Hallesby, O. 1920: *Den kristelige troselære: 1. Principlæren* (bind 1). Kristiania: Lutherstiftelsen.
- Hallesby, O. 1925: *Den kristelige troselære: 2. Den spesielle del* (bind 2). Oslo: Lutherstiftelsen.
- Hallesby, O. 1928: *Den kristelige sedelære*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Hallesby, O. 1938: *Troselære. Den spesielle del* (bind 2). Oslo: Lutherstiftelsen.
- Hallesby, O. (1928) 1948: *Fra arbeidsmarken. Et ord til indremisjonsvenner*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Hallesby, O. 1953: Biskop Schjelderups uklarhet. *Aftenposten*, 5. februar 1953.

- Hansen, J.-E. E. (red.) 2001: *Norsk tro og tanke 1940–2000* (bind 3, s. 403–406). Oslo: Universitetsforlaget.
- Harbo, T. 1989: 1940–1960 Kirken, foreldrene og skolen i møte med staten. I: B. Haraldsø (red.), *Kirke – skole – stat 1739–1989* (105–131). Oslo: IKO-forlaget.
- Hegstad, H. 1993: *Transcendens og inkarnasjon: Troserkjennelsens problem i Leiv Aalens teologi – mit einer deutschen Zusammenfassung*. Oslo: Solum.
- Heiene, G. 1992: *Eivind Berggrav. En biografi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Heiene, G. 2000: Den norske kirke og økumenikken i etterkrigstiden. I: J. H. Schjørring (red.), *Nordiske folkekirker i opbrudd* (384–398). Aarhus: Aarhus universitetsforlag.
- Henriksen, J.-O. 2001: Homofilt samliv – en revurdering. *Kirke og Kultur* 3, 249–258.
- Heuch, I. C. 1883: *Vantroens Væsen. Populære polemiske Foredrag*. Kristiania: Cammermeyer.
- Hjorthaug, T. B. 1998: *Frede Castbergs statskirkeoppfatning*. Institutt for offentlig retts skriftserie nr. 4. Oslo: Institutt for offentlig rett, Universitetet i Oslo.
- Hognestad, P. 1913: Kristendom og folkeliv. *Kristendom og folkeliv. Taler og fyredrag*, 88–106. Kristiania: Aschehoug forlag.
- Hognestad, P. 1925: *Kyrkja er Mor*. Bjørgvin: Lunde.
- Holter, Å. 1956: *Moralundervisning og politikk: Kampen om moralundervisningen i fransk folkeskole 1879–1886*. Oslo: Land og kirke.
- Holter, Å. 1978: Menigheten og Skriften i Sigurd Odlands liv og lære. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 49 (4), 245–259.
- Holter, Å. 1981: Men John Nome var også historiker... *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 52 (4), 257–262.
- Holter, Å. 1983A: Helvetesdebatten 30 år etter. *Luthersk Kirketidende*, 18, 489–498.
- Holter, Å. 1983B: Sigurd Odland – motsetningenes mann. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 54, 2–3, 81–92.
- Holter, Å. 1984: Menighetsfakultetet – menighetenes fakultet? *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 55, (2) 97–108.
- Hope, L. 1906: *Nadverspørgsmålet*. Bergen: J. D. Beyer.
- Hope, L. 1923: *Kyrkja og Guds folk*. Oslo: Lunde.
- Haanes, V. L. 1985: *Hva er skriftmessig? En drøftelse av Olaf Moes syn på Skriftens autoritet i dogmatikken*. Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet.
- Haanes, V. L. 1994: Kampen for kirkens tro. I: H. Sødal (red.), *Skriften tro – kirken tro. Foreningen for Bibel og Bekjennelse (FBB) 1919–1994* (20–85). Bergen: Sambåndet forlag.
- Haanes, V. L. 1998: «Hvad skal da dette blive for prester?»: *Presteutdannelse i spenningsfeltet mellom universitet og kirke, med vekt på modernitetens gjennombrudd i Norge*. KIFO perspektiv nr. 5. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Indrebø, R. (R. I.) 1938: Teologisk nyorientering *Luthersk Kirketidende*, 22, 510–513.
- Jensen, O. J. 2006: Hva ble det av Leiv Aalens ekklesiologiske prosjekt? *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 77 (3), 315–326.
- Karsrud, R. K. 1980: «Sin kirke forrådte de i dens nød...». Den Geistlige minoritet 1942–1945: En bakgrunnsundersøkelse. Spesialavhandling, Menighetsfakultetet, Oslo.
- Klaveness., T. 2006: Bekjendelseskrifternes betydning i den lutherske kirke. I: A. Brandrud (red.), *For Frisindet Kristendom. Religiøse foredrag* (1–22). Kristiania: Aschehoug.
- Knudsen, F. 1966: Et samlende tiltak. *Lys og Liv*, 5, 5, 8.

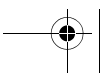
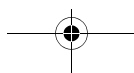
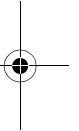
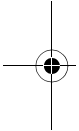
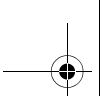
- Kopperud, E. 1979: *Edvard Sverdrup: Kirkelig teolog og indremisjonsleder*. Oslo: Det teologiske menighetsfakultet.
- Kullerud, O. F. (u. årst.) *Fortellinger av kirkestriden i Norge 1900–1930*. (upublisert).
- Kvalbein, J. 1967: Lærerakademiplanene 1961–1967. *Fast Grunn*, 3, 141–154.
- Larsson, E. 1997: Är menighetsfakulteten ett särnorsk fenomen? Hade den varit tänkbar i Sverige? *Fjellstedska skolan: Årskrift*. Uppsala.
- Lavik, J. 1946: *Spenningen i norsk kirkeliv. Kirkehistoriske konturtegninger*. Oslo: Gyldendal.
- Lønning, I. 1972: *Kanon im Kanon. Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Lønning, I. 2000: Skriftprinsippet som kriterium for bibelsk teologi. I Sigfried Pedersen (red.) *Bibelsk teologi*, (186–199), Aarhus: Aarhus universitetsforlag
- Lønning, P. 1975: *Derfor... Dokumentasjoner omkring abort-debatten og en embetsnedleggelse*. Oslo: Gyldendal.
- Moe, O. 1938: Den teologiske situasjon i dag. *Luthersk Kirketidende* 19, 434–440.
- Moe, O. 1956: *Levet og lært: Erindringer*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Moe, S. 1983: Trekk fra Hallesbys liv og lærergjerning. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 54 (2–3), 117–133.
- Moe, S. 1996: *Det avgjørende frelsesvalg. Vilje- og omvendelsesforståelsen hos Ole Hallesby*. Doktoavhandling, Menighetsfakultetet, Oslo.
- Mogstad, S. 1989: 1960–1989. Kirken i kulturkampen om skolen. I: B. Haraldsø (red.), *Kirke – skole – stat 1739–1989* (s. 132–157). Oslo: IKO-forlaget.
- Molland, E. 1954: *Statskirke og Jesu Kristi Kirke*. Oslo: Land og kirke.
- Molland, E. 1979A: *Norges kirkehistorie i det 19. århundre I*. Oslo: Gyldendal.
- Molland, E. 1979B: *Norges kirkehistorie i det 19. århundre II*. Oslo: Gyldendal.
- Morgenstjerne, B. 1900: *Lærebog i den norske Statsforfatningsret*. Kristiania: Th Steen.
- Morgenstjerne, B. 1904: Lovgivningen og Embædsmands Retttroenhet. *Aftenposten*, 26. mars 1904.
- Morgenstjerne, B. 1909: *Lærebog i den norske Statsforfatningsret*. Kristiania: Steen.
- Myklebust, O. G. 1946: Misjonen som selskapsak og kirkesak. *Nordisk Missions Tidsskrift*, 7–26.
- Myklebust, O. G. 1947: Luthersk bekjennelsestroskap og økumenisk samarbeid. *Luthersk Kirketidende*, 22–23, 522–535; 550–560.
- Myklebust, O. G. 1948: Luthersk økumenikk. *Luthersk Kirketidende*, 10, 270–275.
- Myklebust, O. G. 1980: *H. P. S. Schreuder: Kirke og misjon*. Avhandlinger – utgitt av Egede Instituttet 12. Oslo: Land og kirke/Gyldendal.
- Nome, J. 1937: *Filosofisk kultur. Georg Simmel som moderne tenker*. Oslo: Gyldendal.
- Nome, J. 1938: *Mennesket og kulturen*. Oslo: Gyldendal.
- Nome, J. 1939: *Demringstid. Fra misjonsinteresse til misjonsselskap*. Stavanger: Det norske misjonsselskap.
- Nome, J. 1947: Historiens problem og teologien. *Luthersk Kirketidende*, 19–20, 453–462, 480–490.
- Nome, J. 1950: *Det moderne livsproblem hos Troeltsch og vår tid*. Oslo: Gyldendal.
- Nome, J. 1958: *Brytningstid: Menighetsfakultetet i norsk kirkeliv: Den historiske bakgrunn og grunnleggelsestiden*. Oslo: Lutherstiftelsen.

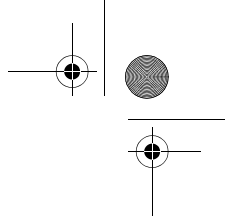
- Nome, J. 1969: *Kirken og Menighetsfakultetet*. Oslo: Menighetsfakultetet.
- Nome, J. 1970: *Kritisk forskerholdning i etikk og religionsfilosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Norborg, S. 1979: *Vekkeren fra Aremark: Ole Hallesbys livssaga*. Oslo: Luther.
- Norderval, K. M. 1982: *Mot strømmen: Kvinnelige teologer i Norge før og nå*. Oslo: Land og kirke/Gyldendal.
- Norseth, K. 2007: «La os bryte over tvert med vor stumhed!» *Kvinnens vei til myndighet i de kristelige organisasjonene 1842–19*. Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet.
- Odland, S. 1906: *Til Trosfeller i den norske Kirke*. Kristiania: Lutherstiftelsen.
- Odland, S. V. 1936: Hvorledes Menighetsfakultetet blev til? *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 7, 17–25.
- Oftestad, B. T. 1969: Mikael Hertzberg og Pro Ecclesia. *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 193–216.
- Oftestad, B. T. 1973: *Historie, tro og forståelse. Kirkehistorieforskningen som vitenskapelig og kirkelig funksjon*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Oftestad, B. T. 1983: Teologisk lærer og kirkepolitiker. Karl Vold ved Menighetsfakultetet. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 54,(2–3) 149–160.
- Oftestad, B. T. 1988: Fra «forgård» til «helligdom». Folkekirken i Ole Hallesbys og Ludvig Hopes vekkelsesteolog. I: B. Sandvik (red.), *Folkekirken. Status og strategier* (89–106). Oslo: Den norske kirkes presteforening.
- Oftestad, B. T. 1995: Mellom fortid og framtid. Kulturbrevet fra 1945. *Prismet*, 1–2, 12–16.
- Oftestad, B. T. 1995: Statsreligionens moderne rekonstruksjon. I: Vidar L. Haanes, Bernt T. Oftestad og Dagfinn Rian (red.), *Kirkens skole – statens kirke. Festskrift til professor dr. philos. Brynjar Haraldso* (23–41). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Oftestad, B. T. 1997: «Uverdige til å være evangeliets tjenere.» Landssvikoppjøret med prestene i Den norske kirke. *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn*, 1, 63–80.
- Oftestad, B. T. 1997: Evangelium, Apostel und Konzil: Das Apostelkonzil in der Sicht Luthers und Melanchthons. *Archiv für Reformationsgeschichte* 88, 23–56.
- Oftestad, B. T. 1998: *Den norske statsreligionen. Fra øvrighetskirke til demokratisk statskirke*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Oftestad, B. T. 2005: En kritisk og kreativ forskerholdning. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 76 (2), 86–97.
- Oftestad, B. T. 2006A: «..det er noget kastreret ved den...». Sigrid Undsets oppgjør med protestantismen. *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 107 (4) 211–229.
- Oftestad, B. T. 2006B: Lutherdommens renhet og uskyld. Det konfesjonelle og økumeniske hos Leiv Aalen. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 77 (3), 302–314.
- Oftestad, B. T. 2007: Vitnesbyrd og brudd eller kirkelig reformpolitikk. I: Boe Johannes Hermansen (red.), *Som en ild går Åndens ord. Festskrift til Børre Knudsen på 70-årsdagen* (210–220). Oslo: Luther forlag.
- Ording, J. 1904: Den kirkelige bekjendelse, dens karakter og dens betydning for den kristelige troslære. *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 5. 224–226.
- Ording, J. 1915: *Den kristelige tro: En systematisk-teologisk fremstilling*. Kristiania: Aschehoug.
- Petersen, F. 1880: *Hvorledes skal Kirken møde Nutidens Vantro?* Kristiania: Lutherstiftelsen.
- Petersson, R. 1983: *Geilomøtet 1913–1938: Samling og spenning mellom kristne organisasjoner*. Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet.

- Repstad, P. 1989: *Mannen som ville åpne kirken: Kristian Schjelderups liv*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Rudvin, O. 1970: *Indremisjonsselskapets historie II*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Sandvig, B. 1998: *Det store nattverdfallet. En undersøkelse av avsperring og tilhørighet i nortsk kirkeliv*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Sasse, H. 1937: *Hva er Luthersk kristendom?* Oslo: Lutherstiftelsen.
- Schjelderup, K. 1924: *Hvem Jesus var og hvad kirken har gjort ham til*. Kristiania: Gyldendalske bokhandel.
- Schjetne, E. 1994: *Kirke i folkets helhetsliv: En analyse av Jens Gleditsch forståelse av folkekirken*. Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet.
- Schleiermacher, F. (1821) 1960: *Der christliche Glaube*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Schumacher, J. 1983: Professor Edvard Sverdrup. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 54 (2–3), 105–116.
- Schønning, J. 1950: *Jakob Schønning's dagbøker – Fra Stortinget 1895–97 og fra Regjeringen 1903–05*. Oslo: Jacob S. Worm-Müller, Tanum.
- Seierstad, A. 1933: Det teologiske Menighetsfakultet i 25 år. I: O. Moe og G. Skagestad (red.), *For lære og liv. Festskrift til Det teologiske Menighetsfakultets 25 års jubileum* (9–48). Oslo: Lutherstiftelsen.
- Seierstad, A. 1957: Lærestrid og Kyrkjerett I–III. *Vårt Land*, 20–22. august 1957.
- Seierstad, A. 1967: Lærerakademi og kristenarv. *Fast Grunn*, 2, 74–82.
- Sejersted, F. 1984: *Demokrati og rettsstat: Politisk-historiske essays*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Sele, A. 1992: *Wisløff sitt bibelssyn og MF-tradisjonen: Carl Fr. Wisløff sin avskjed i 1975 i perspektiv*. Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet.
- Servan, E. 1973: MF-foreningene – MFs trofaste forbedere og givere i 65 år. *Lys og Liv*, (39), 8.
- Sjursen, F. W. 1982: *Norsk lærerakademis historie og plass i skoleverket*. NLA's Skriftserie 7. Bergen: Norsk lærerakademi.
- Skagestad, G. 1907: *Maalet og veien: Et indlæg for en evangelisk menighedsordning*. Kristiania: Olaf Norli.
- Skagestad, G. 1930: *Pastorallære: Kirken og menigheten, prestens embede og person, sjelesorgen*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Skagestad, G. 1934: *Ordets tjeneste: Bidrag til homiletikken*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Skjetne, L. 1980: *Ordo Crucis: Ordo Crucis' opprettelse og historie frem til 1939*. Oslo: Det teologiske menighetsfakultet.
- Skjetne, L. 1981: *Drøftelse av Gabriel Skagestads menighetssyn*. Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet.
- Skjevesland, O. 1983: «En menighetslivets tenker på Skriftens grunn». Gabriel Skagestad som pastorallærer. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 54 (2–3) 173–185.
- Skottene, R. 2003: *Gudsbilde og fortapelsessyn: en teologihistorisk analyse av norsk helvetesdebatt 1953–1957*. Oslo: Solum forlag
- Slagstad, R. 1998: *De nasjonale strateger*. Oslo: Pax Forlag.
- Smemo, J. 1931: Legmannskrisen. *Kirke og Kultur*, 38, 11–26.
- Smemo, J. 1938A: *Er prekenens tid forbi?* Oslo: Lutherstiftelsen.
- Smemo, J. (usignert) 1938B: Teologisk nyorientering? *Luthersk Kirketidende* 7, 154–162.

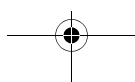
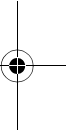
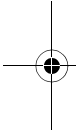
- Smemo, J. 1954: *Kirkesituasjonen. Omkring spørsmålet bekjennelseskirke og statskirke*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Steensnæs, O. 1970: *For heim, skole og kirke. Institutt for Kristen Oppseding gjennom 25 år: En historisk skisse*. Oslo: Institutt for kristen oppseding.
- Sverdrup, E. 1906: Videnskabens og menighedens ret. *Vestlandsposten*, 6. februar 1906.
- Sverdrup, E. 1907: Presteuddannelsen – en menighedssag. *Vestlandsposten*, 5. juni 1907.
- Sverdrup, E. 1908: Angrebene paa presteskolen. *Vestlandsposten* 14. mars 1908.
- Sverdrup, E. 1910: Menighedsfakultetet. *Luthersk Kirketidende*, 8–9, 115–119, 131–134.
- Synnes, M. 1983: Daniel Andreas Frøvig. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 54 (2–3), 161–172.
- Tandberg, J. 1905: *Biskop Heuchs liv og virke*. Kristiania: Lutherstiftelsen.
- Taranger, A. 1917: *Norsk kirkeret: Forelæsninger ved det praktisk-teologiske seminar*. Kristiania: Cammermeyer.
- Taranger, A. 1922: Borgerlig lov og kirkelov. *Luthersk Kirketidende*, 25, 531–533.
- Taranger, A. 1927: Prestenes bekjennelsesplikt i den Norske Kirke. *Norvegia Sacra* 7 (1–84), Oslo: Stenske forlag
- Thorkildsen, D. 1984: *Johannes Ordning. Religionsfilosof og apologet*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Tveter, M. 1949: Professor dr. O. Hallesby 70 år. *Lys og Liv*, 7, 2–4.
- Tångberg, A. (red.) 1994: *Kjærlighetens formørkelse. Homoseksualitet og partnerskapsloven*. Rex. Oslo.
- Valkner, K. 1968: *Kirkestriden i Norge: Belyst ved Lyder Bruns brev til F.C. Krarup 1905 til 1931*. Institutt for kirkehistorie, Universitetet i Oslo, nr. 3. Oslo: Universitetsforlaget.
- Vangensten, H. 1908: *Menighedsfakultetet*. Kristiania: Lutherstiftelsen.
- Vold, K. 1924: *Kristendom og samfundsliv: Foredrag og avhandlinger*. Kristiania: Lutherstiftelsen.
- Vold, K. 1930?: *Folkekirken og dens betydning for vårt folk*. Oslo: Thronsen & co.
- Vold, K. 1930: *Arbeiderpartiet og kristendommen*. Oslo: Fedrelandslagets forlag.
- Vold, K. 1931: *Om kirkens organisasjon herhjemme og i andre land*. Oslo: Norges Kirkelige Landslag.
- Vold, K. 1933: *Valget 1933. En inntrengende appell til velgerne*. Oslo: Fedrelandslagets forlag.
- Vold, K. 1934: *Norsk kirke- og kristenliv i 1921–1933 – i form av årsrevyer*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Vold, K. 1938: *Bør kirken og stateni Norge skilles? Foredrag ved Landsmøtet i Norges kirkelige landslag i 1938*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Vold, K. 1945: *Den norske kirkes organisasjon: retningslinjer for en kirkeorganisasjon tiltopps innenfor statskirkens ramme. Forelagt for Norges Kirkelige Landslag*. Oslo: Arne Gimnes forlag.
- Vågen, T. 1958: Tale ved Menighetsfakultetets jubileumsfest i Storsalen 19. oktober 1958. *Lys og Liv*, 4, 3–7.
- Wexels, W. A. 1853: *Foredrag over Pastoraltheologien*. Christiania: Grøhndal.
- Wigen, T. 1981: Naturen umulig som nådemiddel: Johannes Ordings oppgjør med den lutherske nådelære. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 52 (2) 91–105.
- Wisløff, C. F. 1937: Vårt forhold til GT praktisk og teoretisk. *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 8, 247–253.

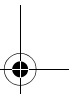
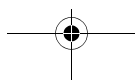
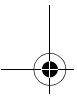
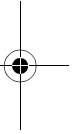
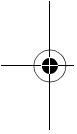
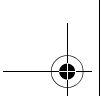
- Wisløff, C. F. 1938: Hvor går grensen mellom det feilfrie og det feilbare i Skriften? *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 9, 133–142.
- Wisløff, C. F. 1953: Biskop Schjelderup og kirkens bekjennelse. *Luthersk Kirketidende*, 3, 34.
- Wisløff, C. F. 1954A: Hovedsaken. *Luthersk Kirketidende*, 5, 65–68.
- Wisløff, C. F. 1954B: Luther-tanker om kirken. *Luthersk Kirketidende*, 1, 1–8.
- Wisløff, C. F. 1956: Kirkelig holdning. *Vårt Land*, 22. desember 1956.
- Wisløff, C. F. 1957: Konsekvenser av et kirkesyn. *Luthersk Kirketidende*, 1, 1–2.
- Wisløff, C. F. 1958: Menighetsfakultetet – et program. *Lys og liv*, 5, 10–11.
- Wisløff, C. F. 1960: Frihet i folkekirken. *Luthersk Kirketidende*, 1, 1–3.
- Wisløff, C. F. 1961: *Politikk og kristendom*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Wisløff, C. F. 1971: *Norsk kirkehistorie* III. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Wisløff, C. F. 1972: En grunn å stå på – en kurs å følge. Oslo: Utsyn.
- Wisløff, C. F. 1972: Svar til dosent Andreas Aarflot. *Luthersk Kirketidende*, 14, 332–334.
- Wisløff, C. F. 1975: Kvinneprestespørsmålet. *Fast Grunn*, 2, 86–88.
- Wisløff, C. F. (intervju) 1975: Carl Fr. Wisløff forlater Menighetsfakultetet. *Fast Grunn* 5, 359–325.
- Wisløff, C.F. 1977: Mot strømmen, *Fast Grunn* 4, 323–325.
- Wisløff, C. F. 1979: *Norsk kirkedebatt gjennom 100 år*. Oslo: Lunde.
- Wisløff, F. og O. Rudvin 1950: *Sokneprest Joh. M. Wisløff: Mannen og verket*. Indremisjons-høvdinger i Norden; 4. Oslo: Indremisjonsforlaget.
- Wisløff, J. M. 1920: *Landsmøtet i anledning av kirkestriden. Avholdt i Calmeyergatens missio-nshus 15.–18. februar 1920*. Kristiania: Lutherstiftelsens Boghandel.
- Østnor, L. 1990: *Kirkens enhet. Et bidrag til forståelsen av norske teologers oppfatning av det økumeniske problem i mellomkrigstiden*. Oslo: Solum forlag.
- Aalen, L. 1938A: *Testimonium spiritus sancti som teologisk prinsipp*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Aalen, L. 1938B: Tysk uten- og innenrikspolitikk. *Dagen* (1938).
- Aalen, L. 1944: Vår kirkes bekjennelse og dens betydning i dag. *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 15, 1–20.
- Aalen, L. 1945: *Dåpen og barnet: Barsedåp eller troendes dåp?* Oslo: Lutherstiftelsen.
- Aalen, L. 1946: Hauges minne – en maning til oss. *Lys og Liv*, 10, 7–9.
- Aalen, L. 1947: Dåpssyn og avklaring. *Dagen*, 20. februar 1947.
- Aalen, L. 1948: Menighetsfakultetets linje. *Lys og Liv*, 7–8, 11–12.
- Aalen, L. 1952: *Den unge Zinzendorfs teologi*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Aalen, L. 1965: *Dogmatisk grunnriss*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Aalen, L. 1966: *Ord og sakrament. Bidrag til dogmatikken*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Aalen, S. 1956: Vranglære i NT og i dag. *Vårt Land*, 18. og 19. desember 1956.
- Aalen, S. 1968: Menighetsfakultetet 60 år. *Syn og Segn*, 8, 1–11.
- Aarflot, A. 1966: «Menigheten» som teologisk og kirkelig begrep. En studie i norsk pastoral-teologi med særlig henblikk på Gabriel Skagestad. *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 26–43.
- Aarflot, A. 1967: Norsk Lærerakademi. *Luthersk Kirketidende*, 6, 129–131.
- Aarflot, A. 1972A: Grunn eller avgrunn? *Luthersk Kirketidende*, 13, 293–295.
- Aarflot, A. 1972B: Den hellige samhörighet i kirken. *Luthersk Kirketidende* 14, 334–337.

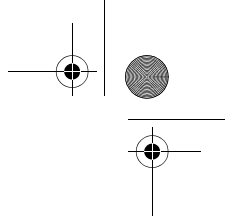




DEL 3 TRE VESENTLIGE SPØRSMÅL VED OVERGANGEN TIL 1970-TALLET







SVERRE DAG MOGSTAD

MF og utfordringene fra skolen

4. september 1967 startet Menighetsfakultetets (MF) *Institutt for kristendomskunnskap* undervisning i Diakonhjemmets lokaler med 20 heltidsstudenter og 23 deltidsstudenter. Nyutnevnt dosent dr.theol. Ole Modalsli var fungerende leder av instituttet, og cand.theol. Nils Helgesen var konstituert som lektor i kristendomskunnskap. Formålet var å utdanne kristendomsfaglærere for skolen. Høsten 1969 flyttet instituttet til Indremisjonsselskapets lokaler i Staffeldts gate, og i 1972 ble det samlokalisert med resten av fakultetet i den nye bygningen på Majorstua.

Frem til 1967 var MF i prinsippet en presteskole med formål å utdanne prester og teologer for Den norske kirke på grunnlag av Guds ord og kirkens evangelisk-lutherske bekjennelse. Med dette grunnlaget som basis, var fakultetet seg bevisst både sin konfesjonelle forankring og kirkelige oppgave. Slik sett kan man forstå etableringen av fakultetet som en protest mot den teologiske utviklingen ved Universitetets teologiske fakultet. Når man i 1967 derimot vedtok å opprette et institutt for kristendomskunnskap, brakte dette vedtaket på flere måter noe nytt inn i fakultetet. Selv om man også tidligere hadde utdannet lærere for skoleverket, ble skolen som en egen arena nå på en helt annen måte enn tidligere satt i fokus. I hvilken grad denne nyorienteringen har bidratt til å forandre fakultetet, kan man ha mange og ulike meninger om. Men at det nye instituttet bidro til å videreutvikle fakultetet, er hevet over enhver tvil.

1. Opprettelsen av et eget institutt

Det var først etter en inntrengende henstilling fra styret for *Institutt for Kristen Oppseding* om å sette i gang med mellomfagsundervisning i kristendomskunnskap, at det i 1965 kom fart i planene om å etablere kristendomskunnskap som et eget undervisnings- og eksamensfag ved MF. Et utvalg bestående av professor Sverre Aalen, lektor Ole Modalsli og forskningsstipendiat Andreas Aarflot, ble senhøstes 1965 nedsatt for å avgi en betenkning om saken. Utvalget konkluderte enstemmig med å anbefale at fakultetets professorråd tok initiativ til å forberede igangsetting av regulær undervisning for kristendomsstuderende, og at de nødvendige innstillinger til styre og forstanderskap ble sendt.¹ Både fakultetsrådet og professorrådet sluttet seg til disse planene.

Men tidlig i 1966 var det kommet til en kompliserende faktor. Nå var fakultetet gjort kjent med planene om å etablere et kristent lærerakademi for kristendomskunnskap og pedagogikk på Bibelens og bekjennelsens grunn. Bak disse planene sto en gruppe frivillige kristne organisasjoner. Gjennom «kontaktkretsen» holdt en rekke kristne organisasjonsledere og andre ledende personer med samme bibelsyn og kirkesyn uformelle kontaktmøter, hvor de drøftet spørsmål av felles interesse.² Blant disse var Hans Bovim, en sentral skoleideolog. Som rektor ved Kristelig Gymnasium i Oslo, var han en ledende forkjemper og talsmann for de kristne privatskolene. Det var han som hadde underskrevet den seks siders lange orienteringen som ble overlevert til MF om planene om opprettelse av et norsk lærerakademi på bibelsk grunn. Informasjonen om disse planene førte til at den enstemmige fronten blant MFs lærere sprakk. Professorene C.F. Wisløff og I.P. Seierstad, som begge hadde nære kontakter og sympatier med de frivillige kristne organisasjonene, ville ikke lenger støtte MFs planer. I stedet støttet de planene om et lærerakademi. Denne splittelsen førte til et spent forhold både internt på fakultetet og ikke minst mellom MF og initiativtakerne til lærerakademiet. På tross av stor uro omkring planene, vedtok likevel Forstanderskapet i juni 1966 med 12 mot 6 stemmer å opprette *Institutt for kristendomskunnskap*. Det ga samtidig styret fullmakt til å opprette og besette de nødvendige lærerstillinger. I første omgang var det tale om ett professorat og to lektorstillinger.

2. Kristendomskunnskap som studiefag på universitetsnivå

Opprettelsen av instituttet må ses i lys av utviklingen av kristendomskunnskap som eget studiefag på universitetsnivå. Som studiefag hadde kristendomskunnskap i 1967 ikke hatt noen lang historie.³ De faglige anliggende hadde derimot i lang tid vært ivaretatt av de teologiske fakultetene. Frem til 1958 var det for eksempel Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo og MF som utdannet kristendoms lærerne/religionslærerne for lærerskolen og den høyere skolen eller gymnasiet. Disse lærerne var teologer i deltids- eller heltidsstillinger. Ønsket om at disse lærerne burde være heltidsansatte og samtidig undervise i flere fag kombinert med utsiktene for en niårig obligatorisk grunnskole, førte til et økende press på å etablere kristendomskunnskap som et eget studiefag og la utdannelsen i faget inngå i en embets-eksamen.

Selv om det allerede i mellomkrigstiden og rett etter den andre verdenskrigen hadde blitt gjort forsøk på å etablere en slik utdanning, var det først i 1957 at Det akademiske kollegium

- 1 Utvalgets innstilling: Innstilling om undervisning i kristendomskunnskap for mellomfagsstuderende ved Menighetsfakultetet, forelå allerede i januar 1966.
- 2 På 60-tallet besto «kontaktkretsen» av: Fredrik Wisløff, Torvald Øberg og Bjarne Stoveland fra Indremisjonsselskapet; Ernst Hallen fra Santalmisjonen; Tormod Vågen, Oscar Handeland og Gabriel Eikli fra Misjonssambandet; John Nielsen fra Misjonsselskapet; Birger Aadland fra Det Vestlandske Indremisjonsforbund og Hans Bovim og Leif Michelsen fra Studentlaget.
- 3 Bøckman, Peter Wilhelm 1970: «Kristendomsundervisning på universitetsnivå» i: *Skrift og skole. Festskrift til Oddmund Hjelde på 60-årsdagen 15. mars 1970*, Oslo: Forlaget Land og Kirke, s 132ff.

ved Universitetet i Oslo vedtok å opprette kristendomskunnskap som et mellomfag⁴ innenfor Det historisk-filosofiske fakultet. Faget ble plassert på det nyopprettede (1956) *Religionshistorisk institutt*, men studentene fulgte forelesninger både i idéhistorie og i teologi.⁵ Fra 1969 ble det ved Universitetet i Oslo mulig å avlegge hovedfagseksamen i kristendomskunnskap og fra 1973 også grunnfagseksamen.

I 1964 opprettet Norges Lærerhøgskole i Trondheim *Religionsvitenskapelig Institutt* med dr.theol. Åge Holter som professor. Holter ble senere professor ved MF. Instituttet tilbød grunnfag og mellomfag i kristendomskunnskap og senere også hovedfag. Også ved universitetet i Bergen ble det fra 1967 undervist i kristendomskunnskap grunnfag og mellomfag under dr.theol. Peder Borgens ledelse. Senere kom også hovedfag. Faget var plassert ved *Religionsvitenskapelig Institutt*. I tillegg til disse opprettelsene hadde det både i Oslo, Bergen og Stavanger vært tilbudt mer tilfeldige kurstilbud i faget. Også ved MF hadde det ved forskjellige anledninger blitt avholdt forelesningsrekker innen kristendomsfagets fagkrets. Denne undervisningen ble blant annet gitt på oppfordring fra studenter ved Universitetet i Oslo. Men tilslutningen til disse tilbudene hadde ikke vært stor. Det nye studiefaget ble altså opprettet ved de store utdanningsinstitusjonene i løpet av 1960-årene. Innholdsmessig var det en klar likhet med teologifaget, og det var også i hovedsak teologer som ga undervisningen.

3. Hvorfor et alternativ til universitetene?

For å forstå hvorfor det ble opprettet et eget institutt for kristendomskunnskap ved MF, må en skjelne mellom to problemstillinger. Den første er knyttet til spørsmålet om hvorfor mange mente det var nødvendig med et alternativ til kristendomsfaget ved universitetene og Lærerhøgskolen i Trondheim. Den andre problemstillingen er spørsmålet om hvem som og hvor man skulle etablere et slikt alternativ.

Hvorfor trengte man å etablere et alternativ til universitetenes tilbud? Siden kristendomsfaget ved universitetene var knyttet til de historisk-filosofiske fakultetene, var det ikke konfesjonelt forankret. Dermed mente flere at man sto i fare for å få en diskrepans mellom på den ene siden hva studentene lærte på universitetet og på den andre siden den offentlige skolen som var forpliktet på den evangelisk-lutherske læren. Mange så også med uro på den religionsvitenskapelige tilnærmingen som delvis fant sted ved universitetene. Fra MFs side ble det fremholdt at det var viktig å forankre undervisningen på skriftens og bekjennelsens grunn. Konfesjonell forankring og bibeltroskap ble fremhevet som de to sentrale pilarene en undervisning i kristendomskunnskap måtte bygge på. Slik sett ser vi klare paralleller til tenkingen ved opprettelsen av fakultetet i 1907.

Men behovet for kvalifiserte lærere i skolen var også en viktig begrunnelse for å opprette nye utdanningstilbud i faget. Den planlagte obligatoriske niårige skolen var rett om hjørnet, og den ville kreve lærere i kristendomskunnskap med grunnfags- og mellomfagskompetanse.

4 Mellomfag tilsvarer 90 ECTS-poeng.

5 Ruud, Inger Marie 1998: «100 år med religionshistorie i Norge. En faghistorisk oversikt» i: Ruud, I.M og Hjelde, S. (red.): *Enhet i mangfold? 100 år med religionshistorie i Norge*, Oslo: Tano Aschehoug, s 292ff.

Teologenes tid i skolen ville snart være en saga blott. Alternativet måtte bli kristne lærere med kristendomsfaglig kompetanse på universitetsnivå, uteksaminert fra institusjoner som var forpliktet på Bibel og bekjennelse.

Hvor skulle alternativet plasseres? Det var en del forskjeller i argumentasjonen blant de ulike gruppene som arbeidet for en alternativ etablering av kristendoms-kunnskap som universitetsfag. Skillet gikk i hovedsak på ulikt kirkesyn. I den ene gruppen hadde man en mer kirkelig begrunnelse. På 60-tallet var det nemlig kommet nytt liv i den kirkelige reformbevegelsen. Nå ble det krevd større selvstendighet for kirken. Folkekirketanken skulle fornyes, og som et ledd i denne fornyelsen måtte skolens kristendomsundervisning som dåpsundervisning styrkes. Den offentlige skolen måtte fylles med kristne lærere og et kristent innhold. Fra MFs side var man redd for at det skulle oppstå mange ulike tilbud slik at de nødvendige ressursene og kompetansen ville bli spredd. Det hadde nemlig vært flere spredte tilbud om undervisning i faget, og en kjente til at flere arbeidet med tanke på å opprette mer offisielle tilbud. I denne sammenhengen mente fakultetet at alle var best tjent med at MF alene sto for etableringen av et institutt for kristendoms-kunnskap som skulle gi eksamener i kristendoms-kunnskap på grunn- mellom- og hovedfagsnivå. Fakultetet, mente man, var den eneste institusjonen som hadde nok kompetanse og samtidig en bred tillit i kirken. Det er også viktig å ta med når en skal forklare hvorfor MF valgte å opprette et institutt for kristendoms-kunnskap, at flere studenter som fulgte undervisningen ved universitetet i Oslo, hadde bedt MF om å gi ekstraundervisning spesielt i bibelfagene og i systematisk teologi.

Delvis i motsetning til MFs argumentasjon fremholdt representantene fra de frivillige organisasjonene friskoletanken som en viktig begrunnelse for å opprette et privat tilbud om undervisning i kristendoms-kunnskap. Planene om kristne skoler fra barnetrinnet til høgs-kolenivå, styrt av det troende lekfolk med felles bibel- og kirkesyn, gjorde seg stadig sterkere gjeldende. I begrunnelsen for etableringen av et lærerakademi het det at akademiet skulle reises på bibelsk grunn som en plattform i kampen mot de pedagogiske og filosofiske åndsretninger som virket nedbrytende på den kristne tro. Lærerne skulle i sin utdanning få grunnlag og stimulans til å utøve sin lærergjerning i full troskap mot Guds ord og med syn for den norske vekkelseskristendommen.⁶

Selv om det i ettertid er vanskelig å avgjøre hvilke drivkrefter og motiver som var de viktigste ved opprettelsen av instituttet, trer likevel noen klarere frem enn andre. Klarest kommer disse frem hvis en ser etableringen i en tofrontskonflikt. Etableringen skjer nemlig både i opposisjon mot alternative private kristne etableringer og mot de allerede eksisterende statlige tilbudene ved universitetene og Lærerhøgskolen i Trondheim. For MF var det viktig at et privat kristent alternativ ikke skulle bli styrt av representanter for de kristne organisasjonene og basert på vekkelseskristendommens kristendomsforståelse. Mot dette fremholdt MF en kirkelig fundert undervisning med sikte på å styrke skolens kristendomsundervisning forstått som dåpsundervisning og forankret i en skrift- og bekjennelsestro teologi. Den andre fronten rettet seg mot den religionsvitenskapelige tilnærmingen til kristendomsfaget slik denne kom til uttrykk hos ledende representanter ved *Religionshistorisk Institutt* ved Universitetet i Oslo. Men MFs kritikk av den religionsvitenskapelige fagforståelsen rammet ikke alle

6 Sjursen, Finn Wiig 1982: *Norsk lærerakademis historie og plass i skoleverket*, Bergen: NLA's skriftserie nr. 7, s.26.

som underviste ved de statlige institusjonene. Flere av disse lærerne underviste på en måte som ikke skilte seg særlig fra undervisningen slik den ble ved MF.

4. En ny skolepolitisk kontekst

Regjeringsskiftet høsten 1965 ga et endret politisk klima. De kristne organisasjonslederne satte nå sin lit til at den nye borgerlige samlingsregjeringen, med kirke- og undervisningsminister Kjell Bondevik, skulle legge forholdene til rette for bedre kår for den kristne skoletanken. Skiftet førte ikke bare til større optimisme hos friskoletilhengerne, men også til at det skolepolitiske klimaet i Norge ble skjerpet. Fra kulturradikalt hold voktet man på den nye kirke- og undervisningsministeren, mens man fra kirkelig hold og ikke minst fra lekmannsbevegelsen, hadde store forventninger. Trolig førte regjeringsskiftet til at både initiativtakere bak MFs planer og lærerakademiplanene fikk større tro på mulighetene for slike etableringer.

En må også ta med i betraktningen den generelle skolepolitiske og kulturelle konteksten på 1960-tallet.⁷ 1960-tallet var preget av utviklingen av og forsøkene med obligatorisk niårig skole. Kristendomsfaget var truet gjennom redusert timetall og en liberaliserende utvanning av innholdet. Allerede i 1957 hadde Eva Nordland på oppfordring av *Forsøksrådet* skrevet en artikkel hvor hun gikk inn for at skolen burde få personlighetspåvirkende funksjon.⁸ Fra kristent hold fryktet man de nye signalene fra *Forsøksrådet*, og det var stor kirkelig uro omkring Arbeiderpartiets skolepolitikk. Ikke minst var man kritisk til partiets reduksjonslinje når det gjaldt kirkens innflytelse i skolen, men også partiets syn på statens oppgave i et moderne samfunn. Partiets skolepolitiske program var i hovedsak utformet av Helge Sivertsen, Birger Bergersen og Tønnes Sirevåg. Det lå til grunn for skoleloven av 1959, og det ble nå grunnlaget for arbeidet med den nye niårige enhetsskolen. *Likhet, demokrati og toleranse* var de bærende søylene for den nye skolen, og målet var sosial utjevning og integrasjon av elever med ulik sosial bakgrunn. Men kritikerne fremhevet at skolen sto i fare for å bli statens oppdragelsesinstitusjon med målsetting om å fremme enhetskulturens verdier og å utvikle det samfunnsnyttige mennesket. Mot dette holdt man fra kirkens side frem foreldrenes ansvar og rettigheter og tanken om skolen som en kristen skole.

5. Den offentlige godkjenning

Det var i denne kirke-, skole- og kulturpolitiske kontekst at MF vedtok å opprette et institutt for kristendomskunnskap. Men etter opprettelsen sto man overfor utfordringen om å få en offentlig godkjenning av eksamener avlagt ved institusjonen. I ettertid er det overraskende å konstatere at fakultetet satte i gang undervisningen uten noen som helst godkjenning av

7 Til situasjonen på 1960-tallet, se for eksempel Mogstad, Sverre Dag 1989: «Kirken i kulturkampen om skolen» i: Haraldsø, B. (red.): *Kirke- skole- stat. 1739 – 1989*, Oslo: IKO-Forlaget, s 132ff.

8 Norsk Skole 1957.

studiet eller eksamenene. I en komitéinnstilling til professorrådet fra januar 1966 skriver komiteen at det er ingen tvil om at et planmessig undervisningsopplegg av den type som foreslås, burde betinge at MF fikk innvilget eksamensrett for faget kristendomskunnskap.⁹ Komiteen mente at det måtte avklares på hvilken måte dette kunne skje, om det måtte skje ved egen lov, ved kongelig resolusjon eller en departementsbeslutning. Det er interessant å merke seg at komiteen ikke er så opptatt av de formelle sidene ved godkjenningen. Det virker heller som om de mener at det er de innholdsmessige delene ved læreplanen som kom til å bli avgjørende for en eventuell godkjenning. Derfor skriver de:

Men det beste argument for å få undervisningen godkjent som grunnlag for egen eksamen vil uten tvil være at faget får en faglig og pedagogisk dekning som er mulig enda bedre enn den Universitetet kan gi.

Konkluderende skrev komiteen at en god undervisning og et økende studenttall vil være gode argumenter for en eksamensrett. Komiteen så for seg at man etter en tid vil kunne regne med om lag 100 studenter ved instituttet. Høsten 1967 søkte så MF departementet om at fakultetets eksamener i kristendomskunnskap kunne gi kompetanse til å undervise i skolen. På denne tiden hadde man allerede hatt uformell kontakt med departementet om at en slik godkjenning ville komme. I desember 1967 forelå departementets svar. Her sies det at utdanningen i kristendomskunnskap ved MF måtte samsvare med grunnfags- og mellomfagsstudiet ved universitetene og Norges Lærerhøgskole. Departementet viste videre til de sakkyn-diges uttalelser som bekreftet at fakultetets læreplan gjorde det. Men i denne omgang godkjente departementet MFs eksamener bare som påbygning av en lærerutdanning og sa at opptakskravet var lærerprøve. Andre studenter kunne ikke bruke eksamener fra MF som ledd i en cand.mag.- eller annen universitetseksamen, før de var blitt godkjent av Universitetet. Dermed ble det Universitetet i Oslo som kom til å sitte med nøkkelen til full godkjenning. Slik godkjenning forelå i brev fra universitetsdirektøren i oktober 1968. Da hadde saken vært forelagt det historisk-filosofiske fakultet, vært behandlet i fakultetsstyret og i det akademiske kollegium. Premissene for vedtaket var utarbeidet av professor Ludin Jansen ved institutt for religionsvitenskap. For fakultetets hovedfagseksamen forelå det tilsvarende godkjenning allerede i juni 1969. I løpet av de to første årene hadde fakultetet med andre ord fått godkjent og likestilt med universitetene sine grunn-, mellom- og hovedfagseksamener. I 1970 ble MF medlem av *Nasjonal fagseksjon for kristendomskunnskap*. Dermed var godkjenningene på plass, og MF hadde fått sete i det nasjonale og faglige samarbeidsorganet.

6. De første lærerne

Høsten 1967 var det knyttet tre lærere til instituttet. Det var Ivar Asheim, Ole Modalsli og Nils Helgesen. Asheim hadde ved oppstarten permisjon fra sin stilling ved fakultetet på grunn av et engasjement ved *Det Lutherske Verdensforbund* i Genève. I tillegg til disse tre,

⁹ Innstilling om undervisning i kristendomskunnskap for mellomfagsstuderende ved Menighetsfakultetet. MF januar 1966. Innstillingen er adressert Menighetsfakultetets professorråd.

lånte man en rekke lærere fra fakultetets teologiavdeling for å dekke undervisningsbehovet. I ettertid er det lett å se at de første lærerne kom til å forme instituttet på hver sin måte. Asheim var hovedkonstruktøren bak instituttets bærende idé om å kombinere fagstudiet med pedagogisk tenkning. I et intervju med *Lys og Liv* ved tiltredelsen som instituttstyrer i 1970, sa han:

Ideen bak Instituttet har vært å integrere den pedagogiske problematikk med fagstudiet hele veien. Dermed vil vi gjøre studentene mer yrkesbevisste og innstille dem fra starten av på oppgavene som ligger foran dem. Derfor har vi religionspedagogikk på alle tre trinn av studiet. (*Lys og Liv* 2/1971)

Asheim fikk også hovedansvaret for å utvikle kristendomsfaget som et vitenskapelig studie-fag. Ikke minst gjaldt dette da hovedfaget ble utviklet og implementert. Fra juli 1967 gikk dr.theol. Ole Modalsli inn i et nyopprettet dosentur i kristendomskunnskap. Modalsli hadde helt fra 1962 vært ansatt som lektor ved fakultetet. Han hadde hatt ansvaret for de obligatoriske innføringskursene i bibelkunnskap for nye teologistudenter. Før den tid hadde han vært virksom som forkynner og forstander i Den evangelisk-lutherske Frikirke. I 1965 tok han den teologiske doktorgraden på en Luther-avhandling. Ved opprykket til dosent fikk han ansvar for å lede instituttet inntil Ivar Asheim kom tilbake fra sin permisjon. Modalsli forble ved instituttet helt til han gikk for aldersgrensen. I løpet av denne tiden kom han til å prege miljøet ved instituttet, både blant lærerne og studentene. Hans varme og sjelesørgiske personlighet satte standard for hvordan et kristendomsfaglig miljø burde være. Faglig sett underviste han både i bibelfag og systematisk teologi. Nils Helgesen kom til MF fra *Oslo offentlige lærerskole* hvor han hadde undervist i kristendomskunnskap siden 1957. Ved sin tiltredelse i 1967 sier han til fakultetets meldingsblad *Lys og Liv*:

Det er en selvsagt oppgave for et teologisk fakultet å utdanne kristendoms lærere; det er jo en teologisk utdannelse det dreier seg om. Det er gledelig at Menighetsfakultetet nå går inn for å løse de varierte undervisningsoppgaver. Det skulle bare ha begynt for 10 år siden. Det er en veldig verdi med en institusjon hvor viljen til troskap mot bibel og bekjennelse er drivende faktor. (*Lys og Liv* 6/1967, s 6)

Helgesen tok på seg en rekke oppgaver ved starten av instituttet. Han underviste både i Det gamle og Det nye testamente samtidig som han utarbeidet pensumlitteratur i flere disipliner. I tillegg tok han etter hvert på seg oppgaven som instituttsekretær og senere stillingen som undervisningsleder ved fakultetet. Helgesen var først og fremst organisatoren som ga instituttet rammer og struktur. I tillegg til de tre første lærerne må en også nevne Axel Smith. Han ble høsten 1969 ansatt som lektor ved instituttet. Smith hadde tidligere vært ansatt som lektor ved lærerskolene i Volda og i Bergen. Før han tiltrådte som lektor ved MF, hadde han en periode som forskningsstipendiat ved *Norges allmennvitenskapelige Forskningsråd*. Smiths fagområde var den systematiske teologi med særlig vekt på etikk. Sammen med Helgesen kom han til å forme i praksis instituttets klare skoleprofil. Høsten 1968 ble cand.theol. Lars Østnor ansatt som vitenskapelig assistent ved instituttet. Han ble den første i en lang rekke av vitenskapelige assistenter som etter hvert ikke bare kom til å prege instituttet, men som i dag faktisk preger og styrer hele fakultetet.

7. Lærerrekutteringen

Utover på 1970-tallet økte studenttilgangen. Denne økningen førte til et behov for flere lærere som kunne undervise først og fremst de store grunnfagskullene. Grunnfagsundervisningen var nemlig organisert med forelesninger og gruppeundervisning. Dermed ble en rekke vitenskapelige assistenter ansatt og etter hvert også flere lektorer. Selv om flere av disse drev med forskning, var ikke disse ansettelsene først og fremst motivert ut fra tanken om å høyne fakultetets kompetanse. De var heller ikke motivert ut fra en strategi om å sikre rekruttering til toppstillinger. For å sikre denne rekrutteringen brukte fakultetet egne stipendiatstillinger. Helt frem til 1990-tallet var det også et klart skille mellom lærere som var ansatt på teoreticum og lærere som var ansatt på instituttet. Få av instituttlærerne underviste teologene, og blant noen av lærerne ble det ansett som «finere» å undervise i teologi. Selv om altså instituttet ikke var intendert å være en rekrutteringsvei for toppstillingene ved fakultetet, har historien likevel vist at instituttet i praksis ble den store rekrutteringsinstitusjonen. Av fakultetets nåværende 19 fast ansatte professorer har 4 blitt ansatt i en stilling ved fakultetet etter 1990. Blant de resterende 15 har hele 12 vært ansatt som vitenskapelige assistenter eller lektorer ved instituttet før de kvalifiserte seg som professor. I tillegg har to etter en ansettelsesperiode ved instituttet, blitt professorer ved Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo. En tilsvarende trend kommer til syne hvis en ser på mellomstillinger. I den nåværende faglige ledelse ved fakultetet, er både rektor, prorektor og alle tre fagrådslederne rekruttert fra instituttet. Instituttet har med andre ord vært en imponerende rekrutteringsanstalt både for MF og for norsk teologi. Det kan være mange årsaker til dette. Den viktigste er kanskje at det var på instituttet det var stillinger for unge lovende teologer, selv om disse først og fremst var ment som stillinger som skulle dekke et undervisningsbehov. Men det er også viktig å nevne at det gradvis og ikke minst fra 1980-tallet, vokste frem et ungt, fruktbart fagmiljø på instituttet.

8. Studenttilgangen

Noe av det mest spennende ved starten av instituttet, var om det ville melde seg noen studenter. Initiativtakerne til instituttet hadde regnet med at det var studentgrunnlag for å sette i gang undervisningen. Og tilstrømmingen overgikk alle forventninger. Høsten 1967 startet det om lag 40 studenter, våren 1968 var studenttallet økt til 80, og høsten 1968 var det 160 studenter. Etter hvert stabiliserte studenttallet seg på rundt 225. Ved utgangen av 1972 hadde man uteksaminert 439 grunnfagskandidater, 120 mellomfagskandidater og de 2 første hovedfagskandidatene. Det er derfor ikke uten grunn at Nils Helgesen i en rapport våren 1973 konkluderer med å beskrive instituttets utvikling og studenttilgangen på følgende måte:

Det har vært festlig å være med. Det har vært som et eventyr – ja, mye mer enn det! (Lys og Liv 2/1973)

Ifølge den offisielle studentstatistikken for universiteter og høyskoler høsten 1974, hadde instituttet 318 studerende fordelt på 22 hovedfagsstudenter, 50 mellomfagsstudenter og 246 grunnfagsstudenter. Nå var antallet uteksaminerte kandidater steget til 866. Denne store studenttilstrømmingen førte til at instituttet måtte tilsette en rekke nye lærere, blant annet flere vitenskapelige assistenter.

På grunn av innføringen av et nytt gradssystem, opphørte muligheten for å avlegge grunnfags- og mellomfagseksamener høsten 2003. Fra starten og frem til dette tidspunktet, har det vært avlagt ca. 6800 grunnfagseksamener og ca. 2300 mellomfagseksamener. Den siste hovedfagseksamen ble avlagt våren 2007. I den samme perioden har det vært avlagt ca. 230 hovedfagseksamener. I det nye gradssystemet er det avlagt 45 eksamener tilsvarende hovedfag i kristendomskunnskap.

Hvem var det som begynte å studere ved instituttet? De første opptakskravene var eksamen artium eller lærerprøven. De som hadde lærerprøven hadde fritak fra den obligatoriske prøven i forberedende filosofi til grunnfagseksamen. For å avlegge mellomfagseksamen måtte man også ha avlagt forberedende prøve i latin (minimum 30 sider). Dette siste kravet falt senere bort. Det er klart at målgruppen til å begynne med i hovedsak var lærere og lærerstuderende ved universitetene og lærerskolene. Mange av disse ønsket fordypning i kristendomskunnskap med sikte på å undervise i kristendomskunnskap i den offentlige skolen.

Fra starten av hadde ikke medlemmer fra andre kirkesamfunn adgang til å studere ved instituttet. Men spørsmålet om de såkalte dissenteres adgang til fakultetet, hadde vært behandlet i fakultetets organer helt siden 1923. I forbindelse med opprettelsen av instituttet ble spørsmålet aktualisert på nytt. I den første studieplanen for kristendomsinstituttet sto det at etter gjeldende reglement må studentene tilhøre den evangelisk-lutherske konfesjon. Denne bestemmelsen gjaldt både for kristendoms- og teologistudentene. Professor C.F. Wisløff mente at det nå var vanskelig å komme forbi spørsmålet om dissenteres adgang til å avlegge eksamener i kristendomskunnskap, mens professor Sverre Aalen hevdet at dersom man ga en slik adgang, ville denne undergrave den gjeldende skoleloven som ikke ga dem lov til å undervise i skolefaget. I skoleloven av 1959 var det nemlig bekjennelseskrav for lærere som skulle undervise i kristendomskunnskap.¹⁰ Kun lærere som hørte til i statskirken eller i et religionssamfunn som hadde samme læren som statskirken, hadde lov til å undervise i faget. Men mange dissenterer fant det vanskelig at de ikke skulle regnes som fullgode lærere i skolen. Dissidenttinget mente at dissenterer burde få lov til å undervise under forutsetning av at de avga en skriftlig erklæring at de ville undervise i overensstemmelse med den evangelisk-lutherske lære. I behandlingen av den nye skoleloven av 1969 avviste Stortinget departementets oppfatning om at kristendomsfaget måtte tilfredsstille de krav som kirken stiller til sin dåpsundervisning. Dermed fikk skolefaget en prinsipiell allmennpedagogisk begrunnelse. Denne begrunnelsen var først og fremst knyttet til foreldreretten, ønsket om å formidle hele kulturarven og til den pedagogiske målsettingen å utvikle hele mennesket. Men samtidig slo Stortinget fast at faget skulle formidle barnelærdommen etter den evangelisk-lutherske læren.¹¹ Med dette var fagets konfesjonelle forankring flyttet fra læreren til faginnholdet med det som følge at faget fikk en sterkere konfesjonsforankring enn hva det hadde hatt tidligere.

10 Lov 1959, § 15.

11 Lov 1969, § 7.

Med denne endringen løste man spørsmålet om dissenternes rett til å undervise. Problemstillingen ble ikke lenger om de hadde rett til å undervise, men om de hadde plikt til å gjøre det. Stortinget slo fast at lærere som hadde kompetanse til å undervise i faget, skulle få lov til å undervise. Men lærere som ikke var medlemmer av statskirken eller Den Evangelisk Lutherske Frikirke, kunne ikke pålegges dette. Mens dissenterne opprinnelig hadde sloss for å få lov til å undervise i faget, vedtok Stortinget en lov som ga dem muligheter til å slippe dette av samvittighetsgrunner.

Det var den nye skoleloven av 1969 som ble den konkrete foranledningen til at instituttet i 1970 ble åpnet for dissenterne. Nå hadde dissenterne fått mulighet til å undervise i skolefaget. Et av argumentene for å gi dissenterne adgang til å avlegge eksamen i kristendomskunnskap, var at de burde få best mulig undervisning i hva evangelisk-luthersk kristendom var. I februar 1970 vedtok derfor fakultetsrådet at ikke-lutherske studenter fikk adgang til å studere og å avlegge eksamen ved Instituttet. Dermed begynte en å rekruttere studenter fra en større gruppe studerende enn tidligere, noe som på sikt har bidratt til å utvikle fakultetet til større økumenisk åpenhet.

Men selv om skoleperspektivet var det viktigste både i studieplanene og i undervisningen, rekrutterte instituttet allerede fra begynnelsen av en rekke studenter som ikke hadde en lærergjerning i skolen som siktemål. Dette var studenter som tok faget for egen faglig eller eksistensiell grunn. Flere av disse hadde tatt seg pause i sine egentlige studier for å få mer kjennskap til sin egen tro. I tillegg rekrutterte man fra alle aldersgrupper og fra en rekke ulike yrkesgrupper. Dette gjorde student- og studiemiljøet sammensatt og mangfoldig. En annen gruppe studenter var alle de som ønsket å forberede seg for en tjeneste i kirken eller i de kristne organisasjonene. Mange av disse søkte seg til instituttet og fant her et stimulerende kristendomsfaglig og pedagogisk miljø. En gjennomgang av de om lag 230 avlagte hovedfagsavhandlingene, gjenspeiler tydelig dette mangfoldet blant studentene. I de siste tiårene og ikke minst ved innføringen av KRL-faget i skolen, har også livssynsspredningen blant studentene blitt større.

Frem til 1972 var instituttets undervisning lokalisert andre steder enn i fakultetets lokaler i St. Olavs gate. Men i forbindelse med innflytningen i MFs nybygg på Majorstua i 1972, ble instituttet samlokalisert med teologiutdannelsen. Dermed oppsto det på mange måter et fruktbart møte. Et miljø med klart kvinneflertall møtte et miljø med et overveldende flertall av menn. Den mangfoldige rekrutteringen og det store antallet avlagte eksamener viser at instituttet har hatt en vitalitet som kanskje heller ikke initiativtakerne kunne ha drømt om. Hvilken betydning instituttet har hatt for skole og kirke i vårt samfunn, er vanskelig å måle. Men den kan trolig ikke overvurderes.

9. Etter- og videreutdanning

Etter- og videreutdanning har helt fra starten av vært en integrert del av virksomheten. Allerede i 1967 tilbød man grunnfagsstudiet som videreutdanning for lærere. Aktive lærere fulgte undervisningen på torsdager over to år. Men det var først og fremst med innføringen av KRL-faget på 1990-tallet at videreutdanningen ble en omfattende del av virksomheten. Nå ble det utviklet halvårsheter på grunnfagsnivå, mellomfagstillegg og noe senere også et

videreutdanningstilbud på masternivå. Halvårsenhetene ble tilbudt regionalt, og i løpet av noen år hadde MF lørdagsundervisning i Oslo, Hamar, Tønsberg, Skien, Arendal, Grimstad, Stavanger, Haugesund, Førde, Ålesund, Molde, Trondheim, Harstad og Tromsø. Flere tusen lærere fikk gjennom disse kursene en solid videreutdanning, og MF kom i kontakt med nye studentgrupper.

10. Den første fagforståelsen ved MF

Da MF startet sin undervisning i kristendomskunnskap i 1967, var det nye i forhold til de allerede etablerte tilbudene at kristendomsfaget som universitetsfag ble plassert ved et teologisk fakultet, og at man regnet kristendoms metodikk og religionspedagogikk som viktige disipliner i faget. De tidligere etableringene var alle plassert ved historisk-filosofiske fakulteter og praksisperspektivet var ikke integret.

Fagutviklingen begynte i 1966 med at et utvalg som besto av professor Sverre Aalen, lektor Ole Modalsli og adjunktstipendiat Andreas Aarflot leverte *Innstilling om undervisning i kristendomskunnskap for mellomfagsstuderende ved Menighetsfakultetet*. I denne enstemmige innstillingen trekkes det frem at det fra forskjellig hold innenfor kirken har vært en stigende etterspørsel etter et fullstendig alternativ til Universitetets forelesninger. Det sies videre at tanken om en kirkelig orientert og forankret undervisning i kristendomskunnskap, bør overveies ut fra tanken om religionsundervisningen som kirkens dåpsundervisning. På dette grunnlaget mener utvalget at det ligger nær å se MFs rolle for utdannelsen til det kirkelige læreembetet i et så vidt perspektiv at det ikke vil være unaturlig om det også innbefattet utdannelsen av kristendoms lærere. Utvalget ser med andre ord utdannelsen av kristendoms lærere som en del av fakultetets ansvar for utdanning til det kirkelige læreembete. Utvalget konkluderer derfor med å si at det vil med god grunn kunne argumenteres for at en utdanning av lærere i kristendomskunnskap, er en viktig side av det kirkelige ansvar som MF ifølge sin idé, bør prøve å virkeliggjøre. Ifølge innstillingen forankres fakultetets begrunnelse for å opprette instituttet ikke bare kirkelig, men mer presist i det kirkelige læreembete. Begrunnelsen for denne forankringen ligger i hovedsak i at den obligatoriske skolens kristendomsundervisning fortsatt forstås som kirkens dåpsundervisning.

I mars samme år skrev et flertall av lærerne ved fakultetet i et brev til Menighetsfakultetets styre at de var bekymret for planene om et frittstående kristent lærerakademi.¹² Bekymringen synes å være knyttet til undervisningens konfesjonelle karakter, fordi et slikt akademi kan komme til å splitte den oppslutning om en «skrift- og bekjennelsestro sakkunnskap som hittil har båret MFs innsats i teologi og kirke». Hvis derimot et slikt lærerakademi ble opprettet i samarbeid med Institutt for Kristen Oppseding (IKO), mente lærerne at det i og for

12 Brev til Menighetsfakultetets styre: Ad innstilling om institutt for kristendomskunnskap ved MF, datert 19. mars 1966. Brevet er undertegnet av: Leiv Aalen, O.G. Myklebust, B.O. Weider, Sverre Aalen, John Nome, Andreas Aarflot, Anders Jørgen Bjørndalen og Magne Sæbø. Professor Edvin Larsson uttaler i et vedlegg til brevet at han støtter konklusjonen, selv om han mener at han på grunn av manglende kjennskap til de norske forhold ikke kan uttale seg om alle sider ved spørsmålet.

seg kunne ha sin fulle berettigelse. Begrunnelsen for denne vurdering var at IKO allerede hadde gjort en stor innsats for å bevare og styrke skolens konfesjonelle status. Men denne positive vurderingen var knyttet til at en slik undervisning bare skulle skje på grunnfagsnivå. Konteksten for brevet er både frykten for en konkurrerende undervisning i regi av de frivillige kristne organisasjonene, men også det pågående utredningsarbeidet ved Universitetet i Oslo med sikte på å etablere en hovedfagseksamen i kristendomskunnskap ved Det historisk-filosofiske fakultet. En slik etablering ville etter lærernes mening ytterligere utbygge «en teologisk undervisning som var unndradd de kirkelig-teologiske kompetansekrav som svarer til kristendomsfagets konfesjonelle status i vår skole». Det går klart frem av denne argumentasjonen at det er frykten for å få en undervisning som ikke er kirkelig og konfesjonelt forankret, som er hovedanliggendet.

Det er den samme konfesjonelle forankring av faget og undervisningen som kommer frem i styreformann Gunnar Trana sitt brev til komiteen for Norsk lærerakademi ved Hans Bovim.¹³ I brevet redegjør Trana for MFs begrunnelse for å opprette et eget institutt for kristendomskunnskap, og sier at det for MF nå er det viktigste å kunne by mellomfagsstuderende et virkelig alternativ på skriftens og bekjennelsens grunn. Den samme argumentasjonen finnes i et brev fra et flertall av lærerrådets medlemmer til MFs Forstanderskap i juni 1966.¹⁴ Bakgrunnen for uttalelsen var at to av rådets medlemmer (C.F. Wisløff og I.P. Seierstad) hadde gjort det kjent at de ikke lenger støttet initiativet til å opprette et institutt for kristendomskunnskap ved fakultetet.¹⁵ Disse ville heller støtte det pågående arbeid for å opprette et kristelig lærerakademi i regi av frivillige kristne organisasjoner. MF burde heller ifølge disse to, fortsette med å konsentrere seg om den hovedoppgaven som var angitt i fakultetets grunnregler: å utdanne prester for Den norske kirke. I brevet skrev flertallet at de så den foreslåtte utvidelse av undervisningen som en naturlig del av Menighetsfakultetets kirkelige ansvar, og faglig sett som en utbygging av en utdanning som allerede lenge hadde vært i funksjon ved fakultetet. I tillegg til denne argumentasjonen advarer lærerne Forstanderskapet mot å stanse det de kaller en utvidelse av Menighetsfakultetets kirkelige læreansvar. Her ser vi hvordan ikke bare utvalget, men faktisk et stort flertall av lærerne ved fakultetet begrunner opprettelsen ikke bare kirkelig, men ved å vise til fakultetets kirkelige læreansvar.

Men denne prinsipielle kirkelige og konfesjonelle forankring av undervisningen, førte bare delvis til at man identifiserte kristendomsfaget med teologi. På den ene side understreket man at kristendomsfagets pensum tangerte samtlige teologiske hoveddisipliner, og at faget derved hadde en klar teologisk profil.¹⁶ På den andre side kan man i det tidligere nevnte

13 Brevet er datert 7. mars 1966 og er foranlediget av fakultetets styre sin behandling av et tilsendt forslag om opprettelsen av et Norsk lærerakademi for kristendomsstudium og pedagogikk.

14 Brev til Menighetsfakultetets Forstanderskap: Ad innstilling om institutt for kristendomskunnskap ved MF, datert 11. juni 1966. Brevet er undertegnet av: Sverre Aalen, O.G. Myklebust, Ole Modalsli, Edvin Larsson, Leiv Aalen, Andreas Aarflot, John Nome, B.O. Weider, Magne Sæbø og Anders Jørgen Bjørndalen.

15 De to professorene hadde gjort rede for sitt endrede syn i et felles brev til styret, datert 4. april 1966 og i separate brev til Menighetsfakultetets professorråd, begge datert 6. juni 1966.

16 Argumentasjonen er hentet fra styreformann Gunnar Tranas og fakultetsekretær Andreas Skollevoll's sakspapir til forstanderskapsmøte i juni 1966. Sakspapiret: Det teologiske Menighetsfakultet og utdannelsen av kristendomslærere, er datert mai 1966.

utvalgets innstilling lese at svakheten ved undervisningen ved Universitetet i Oslo hadde vært at man ikke hadde utviklet faget med lærere som hele tiden har hatt for øye de forutsetninger og det nivå som studentene innehar. Derfor er det ikke i lengden holdbart å regne med at en vanlig teologisk utdannelse av seg selv som biprodukt, vil gi velegnede lærere. Av den grunn foreslo utvalget at det ble opprettet et eget institutt ved fakultetet med en ansvarlig professor som faglig leder. Denne professoren skulle så sammen med et par faste lærere kunne dekke mesteparten av fagkretsen. Resten av undervisningen skulle dekkes av fakultetets øvrige lærere etter behov. Utvalget hadde også klare tanker om hvem denne faglige lederen skulle være. De anbefalte at man snarest kallet dosent Ivar Asheim til et professorat i religionspedagogikk og til å lede arbeidet med å utvikle faget og lede instituttet.

Skillet mellom kristendomskunnskap og teologi kommer enda klarere frem i den første studieplanen. Her sies det i innledningen at selv om den faglig-teologiske skoleringen er det grunnleggende målet, er det også i vesentlig grad tatt hensyn til det praktiske formålet med studiet; å utdanne kristendoms lærere for skolen. Derfor skal både pensum og undervisningen preges av dette. Dette kommer også frem i planens målformuleringer hvor det heter at studiets mål er å utdanne kristendoms lærere for skolen ved blant annet å benytte arbeidsmåter som kan stimulere til personlig gjennomtenkning og gi grunnlag for en saklig og metodisk god yrkesinnsats. Helt konkret synliggjøres dette i planen ved at kristendomsfaget ved MF får to helt nye disipliner: religionspedagogikk og kristendoms metodikk. At dette er noe nytt som skiller kristendomsfaget ved MF både fra de øvrige fagforståelsene i Norge og fra teologifaget, fremgår av Universitetet i Oslo sin godkjenning av MFs eksamener i kristendoms kunnskap. Her heter det blant annet at studiet i religionspedagogikk og kristendoms metodikk ikke måtte føre til innskrenking av de øvrige fag i henhold til det som kreves ved universitetene i Oslo og Bergen og ved lærerhøgskolen i Trondheim.¹⁷ MFs godkjenninger er med andre ord betinget av at studieplanen dekker tilsvarende emner i dybde og omfang som universitetenes planer. I tillegg kunne MF gi undervisning i religionspedagogikk og kristendoms metodikk.

11. En ny fagforståelse med KRL-faget

Fagutviklingen ved MF etter starten i 1967 førte til en stadig sterkere fagliggjøring av enkelt-disiplinene i kristendomsfaget. Hver disiplin fikk fagansvarlige med høy vitenskapelig kompetanse. Dette førte gradvis til at fagets enhet sto i fare for å fragmenteres. På 1990-tallet søkte man derfor etter et nytt grep som kunne binde de enkelte disiplinene sammen. Dette interne fagutviklingsarbeidet falt sammen med arbeidet med å fornye skolens kristendomsundervisning. Da skolefaget fikk navnet *Kristendoms kunnskap med religions- og livssynsorientering*, endret også MF navnet på grunnfaget fra *Kristendoms kunnskap* til *Kristendoms kunnskap med religions- og livssynsorientering*.

17 Jf brev datert 14. oktober 1968 fra Universitetet i Oslo til Det teologiske Menighetsfakultet angående: Godkjenning av Menighetsfakultetets eksamener i kristendoms kunnskap grunnfag, mellomfag og hovedfag som deler av historisk-filosofisk og matematisk-naturvitenskapelig embetseksamen.

Hva var det som hadde skjedd mellom 1967 og 1990-tallet? I møte med foreldrenes og statens skole etter 1969 hadde kirken og til også dels hjemmene gradvis tapt terreng. Dermed fikk vi en skole som sto i fare for å miste sitt indre åndelige og kulturelle grunnlag. Til tross for denne utviklingen, styrket kristendommen sin stilling i skolen frem mot tusenårsskiftet. Men skolens gradvise løsrivelse fra kirken, førte til at en utviklet en skoleutgave av kristentroen, en utgave som ikke var forankret i levd menighetsliv i kirke og hjem. Mot slutten av hundreåret bidro også flere andre faktorer til å forsterke denne utviklingen. På den ene siden så man hvordan den postmoderne kultursituasjonen virket identitetsoppløsende for den enkelte elev. På den andre siden ble det klart at den liberale stats idealer forutsatte en religionsundervisning på andre premisser enn slik det tradisjonelle kristendomsfaget var begrunnet og innholdsbestemt.

Det var den politiske og pedagogiske intensjon at den nye skolereformen – kalt Reform 97 – og det nye kristendomsfaget skulle motvirke postmodernistiske tendenser hos barn og unge. Skolen skulle nå hjelpe til med å utvikle og styrke elevens egen identitet ved å formidle en helhetlig referanseramme. Slik skulle eleven få hjelp til å komme til rette med seg selv og virkeligheten. Skolen skulle med andre ord styrke den enkelte elevs religiøse, kulturelle og livssynsmessige bakgrunn, og dermed være en motkultur i samfunnet. Den skolepolitiske reformen endte med nye læreplaner for de enkelte fagene og med en ny generell innledning til planverket.

MF var ikke passiv i denne utviklingen. Faktisk var institusjonen en aktiv aktør i det skolepolitiske reformarbeidet på 1990-tallet. Denne aktiviteten var en vekselvirkning mellom et internt faglig utviklingsarbeid og et bevisst ønske om å bidra til å endre kristendomsfaget i grunnskolen. I denne sammenhengen skal vi konsentrere oss om hvordan dette arbeidet kom til å endre ikke bare MFs fagforståelse av kristendomskunnskap som universitets- og studiefag, men hele institusjonens forståelse av kristendomskunnskap og teologi.

I arbeidet med å utvikle en ny fagforståelse for kristendomsfaget, revitaliserte man en grunnleggende tenkning som lå til grunn for opprettelsen av faget ved MF. Det var tanken om at studiefaget skulle komponeres ved utvalg fra forskningsfaget gjort med henblikk på behovene i yrkeskonteksten. Studiefaget skulle med andre ord ikke ensidig avledes av forskningsfaget, men utvikles i spenningen mellom forskningsfag og skolefag. Dermed måtte man gjøre utvalg. Men av det fulgte spørsmålet om hva som kunne holde utvalget av fagstoff i de enkelte disiplinene sammen til en helhet og unngå desintegrasjonen. Man søkte et nytt overordnet fagperspektiv.

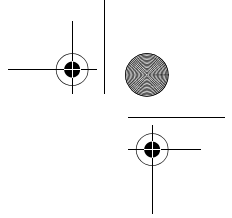
Det nye fagperspektivet man utviklet på 1990-tallet, kan samles i begrepet *livstolkning*.¹⁸ Med livstolkning forsto man allment som *forståelse av oss selv og vår virkelighetserfaring i lys av en helhetlig meningsammenheng*. Kristen livstolkning ble da som følge av denne definisjonen forstått som *forståelse av oss selv og vår virkelighetserfaring i lys av Bibelen og dens virkningshistorie i kirkelig lære, tradisjon og fromhetsliv*. Med dette utgangspunktet hadde man fått et helhetsperspektiv både på de ulike fagelementene, men også på formidlingsperspektivet. De enkelte fagdisiplinene skulle bidra til å bygge opp og innholdsbestemme en helhetlig

18 Til en nærmere forståelse av begrepet livstolkning, se Gravem i *Prismet* 6/1996. Til hvordan MF integrerte livstolkningsperspektivet i den nye læreplanen for grunnfag, se *Religion og Livssyn*, 1/1997 s. 9ff.

meningssammenheng. Samtidig var målsettingen med studiet å sette studentene i stand til å tolke seg selv og den livsvirkelighet de lever innenfor i lys av en kristen meningssammenheng. Det nye faglige grepet maktet med andre ord å forene fagstoffet med forståelse og aktualisering. Livstolkningsspektivet åpnet for å forstå undervisningen som en forståelsesprosess som skulle starte i studiet og fortsette livet ut. I tråd med dette grunnlagsarbeidet, ble det utviklet ny læreplan for grunnfaget og nye lærebøker i bibelfagene og religionsdidaktikk som konkretiserte det nye fagperspektivet. I tillegg ble det skrevet en teoretisk fremstilling om livstolkning som ble pensum for studentene.¹⁹ Disse ble skrevet parallelt og til dels overlappende for å sikre konsistens og helhet i hovedperspektivet. Det var meningen at alle fagdisiplinene skulle legge det samme perspektivet til grunn både for fagforståelse, undervisning og pensumutvikling. Arbeidet med ny pensumlitteratur førte til større tverrfaglighet og ønske om teologisk helhetssyn. Men den allmenne kultur- og samfunnsutvikling hadde også ført til store endringer i barns- og unges oppvekstvilkår, til øket pluralisering innenfor de fleste samfunnsområder og til et flerkulturelt og flerreligiøst samfunn. Denne utviklingen stilte ikke bare nye krav og utfordringer til skolen, men også til fagutviklingen. For MFs vedkommende måtte man blant annet styrke religionsvitenskapen. Det innebar blant annet en sterkere vektlegging av religionsvitenskap på dens egne premisser og ikke på teologiens.

Både utviklingen av livstolkningsspektivet og kravet til å ta pluraliseringen på alvor, reiste spørsmålet om sannhet med ny styrke. Faglig sett eksisterte det flere og til dels motstridende meningssammenhenger som hver for seg kunne være konsistente. Kravene om saklighet og faglighet i forskningen og forskningsbasert undervisning, krevde at MF både i sin fagforståelse og undervisning ivaretok meningspluraliteten. Betydde denne utviklingen at man måtte legge absoluttistiske påstander til side og overgi seg til relativismen? Hvis alle meningssammenhenger pretenderer å besitte sannhet, ville en da i undervisningen måtte si at den ene sannhet ikke er mer sann enn en annen? Det vitenskapsteoretiske standpunktet som gradvis ble utviklet, var det såkalte perspektivpluralistiske alternativet. Dette standpunktet tar utgangspunkt i at det finnes forskjellige svar på de store spørsmålene, og at disse svarene til dels er konkurrerende. Sett utenfra er svarene likeverdige. Men sett innenfra blir svarene ikke like gyldige eller sanne. Sett innenfra er nemlig svaralternativet sant for den som har valgt denne posisjonen. Men det betyr også at man kan utvikle forståelse på tvers av ulike svaralternativ uten å oppnå eller forlange enighet. Denne dobbeltheten med å kombinere innenfraperspektiv med utenfraperspektiv, ble MFs posisjon i møte med de nye utfordringene. Konkret innebar det at alle religioner og livssyn skulle presenteres på egne premisser samtidig som de også skulle bringes i dialog med hverandre. MFs egen sannhetspretensjon ble ivare tatt i og med at den evangelisk-lutherske kristendomsoppfatning skulle fremstilles som en av meningssammenhengene.

19 Se Gravem i *Prismet* 1996. Se videre Reidar Hvalvik og Terje Stordalen 1999: *Den store fortellingen. Om Bibelens tilblivelse, innhold, bruk og betydning*, Oslo: Det Norske Bibelselskap; Sverre Dag Mogstad 1997: *Fag, identitet og fortelling. Didaktikk til kristendomskunnskap med religions- og livssynsorientering*, Oslo: Universitetsforlaget.



Avslutning

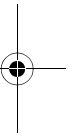
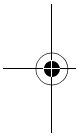
MFs forhold til skolen har gjennom kristendomsfagets over 40-årige faghistorie ved institusjonen, vært en spennende historie. Fra å være en sideordnet lillebror ved oppstarten i 1967, har instituttet i ulike utgaver og betegnelser vokst til å bli en storebror på 90-tallet både når det gjelder kvantitet og faglig utviklingsarbeid. Men denne posisjonen førte også til en revitalisering av arbeidet med teologiforståelsen og teologiutdanningen. Dermed har utviklingen de siste ti årene ført til at teologi og kristendomskunnskap har blitt to likeverdige søsken med egne vitaliserende fagutviklinger.

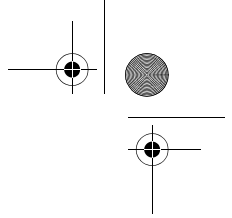
Den akselererende utviklingen av en skoleutgave av kristendommen som skolefag og den generelle utviklingen av skolens innhold, har utfordret både kirken og MF til kateketisk nytenkning og til en nyorientering om forholdet til den obligatoriske skolen. Ved 100-årsjubileet står derfor den gamle instituttradisjonen overfor store utfordringer.

For det første må man igjen søke et helhetsperspektiv på studiefaget som kan møte kravene fra den offentlige skolen. 90-tallsløsningen må både revitaliseres og delvis fornyes. For det andre må MFs forhold til skolen videreutvikles ved at en ikke bare forholder seg til religions- og livssynsundervisningen i den obligatoriske skolen, men at man utvider institusjonens perspektiv til å gjelde flere skolefag. På sett og vis står man i samme situasjon som på 1960-tallet. Nå er det ikke lenger bare kristendomsfaget det gjelder, men et utvidet ansvar for kultur- og samfunnsperspektivet i skolen.

For det tredje må man revitalisere MFs arbeid med kirkens kateketiske virksomhet. MFs engasjement i trosopplæringsreformen bærer bud om at dette er mulig.

Mogstad, Sverre Dag (f. 1948)
Professor i religionspedagogikk
Det teologiske Menighetsfakultet
Sverre.D.Mogstad@mf.no





INGUNN FOLKESTAD BREISTEIN

Fra luthersk presteskole til økumenisk utdanningssted

Det teologiske Menighetsfakultet og de ikke-lutherske studenter

1. Innledning: endringer på 1960- og 70-tallet med virkninger

I denne artikkelen vil jeg gi en fremstilling av «dissentersaken» ved Det teologiske Menighetsfakultet (MF) som førte til at MF åpnet sine studier for ikke-lutherske studenter på 1970-tallet. Jeg vil forsøke å se den interne debatten på MF om dette spørsmålet i sammenheng med den generelle økumeniske utviklingen i Norge og med den kirkepolitiske situasjonen som omfatter blant annet spørsmålet om lovgivning for skole og trossamfunn. Spørsmålet er om de ikke-lutherske studentenes adgang til MF er en viktig forutsetning for å forstå hvordan MF har utviklet seg fra å være en luthersk bastion til å bli et økumenisk utdanningssted. Ved sitt 100-års jubileum utdanner MF ikke bare prester til Den norske kirke (Dnk), men også pastorer og ledere til en rekke andre kirkesamfunn (bl.a. Den katolske kirke, metodistkirken, pinsebevegelsen og Frelsesarmeen).¹

Denne artikkelen omhandler et relativt kort tidsrom – tiden fra 1965 til 1971. På 1960- og 70-tallet skjedde det store endringer i Norge og i den vestlige verden, endringer som er blitt karakterisert som overgang fra «uskyldens tidsalder» til «den nye utrygghet». Statskirkens kristendomsform hadde ikke lenger så sterk oppslutning fra befolkningen som tidligere, og kristendommens livssynsmonopol i den norske grunnskolen var under press (Telhaug og Mediås 2003:205, 210, 227). De seks årene artikkelen fokuserer på, faller omtrent sammen med tidsrommet for en borgerlig regjering der Per Borten var statsminister, og Kjell Bondevik var kirke- og undervisningsminister. Denne regjeringen førte en politikk som la til rette for større likestilling mellom statskirken og trossamfunnene utenfor, så vel som for privat skolevirksomhet i kristen regi. I mars 1971 måtte regjeringen Borten gå av. Trygve Bratteli ble statsminister, mens Bjartmar Gjerde ble kirke- og undervisningsminister (Furre 2000:207; Breistein 2003:398). Samfunnsendringene og de nye politiske målsettingene skulle få betydning også for MF og dets profil.

2. Bakgrunn

2.1 Lovendringer i 1969 om grunnskole og om trossamfunn

I juni 1969 vedtok Stortinget to lover som skulle få stor betydning for kirke-Norge og derfor også for MF. Den ene var lov om trdomssamfunn og ymist anna (trossamfunnsloven), den andre var lov om grunnskolen (grunnskoleloven). Trossamfunnsloven erstattet dissenterloven av 1891, og medførte at de frikirkelige samfunn i Norge nå ble betegnet som «trossamfunn» mot tidligere «dissentersamfunn». Denne endrede betegnelsen kan sees som uttrykk for at frikirkeene ikke lenger ble vurdert ut fra statskirkens perspektiv, men fra et samfunnsmessig perspektiv. Trossamfunnslovens bestemmelser førte til at både frikirker og andre religiøse samfunn ble mer likestilt med Dnk. Det bidro til endrede holdninger til mennesker som tilhørte trossamfunn utenfor statskirken (Breistein 2003:396–398).

Grunnskoleloven av 1969 ble vedtatt samme dag som trossamfunnsloven. I denne ble det bestemt at det eneste kravet som skulle stilles til kristendoms lærere, var at de måtte undervise i samsvar med den evangelisk-lutherske lære. Dermed opphørte bekjennelsesplikten for lærere som skulle undervise i kristendom. I lovens forarbeider ble det dessuten presisert at kristendomsfaget var å anse som skolens eget fag, ikke som Den norske kirkes dåpsopplæring. Spørsmålet om frikirkelig adgang til å bli kristendoms lærere hadde vakt stor strid mens arbeidet med trossamfunnsloven og grunnskoleloven pågikk. Alle høringsinstanser med tilknytning til statskirken, også professorrådet ved MF, hadde vært negative til å endre loven på dette punktet. Begrunnelsen var at kristendomsundervisningen i skolen var å anse som Dnks dåpsopplæring. Professorrådet (Lærerrådet) på MF hadde i 1963 skrevet en 15 siders uttalelse vedrørende Innstilling til lov om trossamfunn. Her berøres blant annet spørsmålet om læreres bekjennelseplikt:

Bare det at dåpsdissenter angis å være akseptable som kristendoms lærere i en luthersk preget barneskole, til tross for at deres samfunn etter evangelisk-luthersk syn fører en dåpslære som i realiteten river grunnen bort under den kristne oppdragelse, burde være mer enn nok til å vise hvor det bærer hen om det her etableres lovregler som står i strid med vår kirkes lærenormer. (Breistein 2003:331–335)²

- 1 Begrepsbruken på de studentene som etter hvert fikk adgang til MF, vil variere mellom ikke-lutheranere, dissenter og frikirkelige. Begrepene brukes om hverandre også i materialet jeg har undersøkt. Dissenter var det mest brukte begrepet frem til dissenterloven ble erstattet av lov om trossamfunn i 1969. Dissenterbegrepet brukes også etter dette, ikke minst gjelder det Leiv Aalens innlegg i debatten. I beslutningene fra Forstanderskapet om å åpne adgang til Instituttet og teologistudiet, brukes begrepet ikke-lutheranere. Dette begrepet er kanskje det mest korrekte i og med at beslutningen omfattet alle de som ikke hadde luthersk tilhørighet. Det fantes frikirkelige studenter på MF allerede før 1970, nemlig studenter som tilhørte Den Evangelisk Lutherske Frikirke. Disse hadde allerede i 1935 fått adgang til å være lærere i kristendom i grunnskolen, mens andre frikirkelige fikk denne retten i 1969. Begrepet frikirkelige brukes også i debatten som erstatning for dissenterbegrepet. Det er også et dekkende begrep, fordi det på 1970-tallet var utenkelig at ikke-protestantiske studenter ville søke seg til MF. De studentene som var aktuelle som søkere og for opptak, var derfor i realiteten studenter fra ulike frikirkelige menigheter.
- 2 Uttalelse fra MF, 31. januar 1963.

Lovendringene i 1969 var både en del av og pådrivere for en større åpenhet for ulike kirkelige og andre religiøse retninger. På 1970-tallet ble Norge mer pluralistisk både kulturelt og religiøst. Arbeidsinnvandringen fra 1970-tallet og utover førte til at det altoverveiende kristne Norge fikk innbyggere med annen religiøs og kulturell bakgrunn. En større grad av religiøs frihet og toleranse i lovverket i etterkrigstidens Norge hang også sammen med det internasjonale arbeidet med menneskerettigheter og religionsfrihet.

2.2 Økumenikk i etterkrigstiden

Etterkrigstidens europeiske og norske kirkehistorie preges blant annet av et økende økumenisk engasjement. Dnk deltok i ulike former for økumenisk arbeid på det internasjonale, bilaterale og nasjonale plan. Majoritetskirkens endrede holdning til samarbeid med andre kirkesamfunn er en viktig forutsetning for å forstå debatten omkring frikirkelige studenters adgang til MF.

Dnk ble i etterkrigstiden medlem av to internasjonale fora for kirkeøkumenikk – det ene representerte samarbeid mellom konfesjonelt ulike kirkesamfunn, det andre mellom lutherske kirker. Kirkenes verdensråd (KV) holdt sin første generalforsamling i Amsterdam i 1948, og Det lutherske verdensforbund (LVF) ble stiftet i 1947. Dnks økumeniske engasjement, tenkning og forståelse slik den kom til uttrykk gjennom KV og LVF nådde likevel neppe ut over en forholdsvis liten krets av kirkeledere som deltok i KVs og LVFs arbeid.

Det ble også inngått bilaterale avtaler mellom Dnk og Church of England og Church of Scotland. Bakgrunnen for disse var ønsket om at medlemmene skulle kunne delta i de andre kirkenes nattverdfeiring. Fra 1951 ble det tillatt for medlemmer av Dnk å motta nattverden i Church of England. I 1953 fikk biskop Johannes Smemo en forespørsel fra Church of Scotland vedrørende avtale om kirkefelleskap, og Smemo svarte at Dnk på den ene siden ikke kunne gå inn i noe formelt intercommunion-forhold med ett eller flere bestemte kirkesamfunn, men at nattverdbordet var åpent for alle ikke-lutheranere som ønsket det. Smemo uttrykte at det var naturlig å ha et praktisk nattverdfelleskap med den skotske kirke (Heiene 2001:391). Denne avtalen karakteriserte professor Leiv Aalen ved MF senere som «konfesjonell promiscuitet».

Erfaringene fra kirkekampen lå til grunn for forsøkene på å skape et bedre økumenisk klima mellom Dnk og andre trossamfunn etter krigen. De frikirkelige samfunn hadde gitt sin støtte til Dnks motstand mot okkupasjonen og behandlingen av jødene under krigen, og dette medførte at ikke minst biskopen i Oslo, Eivind Berggrav, fikk et annet syn på dem. I 1950 skrev han følgende: «I krigsårene da det gjaldt, sto 'dissenterne' trofast ved vår side som vi ved deres, og ingen kan vurdere høyt nok hva det betydde.» (Berggrav sitert hos Engelsen 1984:136). Berggrav ønsket å formalisere det samarbeidet som hadde utviklet seg under okkupasjonstiden, men møtte skepsis fra flere hold. Før bispemøtet i 1946 advarte biskop Gabriel Skagestad mot at Dnk skulle utvide sitt økumeniske engasjement i Norge. Han fremhevet at de andre kirkesamfunnene i Norge var dissenterne, og at deres tilværelse i stor grad var basert på proselyttvirksomhet blant Dnks medlemmer. Skagestad avviste muligheten for en virkelig enhet med «gjendøperne» (Heiene 2001:391–392).

Andre som advarte mot et økumenisk engasjement i Norge, var Organisasjonenes Fellesråd (OF). Organisasjonen sluttet seg i hovedsak til planene om en nærmere kontakt med dis-

senterne, men tilføyde at man ikke kunne inngå en slik kontakt med andre trossamfunn enn de som bekjente læren om Kristi stedfortredende straffelidelse for menneskets synder. Anklagen om liberal teologi i forsoningsspørsmålet var spesielt rettet mot Det Norske Misjonsforbund, men rammet alle frikirkeene idet OF ikke ville inngå forpliktende samarbeid med noen av dem. Motstanden fra OF førte til at Berggrav utsatte bispemøtets behandling av denne saken. Høsten 1950 ble spørsmålet tatt opp på bispemøtet igjen, og bispemøtet stilte seg positivt. Berggrav inviterte deretter (19. desember 1950) representanter for de fleste norske frikirkesamfunn samt statskirken til møte i et forum som ble kalt *Kontaktkretsen*. Det personlige samværet i Kontaktkretsen bidro til å skape et gunstigere klima mellom statskirken og frikirkesamfunnene (Heiene 2001:392–393; Engelsen 1984:135–143).

Kirkeøkumenikken var drevet av en elite innenfor Dnk, men mange av kirkens medlemmer var engasjert i felleskristent arbeid på lokalplan etter allianseøkumenikkens mønster. Allianseøkumenikken vektla fellesskapet mellom kristne på tvers av trossamfunn, Bibelens autoritet og synderes frelse ved troen på Kristus. Skiller mellom kirkesamfunnene når det gjaldt for eksempel synet på sakramentene, ble sett som mindre viktig enn det som forente dem. Skepsis mot KV var utbredt blant det aktive kristenfolket og var hovedgrunnen til at mange var negative til kirkeøkumenikk. Carl Fredrik Wisløff hevdet at KV representerte liberal så vel som katoliserende teologi (Østnor 1975:236).

3. Aktørene og tre teologiske innfallsvinkler ved fakultetet

Det var flere grunner til at spørsmålet om frikirkelig adgang til MF ble aktuelt. På den ene siden var MF et luthersk lærested, opprettet for å gi Dnk en konfesjonell presteutdanning og et pietistisk preget fakultet som skulle utdanne «troende prester» (Haanes 1998:506). På den annen side var MF blitt en utdanningsinstitusjon med det bredere sikte i og med at Institutt for kristendom fra 1967 startet undervisning med tanke på å utdanne lærere til skolen. Når også frikirkelige kunne bli lærere, var det naturlig å tenke seg at også de kunne ta denne utdannelsen ved instituttet. Frikirkelige hadde allerede adgang til å studere teologi ved Teologisk Fakultet (TF), og kristendom ved Historisk Fakultet på Universitetet i Oslo.

De fleste frikirkelige stod teologisk nærmere MF enn TF. De frikirkelige var gjerne teologisk konservative, de var en del av vekkelsesfolket og kjente seg i slekt med de lavkirkelige innenfor Dnk. De ulike frikirkene hadde røtter tilbake i norsk historie fra annen del av 1800-tallet, og de hadde utviklet seg fra å være vekkelsesbevegelser til å bli mer bevisst sin status som kirkesamfunn. Derfor ønsket frikirkesamfunnene bedre utdannede pastorer. I Norge fantes det ingen frikirkelige alternativ til å få teologisk embetseksamen, bare predikantskoler med to til fire års utdanning. Disse predikantskolene gav imidlertid ingen offentlig godkjente eksamener. Det var derfor et ønske fra enkeltpersoner med frikirkelig bakgrunn at MF skulle åpne sine studier også for ikke-lutheranere. Ved begynnelsen av 1970-tallet vendte MF seg til staten for å få statstilskudd til driften av fakultetet. Vilkårene for statsstøtte utgjorde et langt kraftigere ytre press for å åpne MF for frikirkelige studenter enn enkeltpersoners ønske om å studere ved fakultetet. Viktig var også den kirkelige opinion og hva den mente om saken.

I 1967 opprettet MF Institutt for kristendomskunnskap, der kommende lærere kunne få undervisning i kristendom. Det var ikke uten videre slik at de som underviste ved Instituttet, hadde samme meningene som lærerne på teologistudiet. Vi skal se at spørsmålet om dissenteres adgang til MF var en sak der instituttet (med sitt instituttråd) og fakultetet (med sitt professorråd) hadde forskjellige meninger. Men heller ikke blant professorene, styret, forstandskapet eller studentene internt var det enighet om «dissentersaken».

Professorene Carl Fredrik Wisløff (1908–2004), Leiv Aalen (1906–1983) og Olaf Guttorm Myklebust (1905–2001) var de av lærerne som engasjerte seg sterkest i spørsmålet om hvorvidt MF skulle åpne sine studier for de frikirkelige. Andre aktører kom inn etter hvert. Men disse tre kan stå som representanter for tre ulike innfallsvinkler til dissentersaken ut fra ulike syn på det økumeniske spørsmål.

Både Wisløff og Aalen hadde i 1945 gått ut med advarsler om at økumenikken kunne undergrave Bibel og bekjennelse, men de hadde helt ulikt utgangspunkt for sin skepsis. Wisløff var motstander av Dnks engasjement i Kirkenes verdensråd fordi han fryktet en «verdenskirke», uheldig maktkonsentrasjon, og at denne kirken ville preges av liberal teologi. Wisløff var kritisk til det han sa var katolske tendenser i KV. Fordi skriftprinsippet ikke ble tatt på alvor, hevdet Wisløff at KV åpnet for liberale strømninger. Myklebust hadde forsvart et luthersk engasjement innen Kirkenes verdensråd i et foredrag holdt i 1947 om luthersk bekjennelsestroskap og økumenisk samarbeid. Etter foredraget fikk han kritikk av Leiv Aalen og hans bror Sverre Aalen (professor i NT ved MF), som begge sa seg dypt uenige med ham (Bloch-Hoell 1975:17; Heiene 2001:396; Østnor 1975:236).

Wisløff hadde et *personalt* kirkesyn, der kirken ble sett som et trosfelleskap. For Wisløff var økumenikk primært brorskapsøkumenikk, der kristne fra ulike konfesjoner samlet seg til felles bønn, samtale, evangelisering og hjelpearbeid. Det var kirkens budskap om Jesus Kristus som konstituerte enheten, og Wisløff hadde en klar allianseøkumenisk profil. For Wisløff var konfesjonelle forskjeller mindre viktig enn skillet mellom liberal og bibeltro: «Jeg vet meg langt mer ett med en bibeltroende kristen fra et annet samfunn, enn med en 'lutheraner' hvis grunnsyn og forkynnelse er preget av liberal teologi.» (Østnor 1975: 236).

Leiv Aalen var skeptisk til både kirkeøkumenikk og allianseøkumenikk. Han fremhevet at en allianseholdning hadde slått igjennom i kristenfolket på bakgrunn av den moderne økumenisme (Leiv Aalen i brev til MFs professorråd, 23. januar 1969). Han tok utgangspunkt i den lutherske bekjennelse og så denne som et uttrykk for den ene, hellige alminnelige kirkes tro. At det var kristne også i andre konfesjoner, prøvde han å fastholde på denne måten: «Hva også katolikker og reformerte og alle andre i sitt hjerte tror om Gud og hans nåde i Kristus så sant de er levende kristne, det uttaler vi i vår lutherske bekjennelse.» (L. Aalen sitert hos Østnor 1975:239). Når det gjaldt lutherdommens oppgave innenfor det økumeniske arbeidet, la Leiv Aalen først og fremst vekt på hva lutherdommen kunne gi til de andre i kristenheten: å peke på den evangeliske forståelsen av frelsestilegnelsen og å gå inn i en drøftelse av hele konfesjonsproblemet for å kalle alle tilbake til kirkens økumeniske tro som de lutherske bekjennelser utfolder. Leiv Aalen og O. G. Myklebust så helt ulikt på lutherdommens bekjennelser. Mens Aalen så den læremessige avklaringen i den lutherske bekjennelse som definitiv, hevdet Myklebust at de lutherske bekjennelser slett ikke hadde absolutthets- og ufeilbarhetskarakter. Myklebust understreket at lutherdommen kunne ha et læremessig utbytte av enhetsarbeidet.

Tre ulike syn på økumenikk avtegnert seg da spørsmålet om de frikirkeliges adgang til MF kom opp for alvor mot slutten av 1960-tallet. Leiv Aalen (og hans bror Sverre) hadde et konfesjonelt luthersk syn som innebar at ethvert avvik fra den lutherske lære er et avvik fra den sanne kristne tro. Lutherdommen har derfor lite å hente fra det økumeniske arbeidet. Men den har på den annen side noe å lære fra seg til andre kirkesamfunn. Carl Fredrik Wisløff var åpen for økumenisk samarbeid med alle som bøyde seg for Skriftens autoritet, og som fastholdt de grunnleggende frelseshistoriske kjensgjerninger. I hans tenkning utelukket dette samarbeid med katolikker og liberale protestanter. Wisløffs tankegang var individualistisk og kirkekritisk. O. G. Myklebust forsvarte et engasjement i Kirkenes verdensråd ut fra et positivt syn på kirkeøkumenikk. Han hevdet at lutheranerne hadde noe å lære, og noe å lære fra seg nettopp i Kirkenes verdensråd, der økumenikk er samarbeid mellom kirker (Østnor 1975:234, 242).

4. Ikke-lutheraneres adgang til Institutt for kristendomskunnskap (1965–70)

Høsten 1967 begynte Institutt for kristendomskunnskap ved MF undervisning i faget kristendomskunnskap for utdanning av kristendoms lærere i skolen. Universitetet i Oslo (UiO) hadde startet undervisning i faget kristendomskunnskap samme høst. Kristendomsfaget ble lagt til Det historisk-filosofiske fakultet ved UiO, ikke til TE, blant annet som et forsøk på å unngå at faget ble rammet av de samme teologiske stridigheter som teologien. I og med at UiO og MF begge opprettet undervisning i kristendom, ble faget likevel preget av skillet mellom universitet og menighetsfakultet.

Lærere ved Instituttet var Ole Modalsli og Nils Helgesen. Internt på MF ble det gitt uttrykk for at både instituttet og fakultetet utdannet mennesker til tjeneste i kirken som henholdsvis lærere til kirkens dåpsundervisning i skolen og prester til tjeneste for ord og sakrament. Likevel var det flere ulike interesser som nå skulle favnes av MF, og spenningen mellom institutt og fakultet vises ikke minst i dissentersaken.

Spørsmålet om frikirkeliges adgang til MF hadde blitt drøftet flere år før grunnskoleloven avskaffet bekjennelsesplikten for lærere i kristendom. Allerede i 1965 diskuterte en komité bestående av Sverre Aalen, Carl Fr. Wisløff og O. G. Myklebust spørsmålet på oppdrag fra professorrådet. En delt innstilling om saken ble avgitt. Komiteen skrev i sin uttalelse at MFs grunnregler ikke sa noe direkte om at studentene skulle tilhøre en evangelisk-luthersk kirke, men at grunnlaget for undervisningen, hvis formål var å utdanne prester for Dnk, var Guds ord og kirkens evangelisk-lutherske bekjennelse. Praksis hadde imidlertid vært at ikke-lutherske kristne ikke hadde adgang til å bli innskrevet og ta eksamen, og dette gjenspeilte seg i flere av MFs studieplaner. Wisløff og Myklebust uttalte at frikirkelige studenter burde gis adgang til å ta eksamen ved MF, og at det ikke var nødvendig med forandring i grunnreglene i den anledning. Sverre Aalen frarådet forandring, og sa at den hittil fulgte praksis med at kun lutheranere kunne bli studenter ved MF, var den rette. I referatet fra professorrådet står det at også samtalen om saken avslørte «[...] ganske dyptgående meningsforskjeller». Man ble enig om å komme tilbake til saken ved en senere anledning (Professorrådets protokoll sak

47/65). I 1966 ble spørsmålet om frikirkelige studenter diskutert igjen, men det ble bare vist til vedtaket av 24. mai 1965. Saken ble utsatt.

Spørsmålet ble deretter tatt opp ved flere anledninger. Arbeidsutvalget for Institutt for kristendoms-kunnskap vedtok i 1967: «Med någjeldende skolelov må konfesjonsregelen for de teologiske studenter også gjelde for studerende ved Instituttet. Saken tas opp etter at den nye skolelov er vedtatt.» (Protokoll for Instituttrådet for kristendoms-kunnskap 27.4.1967, sak 3/67). Begge lærerne ved Instituttet synes å ha ønsket å åpne opp for frikirkelige studenter. Ole Modalsli som var instituttleder, hadde arbeidet som forkynner, lærer og forstander i Den Evangelisk Lutherske Frikirke i 25 år. Det var bekjennelsesplikt for lærere ved MF, og Modalsli meldte seg inn i Dnk da han tiltrådte som lærer i 1962. Flere av fakultetets lærere var pådrivere i spørsmålet om frikirkelig adgang, det gjaldt ikke minst Carl Fr. Wisløff. Også O. G. Myklebust, som var dekan fra høsten 1964 til våren 1967, var etter alt å dømme interessert i at ikke-lutheranere skulle få adgang til MF.

I 1968 fremmet Carl Fr. Wisløff på ny et forslag for professorrådet om at de skulle gå inn for å gi adgang for dissenterer til å studere og ta eksamen ved MF. Han skriver:

Siden sist har vi fått Institutt for kristendoms-kunnskap, hvor det etter alt som foreligger nok blir nødvendig å følge en annen praksis. Jeg er klar over at teologisk embetseksamen kommer i en annen stilling, men i begge tilfeller dreier det seg likevel om en undervisning – og eksamen – med tanke på tjeneste i vår kirke. Personlig er jeg av samme oppfatning som i 1965. (Brev fra C.F. Wisløff til professorrådet, med kopi til dekanus Leiv Aalen 21.10.1968)

Det hersket imidlertid sterkt delte meninger om saken ved MF, både blant forstanderskapets medlemmer, blant professorene og på studenthold. Det førte til at ingen avgjørelse ble truffet, og Wisløff foreslo derfor for styret at saken skulle legges på is (Brev fra Carl Fr. Wisløff til dekanus Leiv Aalen, 21. oktober 1968; Brev fra C. F. Wisløff til professorrådet, 21. oktober 1968; Brev fra C. F. Wisløff til MFs styre, 5. desember 1969).

Saken ble behandlet av en komité også i 1969, og komiteens flertall, som bestod av Ole Modalsli, Andreas Aarflot og Nils Helgesen, uttalte: «Bestemmelsen om at dissenterer ikke kan studere ved MFs Institutt bør oppheves på grunn av de akademiske utdannessammenhenger som våre studenter (real. og filol.) står i.» (Protokoll for Institutt for kristendoms-kunnskap, 15.1.1969, sak 3/69). Komiteens mindretall, Sverre Aalen, uttalte:

En åpning av adgangen for dissenterer å studere ved Instituttet ville stride mot og svekke MFs tidligere uttalelse mot å gi dissenterer adgang til å gi undervisning i kristendoms-kunnskap i skolen, samt undergrave den någjeldende lov som ikke gir dem sådan adgang. Blir denne lov forandret, kan tiden være inne til å ta saken opp til ny vurdering. (Protokoll for Instituttrådet for kristendoms-kunnskap, 15.1.1969, sak 3/69)

4.1 Et prinsipielt gjennombrudd i professorrådet januar 1969

Professorrådet vedtok 27. januar 1969 med 6 mot 2 stemmer etter forslag fra professor Wisløff at fakultetet skulle åpnes for dissenterer: «Det bør åpnes adgang for studenter fra dissentersamfunn til å ta eksamen ved MF samt ved MFs Institutt for kristendoms-kunnskap. Spørsmålet om avleggelse av kandidatløfte gjøres til gjenstand for nærmere overveielse.»

(Protokoll for professorrådet 27.1.1969, sak 6/69). Dette var et prinsipielt gjennombrudd. Dekanus (Leiv Aalen) forbeholdt seg retten til å ta avstand fra dissidenternes adgang til nattverd gudstjeneste, og til å fraråde at studerende deltok i slike gudstjenester. I tilfelle det ville bli innbudt til nattverd gudstjeneste med adgang for dissidentere, bebudet han å måtte fratse som dekanus fra da av.

Det skulle gå over ett år fra dette vedtaket i professorrådet til Forstanderskapet bestemte at ikke-lutheranere skulle få adgang til studier, i første omgang ved Instituttet. Årsaken var stor intern uenighet om saken, både blant lærere, studenter og styremedlemmer, samt at bekjennelsesplikten for lærere først falt da grunnskoleloven ble vedtatt i juni 1969.

4.2 Bekjennelsesplikten for lærere opphører

I juni 1969 var grunnskoleloven blitt vedtatt, og med den var bekjennelseskravet for lærere i folkeskolen opphørt (Breistein 2003:376). Ole Modalsli kaller dette «[...] den fryktede forandring i skoleloven» (Brev fra Instituttet til fakultetsrådet ved dekanus, 6.2.1970), og bruker den som et argument for å gi ikke-lutheranere adgang til MF. Det handler nå om å gi alle lærere, også de som har frikirkelig bakgrunn, best mulig opplæring i den lutherske tro, slik at de kan undervise barna i overensstemmelse med den lutherske lære, slik loven krever. Dissidenters adgang til å undervise i grunnskolens kristendomsfag hadde møtt sterk motstand fra MF. Når loven nå var endret, mente Modalsli at dette måtte føre til endring av reglene ved MF. Gjennom å gi dissidenter adgang til å studere ved Instituttet, ville MF være med på å gi fremtidige kristendomsfaglærere en grundig innføring i luthersk lære. Det ville sikre at lutherske skolebarn fikk den kristendomsundervisningen de hadde krav på.

Det enstemmige vedtak i Instituttet er altså fattet først og fremst ut fra hensynet til de barn som er døpt i Dnk, og hvis opplæring i samsvar med den lutherske bekjennelse vi ser oss forpliktet til å fremme så langt råd er. (Brev fra Ole Modalsli til Fakultetsrådet ved MF, 6. februar 1970)

Det var ikke bare MFs lærerstab som hadde vært motstandere av å gi frikirkelige adgang til å undervise i kristendomsfag. Den norske kirke, de lutherske organisasjonene og de teologiske fakultetene uttalte at frikirkelig adgang til å undervise i kristendom ville føre til en svekkelse av Dnks dåpsopplæring. De fryktet at dissidenternes rett til å undervise i kristendom ville være første skritt på veien mot en konfesjonsløs kristendomsundervisning. Stavaner og omegns presteforening uttrykte frykt for at dissidentene i neste omgang ville bruke menneskerettighetene som argument for å kreve et konfesjonsløst kristendomsfag. Det ville ifølge presteforeningen undergrave hele kirkens dåpsundervisning, og skade selve fundamentet for folkekirken.

4.3 Ikke-lutheranere som hospitanter ved fakultetet?

Det kom forslag fra flere hold om at ikke-lutheranere skulle innskrives som hospitanter ved MF og på Institutt for kristendomsfag, blant annet av et utvalg nedsatt i 1969. Utvalget foreslo at dissidenter skulle ha adgang til de vanlige bekvemmeligheter og arrangement for fakultetets studerende, men at de ikke skulle kunne lede morgenandakter eller delta i altergang ved gudstjenester arrangert på fakultetets vegne. Leiv Aalen førte forslaget i pennen, og

han presiserte at de omtalte hospitanter var «[...] dissenterer, som derfor ikke kan inngå i noen 'Kanzel und Abendmahlsgemeinschaft' ved et evangelisk-luthersk fakultet» (Vedlegg til sak nr.2 i fakultetsrådets møte 24.2.1969, undertegnet Leiv Aalen), og at hospitantene heller ikke skulle kunne velges som representanter til MFs forstanderskap eller til student- og fagutvalget.

Ved fakultetsrådets møte 11. februar 1969 ble det av representanter for studenter og kandidater fremlagt et forslag som gikk ut på at dissenterer skulle være hospitanter ved MF «[...] for å verne om MFs integritet som kirkelig institusjon på evangelisk-luthersk grunn» (Referert i brev fra dekanus Leiv Aalen til Mfs styre, 25.2.1969), og dessuten for å unngå komplikasjoner som kunne komme fra en innblanding av dissenterer i studentenes og kandidatenes offisielle organer og tilsvarende representasjonsoppgaver. Professorene Wisløff og Myklebust stemte mot dette forslaget, fordi det anså begrensninger i de frikirkelige studenters status som uønsket.

I fakultetsrådets møte 24. februar 1969 ble det vedtatt at dissenterer bare skulle gis adgang til MF som hospitanter. Dette ble vedtatt med 8 stemmer for og 6 imot. Wisløff hadde fremmet et forslag som rektor Weider hadde sluttet seg til: «Studenter fra frikirkelige samfunn gis anledning til å studere ved MF og ved MFs Institutt for kristendoms-kunnskap.» (Referert i brev fra dekanus Leiv Aalen til Mfs styre, 25.2.1969). Debatten avslørte igjen dyptgående prinsipielle motsetninger, og forslaget ble nedstemt (5 stemmer for – Wisløff, Myklebust, Modalsli, Sæbø og Kvalbein. 8 stemte mot, og 1 avholdt seg fra å stemme).

Det var uenighet blant studentene om hvorvidt frikirkelige burde få studere ved MF. Flere av dem fulgte Leiv Aalens argumentasjon om at det ikke var forenlig med de lutherske bekjennelsesskrifter å slippe dissenterer til som studenter ved et luthersk fakultet. På et allmannamøte ved MF 4–6. mars 1969 ble det allikevel vedtatt med 41 mot 15 stemmer at dissenterer burde få adgang til å studere og ta eksamen ved MF. 10 studenter avholdt seg fra å stemme. Mindretallet på 15 stemmer gikk inn for at man skulle opprettholde status quo i forhold til dissenterer, slik at disse ikke skulle få adgang til å innskrives og ta eksamen ved MF. Det ble også stemt over et forslag om at dissenterer ikke skulle opptas som studenter ved MF. Dette forslaget fikk 25 stemmer for, 36 stemte mot og 9 avholdt seg fra å stemme (Studentutvalget, bilag til sak til MFs styremøte, 18. mars 1969, undertegnet Olav Myklebust).

Bakgrunnen for forslagene om hospitantstatus var strid om hvorvidt dissenterer kunne delta ved andaktssamlinger, nattverdsfeiring og som medlemmer av ulike utvalg og råd ved MF. Disse spørsmålene ble drøftet også i forbindelse med frikirkeliges adgang til embetsstudiet i teologi. Leiv Aalen sa at når forslagene om hospitantordning for dissenterer hadde blitt endelig forkastet i fakultetsrådet 15. desember 1969, var det han kalte «borgfreden» ved MF definitivt brutt.

Jeg er selv den første til å beklage dette, etter som jeg hele min tid ved fakultetet stadig har bestrebet meg på så vidt mulig å opprettholde en fredelig sameksistens mellom lutherdom og pietisme (inklusive haugianisme, nyevangelisme, rosenianisme med mer). (Brev fra Leiv Aalen til fakultetsrådet, 16. mai 1970)

4.4 Ikke-lutheraneres adgang til å avlegge løfte ved utdeling av vitnemål

Helt fra 1965 hadde spørsmålet om løfte ved utdeling av vitnemål blitt drøftet i forbindelse med frikirkeliges adgang til embetsstudiet. Professorene Wisløff og Myklebust uttalte at de forstod

løftets ordlyd om å «[...] leve og lære i samsvar med Guds hellige ord» som et løfte om forpliktelse på Den hellige skrift som avgjørende autoritet og norm. Professor Sverre Aalen hevdet at løftets ordlyd inkluderte en bestemt forståelse av Guds ords innhold, «[...] nemlig den vår kirke har» (Notat fra komité nedsatt for å vurdere dissenteres adgang til å ta eksamen ved MF (Sverre Aalen, Wisløff og Myklebust), 21.11.1966). Derfor fremholdt Aalen at løftet ville bli redusert til en tilslutning til ordets formale autoritet om også dissenterer skulle avgi løftet, og at fakultetet med dette ville godkjenne at dissenterer, for eksempel baptister, var lydige mot Guds ord. Sverre Aalen uttalte at studentene ved MF lett ville få den oppfatning at «[...] vår kirkes lære er en mer eller mindre tilfeldig variant av én og samme grunnholdning til Skriften som er felles med andre kirkesamfunn» (Professorrådets protokoll sak 12.2.1965 47/65).

Spørsmålet om løfteavleggelse ved utdeling av vitnemål ble ikke avklart med dissenteres adgang til å studere ved instituttet. I forbindelse med debatten om ikke-lutheraneres adgang til embetsstudiet skrev Leiv Aalen at dissenteres adgang til MF ville måtte medføre avskaffelse av løfte ved utdeling av vitnemål samt av felles nattverd i forbindelse med semesteråpningen.

Han sa at lærere som tok forpliktelsen på Guds ord etter kirkens bekjennelse alvorlig, ikke under noen omstendighet kunne motta et slikt løfte av dissenterer

[...] som i kraft av selve sin kirketilhørighet mer eller mindre klart er offisielt forpliktet til å lære og leve i strid med Guds ord, slik vi etter bekjennelsen må forstå det [...]. Det dreier seg nemlig her om personer som ifølge sin utdannelse skal bli menighetsforstandere og lærere og som derfor om de fortsatt dissenterer fra «den sunne lære» (jf. Pastoralbrevene) ikke kan sies bare å fare vill i enfoldighet [...]. Det dreier seg tvert om i sakrament- og kirkesyn om regulære heretikere (in casu metodister, pinsevenner, eventuelt også baptister m.fl.), gjennomgående av typen «svermere», som den lutherske reformasjon stilte på linje med «papistene» (Brev fra Leiv Aalen til professorrådet, 23. januar 1969).

Leiv Aalen fremhevet at MF burde overveie muligheten for å beholde løftet ved teoreticum med unntak for dissenterer, «[...] men det er ikke godt å innse at det tjener til noe godt for kirke og kristendom i vårt land at MF som er opprettet for å verne om bibel og bekjennelse mot heresiet, selv skulle ta initiativ til å skaffe heretikere teologisk embetseksamen» (Brev fra Leiv Aalen til professorrådet 23.1.1969).

Spørsmålet om løfteavleggelse ble drøftet mange ganger i de påfølgende år, og det ble besluttet at de teologiske kandidatene skulle avlegge løftet ved avslutning av praktikum. Begrunnelsen for dette var at det var de studentene som tok praktisk-teologisk eksamen, som tok sikte på tjeneste i kirken (Referat fra praktikumsstyremøte 10. september 1979).

4.5 Ikke-lutheranere får adgang til å studere ved Instituttet i 1970

Magne Sæbø skrev i et brev datert 8. april 1969 at prinsippvedtaket i professorrådet 27. januar 1969 burde vurderes på nytt, og at saken om dissenterne burde utsettes. Sæbø sa at vedtaket eventuelt burde drøftes og bare gjelde Institutt for kristendomskunnskap. Han hadde først stemt for professor Wisløffs forslag om å gi dissenterne full adgang til MF (Fakultetsrådsmøte 24. februar 1969). Sæbø skriver at hans oppfatning av MFs karakter som luthersk fakultet består i at det er en læreinstitusjon hvis konfesjonelle bundethet er fastlagt i grunnregler og realisert ved undervisningstilbud fra lutherske lærere og ved læreuttalelser fra

dets professorer, samt ved at dets styre og forfatterskap er sammensatt av lutheranere. Sæbø uttrykker deretter bekymring for at MFs fremtid kanskje heller vil være økumenisk åpent enn konfesjonelt bundet, en uttalelse som nesten kan sees som en «profeti» om det som ennå lå noen tiår frem i tid:

Når jeg tenker på dynamikken i student-demokratiseringen av det akademiske liv og leser det nye forslag til MFs fremtidige struktur, faller det noe vanskelig å se lyst på MFs fremtid som et (konfesjonelt bundet) luthersk fakultet; konsekvensen vil heller måtte bli et økumenisk åpent fakultet, og da mener jeg også teologisk. Men da vil ikke MF lenger være hva det har vært. (Brev fra Magne Sæbø til styret 8.4.1969)

I protokoll for MFs styre 29. januar 1970 het det at styret overfor forstanderskapets formann hadde anbefalt å la spørsmålet om frikirkelige studenters adgang til å studere og ta eksamen ved MF stilles i bero inntil videre. Ole Modalsli skrev at han gikk ut fra at dette vedtaket ikke kunne hindre at fakultetsrådets drøfting av følgende enstemmige vedtak fra Instituttrådets møte 31. januar 1970: «Instituttrådet foreslår at det åpnes adgang for ikke-lutheranere til å studere og avlegge eksamen ved MFs Institutt for kristendoms-kunnskap. Ved dette møtet hadde følgende lærere deltatt: N. Helgesen, L. Østnør, A. Smith, K. Fareth, Ø. Karlsen og O. Modalsli.» (Brev fra Ole Modalsli til fakultetsrådet, 6. februar 1970).

I et brev til styret 28. februar 1970 skrev Leiv Aalen at Ole Modalsli hadde gjort seg skyldig i et åpent brudd med kirkens bekjennelse fordi han hadde vært primus motor i dissenterensaken. Leiv Aalen fremhevet at Modalsli selv ikke hadde avveket fra den lutherske natt-verdlære, men at han hadde gått inn for og forledet et flertall i fakultetsrådet til å være med på en holdning til dissenterer som innebar en praktisk endring i kirkens konfesjonelle status, og det «[...] til og med på det fakultets enemerker som i sin tid ble opprettet for å verne om den lutherske bekjennelse» (Aalen 1970:13).

6. april 1970 vedtok Forstanderskapsmøtet for MF at det skulle åpnes «[...] adgang for ikke-lutheranere å studere og avlegge eksamen ved fakultetets Institutt for kristendoms-kunnskap» (Protokoll fra Forstanderskapsmøte 6.4.1970, referert i brev fra Leiv Aalen til profes-sorrådet, 3.9.1971). Leiv Aalen påpekte at selv det var et betenkelig vedtak. Han reagerte på at det var en ytre faktor som endringen av skoleloven som førte til at MF endret en tidligere prinsipiell avvisning av dissenteres adgang til å bli skolelærere. Han viste til at lovendringen som åpnet for kvinnelige prester i Dnk, ikke hadde ført til endringer i fakultetets avvisning av å gi kvinner anledning til å ta praktikum ved MF (Aalen 1970:13).

5. Spørsmålet om frikirkeliges adgang også til embetsstudiet i teologi (1970–71)

Høsten 1971 ble Ivar Asheim (f. 1927) dekan ved MF. Han hadde tiltrådt som professor i religi-onspedagogikk i 1970. Asheim hadde internasjonal økumenisk erfaring som direktør for den teologiske avdeling i Det Lutherske Verdensforbund (LVF) i Genève. Et av de første spørsmålene Ivar Asheim måtte ta stilling til i sitt arbeid som dekan, var hvorvidt frikirkelige skulle få adgang også til embetsstudiet i teologi. Mens spørsmålet om frikirkeliges adgang til instituttet ble aktualisert

ved at bekjennelsesplikten for lærere ble avskaffet, ble spørsmålet om frikirkeliges adgang til embetsstudiet aktualisert gjennom regelverket for statsstøtte til private utdanningsinstitusjoner.

Fra høsten 1967 til våren 1969 var Leiv Aalen dekan ved MF. Sverre Aalen ble dekan høsten 1969, og hadde dette vervet frem til våren 1971. Det er ikke usannsynlig at en beslutning om ikke-lutheraneres adgang til MF trakk ut i tid nettopp fordi brødrene Leiv og Sverre Aalen som dekaner i disse årene hadde en sentral posisjon i ledelsen ved MF. Forstanderskapet hadde besluttet å stille saken i bero for en tid, uten tvil etter ønske fra Leiv Aalen. Dermed hadde det stor betydning at MF fikk en dekan som kom «utenfra», og som hadde mot til å sette saken på dagsorden igjen. Ivar Asheim ble av Leiv Aalen beskyldt for å være påvirket av reformert teologi, og Aalen karakteriserer Asheims forståelse av CA VII som en forståelse som stammer fra Genève, og ikke fra den lutherske reformasjon (Brev fra Leiv Aalen til MFs forstanderskap, 5. februar 1972). En slik karakteristikk henger antakeligvis sammen med at Aalens grunnleggende skepsis til økumenisk arbeid, også det som ble drevet av LVE.

Argumentene som ble brukt i debatten om frikirkeliges adgang til MF slik den ble ført innad på huset, dreide seg lite om økonomi, men desto mer om teologiske og praktiske spørsmål. Allikevel var det økonomiske midler som stod på spill hvis MF ikke ville åpne embetsstudiet for frikirkelige studenter.

5.1 Statsstøtte

Sent på 1960-tallet ble det arbeidet med en lov som skulle gi private skoler adgang til statsstøtte (friskoleloven). MF arbeidet for å få statstilskudd til sin virksomhet, og et av vilkårene var at institusjonen skulle behandle alle søkere likt, uavhengig av kjønn eller konfesjonell tilhørighet. Hvis hele MFs virksomhet skulle få støtte, måtte ikke-lutheranere ha adgang også til embetsstudiet i teologi. Kvinner måtte også få adgang til praktikum. Dette var en utfordring for fakultetet. Det var lettere å argumentere for at instituttet skulle åpne for frikirkelige studenter når bekjennelsesplikten for kristendoms lærere var avskaffet, enn for at MF skulle utdanne teologer, prester og pastorer som tilhørte andre kirkesamfunn.

I et konfidensielt notat fra 1967 undertegnet fakultetssekretær Per Myrstad, heter det at «[...] det vil være meget uheldig om spørsmålet om statsbidrag eller ei kobles sammen med spørsmålet om frikirkeliges adgang til MF». Det var altså viktig for MF at bestemmelsen om frikirkeliges adgang til MF skulle være en egen sak, men «riset bak speilet» var at utfallet av saken ville virke inn på MFs adgang til å få statsstøtte. De økonomiske utgiftene ved skolen hadde langt oversteget økninger i gaveinntektene på 1960-tallet, ikke minst på grunn av nybygget og oppstart av instituttet. Det var derfor avgjørende for MFs videre utvikling å sikre en tryggere økonomisk base enn de frivillige gavene kunne gi (Årsmelding for styret 1968).

I 1971 mottok MF et brev fra kirke- og undervisningsminister Bjartmar Gjerde vedrørende søknad om statstilskudd til MF, der Gjerde skriver at reglene for statstilskudd for undervisningsinstitusjoner sier at alle studenter skal likebehandles:

Alle utdanningsøkende forutsettes stilt likt med hensyn til adgang til studier ved vedkommende institusjon og videre at de studerende har like rettigheter og plikter når det gjelder deltakelse i studier og i relevante organer som er en del av institusjonens organisasjon. (Brev til styret for MF fra KuD v/Bjartmar Gjerde, 14. oktober 1970/13. mai 1971).

5.2 Saksbehandlingen

På et ekstraordinært professorrådsmøte 4. september 1971 ble spørsmålet om ikke-lutheraneres adgang til å studere og avlegge embetseksamen i teologi på ny diskutert. Dekanus Ivar Aasheim la frem til diskusjon det prinsipielle spørsmålet om professorrådet ville åpne adgang for ikke-lutheranere, samt om denne adgangen burde åpnes nå. Professor Leiv Aalen sa at dissenterne ikke burde gis adgang, subsidiært ville han stille forslag om en hospitantordning for ikke-lutheranere. Han fremholdt at MF ikke burde gi etter for departementets forventning som i denne situasjon hadde karakter av krav. Professor Sverre Aalen sa at departementets praksis i forbindelse med støtte til Fjellhaug skoler og Misjonshøgskolen i Stavanger talte for en støtte til MF med den daværende adgangsreguleringen. Han sluttet seg til Leiv Aalens oppfatning angående det uheldige ved å åpne for dissenterne. De av professorrådets medlemmer som ellers hadde ordet, uttalte seg positivt om det prinsipielle spørsmålet om adgang for ikke-lutheranere, og at denne adgangen burde gis umiddelbart.

Følgende vedtak ble gjort med 8 mot 2 stemmer:

Det bør åpnes adgang for studerende fra dissentersamfunn til å ta eksamen ved MF. Spørsmålet om avleggelse av kandidatløftet gjøres til gjenstand for nærmere overveielse. Under henvisning til tidligere vedtak i professorrådet 27.1.69 vil professorrådet uttale at det ikke har prinsipielle innvendinger mot at ikke-lutheranere opptas som studenter og får avlegge teologisk embetseksamen ved MF under forutsetninger av at det i Grunnreglene innføres habilitetsregler som ivaretar fakultetets konfesjonelle status. Professorrådet tilrår at det straks tas skritt til å gi ikke-lutheranere adgang som nevnt i de vedtatte forslag. (Protokoll fra professorrådet, sak 117/1971)

Forslag fra Leiv Aalen falt, 7 stemte mot forslaget, 2 stemte for og 1 unnlot å stemme:

Ikke-lutheranere gis adgang til å studere ved fakultetet, avlegge eksamen både i teologi og kristendoms-kunnskap, og de innskrives som hospitanter. Disse kan ikke ta sete i noen av MFs besluttende organer. Heller ikke kan de delta aktivt i andaktslivet ved fakultetet, medvirke ved spesielle arrangementer eller innbys til nattverd ved gudstjenester som arrangeres i samarbeid med fakultetets organer. Under alle omstendigheter må det tas skritt til å få det løfte som skal avkrevs teologiske kandidater begrenset til bare å gjelde evangelisk-lutherske kandidater. (Protokoll fra professorrådet, sak 117/1971)

Ifølge Leiv Aalen var det presset fra kirke- og undervisningsministeren som førte til at dissentersaken kom opp igjen, ikke det at MF hadde fått Ivar Asheim som dekan. I etterkant skrev han følgende:

Det var en tilsvarende foranledning, denne gang fra den nye kirkestatsråds side, som førte til at dissentersaken kom opp igjen høsten 1971 også med sikte på teologiske embetseksamen. Det var et års tid etter at forstanderskapet i den henseende hadde stillet saken i bero, at statsråden i brev til styret som vilkår for statstøtte til MF stilte krav om «likestilling av søkerne både når det gjelder kjønn og trossamfunn» [...]. Den som igjen brakte saken på bane og gav den et så vidt presserende karakter, heter ikke Ivar Asheim, men Bjartmar Gjerde. Det Asheim for sin del faktisk bidrog med som dekanus, var å gjennomføre en ren formalprosedyre i professor- og fakultetsråd til fordel for allianse-økumenikkens syn på saken. (Brev fra Leiv Aalen til MFs forstanderskap, 5. februar 1972)

I lys av foregående stemmetall må det spørres om dette var den eneste forståelsen ved fakultetet, og om ikke saken også hadde modnet seg frem ved indre overbevisningsprosesser i institusjonen selv. Blant annet viser vedtaket til et professorrådsvedtak som var gjort allerede i 1969, altså flere år før Gjerde ble kirkestatsråd. Der kom det prinsipielle gjennombruddet. Dette var siste gang professorrådet, fakultetets ansvarlige læreorgan, hadde behandlet saken.

Meget interessant er det at før møtet i professorrådet 27. januar 1969 hadde det vært et møte i MFs styre (9. januar 1969), hvor akkurat samme formulering brukes som det prinsipielle gjennombruddet i professorrådet i 1969: «studium ved MF og ved dets institutt». Når styret så 1971 gikk inn i statsstøtteforhandlinger, hadde det altså, i tillegg til et professorrådsvedtak, også egne protokoller å knytte tilbake til. I to år hadde styret tatt hensyn til et mindretall som for lengst var stemt ned.

5.3 Frikirkeliges adgang til andaktsliv og nattverdfeiring

Hvis frikirkelige skulle få adgang til å studere teologi på MF, ville det ikke bare innebære at de var til stede på forelesningene. Hvordan skulle MF forholde seg til ikke-lutherske studenters deltakelse i fakultetets «indre liv», så som andakter og møtesamvær?

Etter at frikirkelige hadde fått adgang til å studere kristendomskunnskap ved instituttet, skrev Leiv Aalen til fakultetsrådet at nattverdsgudstjenesten ved høstsemesterets begynnelse burde sløyfes. Han ønsket ikke å delta på nattverdssamlinger og andakter der frikirkelige deltok, og han ville advare studentene mot å delta på slike arrangementer. I tillegg fremhevet han at han som regel ikke kom til å delta i fakultetsrådets møter, «[...] hvor man er henvist til å la seg nedstemme i læremessige anliggender av mer eller mindre ukyndige som igjen får støtte av kolleger som i embets medfør burde vite og skjønne bedre om hva både evangelisk tro og vanlig common sense rett besett skulle tilsi» (Brev fra Leiv Aalen til fakultetsrådet, 16. mai 1970).

Spørsmålet om frikirkeliges deltakelse i andaktsliv ble diskutert på møter i professorrådet 5. og 8. november 1971. Det ble vedtatt at frikirkelige studenter kunne delta i andakter, og også selv holde andakt «leilighetsvis»:

Professorrådet ser andaktene og de andre oppbyggelige samvær ved MF som en overordentlig viktig del av livet ved fakultetet og legger stor vekt på at det ordnede andaktsliv holder seg innenfor den ramme som er gitt med den evangelisk-lutherske bekjennelse, og foregår i former som kan tjene til å vekke og bevare sant kristelig liv hos de studerende. Ifølge professorrådets mening utelukker ikke dette at ikke-lutheranere leilighetsvis opptrer som andaktsholdere på fakultetet under forutsetning av at de – som man ventet av alle studenter ved fakultetet – viser respekt for fakultetets ordninger og dets konfesjonelle egenart. Man må skjelne mellom en slik leilighetsvis deltakelse og det som i fagspråket kalles «prekestol- og alterfelleskap. (Professorrådets protokoll, sak 160/71)

Professor Leiv Aalen var sterkt uenig i vedtaket, og fikk skrevet en protokolltilførsel i samme møte:

Å gi dissenterne adgang til aktiv deltakelse i andaktslivet ved MF er ensbetydende med offisielt å etablere allianseøkumenismens praksis ved fakultetet, da i form av en «pulpit fellowship en miniature» [...]. Jeg vet at det ikke kan gis formell dispensasjon fra deltakelse i rådsmøter eller dermed forbundne forpliktelser, men hvor det foreligger åpenbart brudd med det som i 400 år har vært

den lutherske kirkes offisielle forståelse av CA VII [...] der står jeg for min del under en høyere forpliktelse enn statutter og vedtak fra fakultetets organer, nemlig den som gir seg av vår kirkes bekjennelse. (Professorrådets protokoll, sak 160/71)

Denne diskusjonen viser at ikke-lutheranere som studenter ved MF skapte utfordringer for MFs profil, hvor studier og fromhetsliv var to sider av samme sak. Når studiene ble åpnet for frikirkelige, ble også MFs «indre liv» berørt. Aalens forslag var å sløyfe nattverdssamlingene for å unngå at dissenterne deltok ved luthersk nattverdsfeiring. Her hadde han nok liten støtte blant kollegaer og studenter, for de færreste ønsket et lukket nattverdbord der bare lutheranere kunne delta. Den norske kirke praktiserte jo åpen nattverd. I tillegg signaliserte Aalen i sitt brev at flere av kollegene tok til motmæle mot hans syn, og at de dermed ikke aksepterte at han, som MFs dogmatiker, hadde større tyngde i sine utsagn enn dem. Her får vi et innblikk i brytninger mellom ulike syn blant lærerne, men også brytninger mellom den eldre og yngre garde av lærere. De yngre lærerne ved MF delte verken Wisløffs kirkesyn eller Aalens konfesjonalisme.

Forstanderskapet vedtok i sitt møte 22. november 1971 at dissenterne kunne holde andakt ved MF. Leiv Aalen hevdet at dette vedtaket ville føre til sprengning av fakultetet, og at det ville føre til «[...] noe i retning av kirkestrid. Det står nemlig her til syvende og sist om den lutherske kirkes være- eller ikke-være som bekjennelseskirke» (Brev fra Leiv Aalen til MFs forstanderskap 5.2.1972). Aalen brukte store ord da han satte likhetstegn mellom kampen som ble kjempet den gangen den liberale teologien søkte å få hånd om presteutdanningen i Norge, og striden som pågikk om ikke-lutheraneres adgang til å holde andakter. Også betegnelsen «være- eller ikke-være som bekjennelseskirke» signaliserer hvor alvorlig dette spørsmålet var for ham. På tross av kraftige advarsler fra Aalen viser Forstanderskapets vedtak at de ikke delte hans syn på saken.

Overfor forstanderskapet foreslo Leiv og Sverre Aalen et tillegg i MFs grunnregler som skulle omhandle ikke-lutherske studenters status ved MF om at bare evangelisk-lutherske studerende kunne holde andakter ved samvær som fakultetets organer var ansvarlige for, eller delta i nattverdsamvær disse organer stod som innbydere til (Brev fra Leiv Aalen til MFs forstanderskap, 5. februar 1972). Dette forslaget ble ikke fulgt opp. Leiv Aalen holdt seg borte fra andaktslivet ved MF i mange år etter dette, men valgte til sist å bryte med sitt prinsipp. Han holdt selv en andakt som redegjørelse for at han vendte tilbake til andaktslivet ved MF til tross for at det åndelige fellesskap nå omfattet ikke-lutherske studenter (Haanes 2006:255).

5.4 Ikke-lutheranere får adgang også til teologistudiet i 1971

22. november 1971 vedtok Forstanderskapsmøtet ved MF at det skulle åpnes for at ikke-lutheranere også skulle få adgang til å studere og avlegge eksamen ved teologistudiet. I protokollen står det at styret fant det nødvendig «[...] på bakgrunn av statsstøttesakens stilling å få slutført den langvarige behandlingsprosess i den såkalte 'dissentersak'» (Protokoll fra ekstraordinært forstanderskapsmøte 22. november 1971)

Hvorfor ble det en så intens debatt om dissentersaken på MF? En viktig faktor var at MF ikke lenger utdannet prester, men også lærere. Teologistudiet og presteutdanningen hadde ikke nødvendigvis sammenfallende interesser med kristendomsstudiet, som var beregnet på

lærerutdanningen. Når kristendomsundervisningen ble åpnet for lærere uavhengig av konfesjonell tilhørighet, var det på mange måter naturlig at MF åpnet opp for ikke-lutheraneres adgang til kristendomsstudiet. Selv om ikke-lutheraneres adgang til teologistudiet var en annen sak, og berørte spørsmålet om hvilke kirkesamfunn MF skulle utdanne prester til, ble også teologistudiet utfordret da MF åpnet for ikke-lutheranere som kristendomsstudenter.

En annen viktig faktor var at MF ikke bare var en utdanningsinstitusjon, men også et teologisk seminar med et åndelig fellesskap. MF var intet kirkesamfunn, men MFs andaktsliv og nattverdsfeiring representerte samling om ord og sakrament som ifølge de lutherske bekjennesskrifter er kjennetegnet på den sanne kirke. Dermed ble et økumenisk spørsmål aktualisert: Hvem kunne lutheranere ha kirkefellesskap med? For Leiv Aalen var det selvsagt at ikke-lutheraneres adgang til andaktsliv og nattverdsfeiring på MF ville bryte med lutherdommens forpliktelse overfor sine bekjennesskrifter. For Carl Fr. Wisløff med sin allianse-økumeniske holdning var det derimot uproblematisk med frikirkelige studenters deltakelse i andakter og nattverdsfeiring. Det samme gjaldt Myklebust og Asheim, som hadde en kirkeøkumenisk tilnærming (jf. også Dnks praksis med hensyn til åpent nattverdsbord). Debatten om ikke-lutheraneres adgang til MF viser at lærerne på sett og vis forstod MF nærmest som en kirke. Aalen hadde en forventning om at MF skulle være et intakt teologisk fakultet i evangelisk-luthersk forstand (Jensen 2006:320). Ikke-lutherske studenter ved fakultetet ødela for muligheten til å gjennomføre dette prosjekt. For Carl Fr. Wisløff fremstod det åndelige liv ved MF som forening, eller trosfellesskap. Der burde også de ikke-lutherske studenter delta, for studentenes bibeltroskap var viktigere enn deres konfesjonelle bakgrunn.

MF var ikke den eneste konfesjonelle utdanningsinstitusjonen i Norge. Også Teologisk Fakultet (TF) var – og er – et luthersk konfesjonelt lærested med bekjennesskrav til sine lærere. TF hadde ikke krav om at studentene skulle ha en luthersk tilhørighet, slik MF hadde. Men sannhetsspørsmålet og den lutherske læres konfesjonelle overlegenhet var like viktig på TF som på MF. På TF regjerte «den unge Luther», mens det var «den eldre Luther» som ble holdt i hevd på MF. Selv om frikirkelige studenter fikk adgang til å studere begge steder, ble de likevel oppfattet som dissenterer i mange år fremover. På kort sikt forandret verken TF eller MF på pensum eller dogmatiske synspunkter som følge av at de hadde studenter fra andre kristne konfesjoner. De frikirkelige studerte ved lutherske læresteder på lærestedenes premisser, og både TF og MF oppfattet lutherdommen som den riktige middelvei mellom katolisismen til høyre og reformerte trosretninger til venstre. På lengre sikt virket frikirkelige studenters inntreden på TF og MF til at den strenge konfesjonelle linjen ble myket opp.

Lutheranere kunne undre seg over at frikirkelige ønsket å studere ved lutherske studiesteder, samt å undervise i skolen i et kristendomsfag som var luthersk preget. De tenkte kanskje ikke over at de frikirkelige i Norge ikke hadde noe alternativ til de lutherske lærestedene om de ville ta en teologisk embetseksamen eller studere kristendom. De frikirkelige hadde måttet forholde seg til lutherdommen som majoritet helt siden de startet virksomhet i landet, og de kjente seg ett med de reformatoriske prinsipper om skriften alene og troen alene, selv om de hadde en noe annen fortolkning enn lutherdommen på hvordan dette skulle forstås. Læren var nok langt viktigere for lutheranerne enn for de frikirkelige. For de ikke-lutherske studentene var det dessuten langt viktigere at MF holdt fast på en konservativ bibeltolkning enn at den reformerte teologi ble sett som et avvik fra den riktige lutherske lære.

6. Oppsummering og konklusjoner

I vår gjennomgang har vi sett at det var både indre og ytre press som førte til at MF åpnet sine studier for frikirkelige studenter. Et ytre press kom fra departementet, som krevde at MF likestilte søkere når det gjaldt både kjønn og trossamfunn. Avviklingen av bekjennelsesplikt for kristendomslærere var også en ytre faktor som gjorde presset større på MF for å åpne for ikke-lutherske studenter. Det økumenisk åpne klimaet i etterkrigstiden var også en ytre faktor som spilte inn.

Det indre presset kom tidlig fra deler av lærerstaben, ikke minst ved instituttet, som ønsket å åpne studiene for studenter med annen konfesjonell bakgrunn enn luthersk. Blant studentene var det ulike meninger om saken, og deres innflytelse på avgjørelsen synes derfor å ha vært minimal. Dissentersaken skapte ikke så stort engasjement blant studentene som spørsmålet om kvinners adgang til praktikum, kanskje fordi spørsmålet ikke angikk dem personlig.

Internt blant forstandskapet og styret hadde det vært delte meninger. Departementets krav om like vilkår for alle studenter var en ytre faktor som førte til at forstandskapet og styret skar igjennom den interne teologiske uenighet for å kunne oppnå statsstøtte. Men argumentene som ble brukt i debatten om frikirkeliges adgang til MF slik den ble ført innad på huset, dreide seg mindre om økonomi, men desto mer om teologiske og praktiske spørsmål.

Som vi har sett, var det først og fremst brødrene Leiv og Sverre Aalen som var motstandere av å få dissenterne som studenter. Det skyldes deres fortolkning av de lutherske bekjennelseskriterier, som gjorde det umulig for lutheranere å ha andakts- og nattverdsfelleskap med dem som ikke bekjente seg til det lutherske syn på læren. En slik fortolkning utsatte saken i flere år. Men den møtte økende motstand hos andre lærere ved fakultetet, enten ut fra en alliansetenkning (Carl Fr. Wisløff og Ole Modalsli) eller kirkeøkumenisk tenkning (O.G. Myklebust og Ivar Asheim).

Da MF gjorde vedtak om å åpne for ikke-lutherske studenter først i 1969 og så i 1971, var det starten på en utvikling som har endret institusjonens profil. Beslutningen om å åpne MF for ikke-lutherske studenter var en tilpasning til en ny tid der MF ønsket å utdanne både lærere og prester, og dermed få en bredere påvirkningsrolle i samfunnet.

I 2005, 36 år etter det første vedtaket, tildelte Norges Kristne Råd økumenikkprisen til MF (og Ansgar Teologiske Høgskole). På 1970-tallet var det studenter som tilhørte den protestantiske delen av kristenheten, som søkte seg til MF. Fra 1990-tallet kom det også katolske studenter til institusjonen. Dermed favner MFs studier og studenter økumenisk videre enn noen sinne. Også dette er i tråd med den økumeniske utviklingen i kirke-Norge, med blant annet dannelsen av Norges Kristne Råd i 1993 (som i dag omfatter blant annet Den katolske kirke og Pinsebevegelsen), og Den norske kirkes tilslutning til nyere økumeniske avtaler som Porvoo-avtalen (mellom anglikanske og lutherske kirker), Leuenberg-avtalen (mellom reformerte og lutherske kirker) og Nådens Fellesskap (med Metodistkirken). Et spennende forskningsspørsmål er på hvilken måte denne økumeniske åpenheten har endret og utfordret MFs konfesjonelle plattform. Dessuten er det interessant å spørre: Vil den økumeniske profilen bli klarere og sterkere i fremtiden?

Breistein, Ingunn Folkestad (f. 1963)
Førsteamanuensis i kirkehistorie
Ansgar teologiske høgskole
Ingunnfb@ansgarhs.no

Anvendt litteratur

Arkiv og utrykte kilder

MFs arkiv

Protokoller og referater fra professorråd, styret og forstanderskapet.

Brev og korrespondanse fra lærere til professorråd, styret og forstanderskap

Trykte kilder

- Aalen, L. (1970): *Skrift og bekjennelse ved MF i går og i dag (med dokumentasjon fra dissenter-saken 1969–70)*. Upublisert forelesningsmanuskript, 25 sider. Holdt som forelesningsrekke høsten 1970.
- Bloch-Hoell, N. E. 1975: Misjonæren. Missiologen. Mennesket. I: N. E. Bloch-Hoell, *Misjonskall og forskerglede: Festskrift til Olav Guttorm Myklebust på 70-årsdagen* (s. 9–20). Oslo: Universitetsforlaget.
- Breistein, I. F. 2003: *Har staten bedre borgere? Dissenternes kamp for religiøs frihet 1891–1969*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Engelsen, N. J. 1984: Økumenen på hjemmeplan. I: P. Voksø (red.), *Eivind Berggrav. Brobygger og kirkeleder 1884–1984* (s. 135–143). Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Furre, B. 2000: *Norsk Historie 1914–2000*. Oslo: Samlaget.
- Heiene, G. 2001: «Den norske kirke og økumenikken i etterkrigstiden». I: J. H. Schørring (red.), *Nordiske folkekirker i opbrud. National identitet og international nyorientering efter 1945* (s. 285–398). Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Haanes, V. 1998: *Hva skal da dette blive for prester? Presteutdannelsen i spenningen mellom universitet og kirke, med vekt på modernitetens gjennombrudd i Norge*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Haanes, V. 2006: Professor Leiv Aalen (1906–1983). *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 4, 245–256.
- Jensen, O. J. 2006: Hvor ble det av Leiv Aalens ekklesiologiske prosjekt? *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 4, 315–326.
- Oftestad, B. 2006: Lutherdommens renhet og uskyld. Det konfesjonelle og det økumeniske hos Leiv Aalen. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 4, 302–312.
- Telhaug, A. O. og O. A. Mediås 2003: *Grunnskolen som nasjonsbygger. Fra statspietisme til ny-liberalisme*. Oslo: Abstrakt Forlag.
- Østnor, L. 1975: Den økumeniske bevegelse og Den norske kirke. I: Nils E. Bloch-Hoell, *Misjonskall og forskerglede: Festskrift til Olav Guttorm Myklebust på 70-årsdagen* (s. 222–256). Oslo: Universitetsforlaget.

KRISTIN NORSETH

MF og kvinneprestspørsmålet

Høsten 1918 fikk Det teologiske Menighetsfakultet (MF) sin første kvinnelige student. Det var fembarnsmoren, enken og kulturpersonligheten Marta Steinsvik (1877–1950).¹ I 1921 ble hun invitert av sokneprest C. J. Ecktell (1858–1924), som «[...] arbeidet for kvinnelige prester», til å preke ved aftensang i Grønland kirke.² Det som skjedde, var i strid med gjeldende kirkerett. I henhold til kgl.res. av 22. desember 1911 hadde kvinner bare adgang til å holde foredrag i kirken, ikke til å preke ved forordnede gudstjenester. MFs styre og lærerråd reagerte på at hun hadde handlet i strid med kirkelig orden og lov. Steinsvik fikk en advarsel om «[...] at vise lydighet mod gjældende lov». Hvis det gjentok seg, ville hun ikke lenger bli «[...] at anse som studerende ved MF».³ I 1922 sluttet hun.

Marta Steinsvik illustrerer MFs hovedstandpunkt i spørsmålet om kvinnelige prester frem til 1970-tallet: Man hadde ingen prinsipielle innvendinger mot at kvinner studerte teologi eller avla teologisk embetseksamen. Det var kvinnelige prester man var imot. Dette hadde MF ved lærerrådet gjort klart i høringsuttalelser til Kirkedepartementet i 1917 og 1921 vedrørende spørsmålet om å åpne det geistlige embetet for kvinner. Begge høringer var resultat av kvinneorganisasjoners anstrengelser for å få åpnet alle statlige embeter for kvinner på linje med menn.⁴ Kvinnebevegelsen lyktes. I 1938 vedtok Stortinget, med Arbeiderpartiet i regjeringssposisjon, å gi kvinner adgang til alle statens embeter, det geistlige inklusive. For MFs vedkommende aktualiserte dette vedtaket spørsmålet om kvinner fortsatt kunne hospitere ved Det praktisk-teologiske seminar. Det var dette som kvalifiserte for prestegjeringen og som var forutsetningen for ordinasjon til det geistlige embete i den norske statsstyrte kirke. Ved MF skjedde det teologiske paradigmeskifte i 1972. Da vedtok lærerrådet med

-
- 1 Hun tok eksamen artium i 1894 og avbrøt medisinstudiet da hun i 1896 giftet seg med pressemannen, anarkisten og venstreradikaleren Rasmus Steinsvik (1863–1913). De tilhørte kretsen rundt Arne og Hulda Garborg. I 1902 begynte hun å studere orientalske språk (bl.a. assyrisk og gamleegyptisk) og religionshistorie. Hun fattet interesse for Rudolf Steiners ideer, ble hans personlige elev og medlem av Teosofisk samfunn i 1908. Da hun begynte ved MF, hadde hun funnet «hjem til kristendommen» (Fortegnelse 1908–1927:15; Molland 1962; Skogstad 2004).
 - 2 Steinsvik (1934:1f). Carl Johan Ecktell, cand.theol. 1887, sokneprest i Grønland menighet 1914–1924 (*Grønland kirke 100 år*;12).
 - 3 Styret 1907–1939, 30.4.1921.
 - 4 Norderval (1982:55–58).

knappst mulig flertall at det ikke var noe som hindret at kvinner kunne være prester på linje med menn. Det bidro til å åpne praktikum for kvinner. Flertallsstandpunktet innebar et farvel til klassisk luthersk embetsteologi og genererte i sin tur interne debatter om bruken av ordinerte kvinner i fakultetets undervisning.

1. MF mellom barken og veden

Spørsmålet om offentlig forkynnelse ved kvinner og kvinnelige prester hadde helt siden 1880-årene vært en kilde til konflikt mellom kvinnesakens forkjempere og kirken. Kvinnebevegelsen krevde at kvinner måtte få adgang til de statlige embeter på linje med menn. For dem dreide det seg om likestilling, og om å bekjempe et kvinnesyn man betraktet som «[...] en levning fra middelalderen».⁵ For kirken dreide det seg om Skriftens autoritet og apostoliskitet, om institusjonell integritet, selvforståelse og kirkelige frihet.

Siden 1902 hadde kvinner med universitetsutdanning skritt for skritt fått adgang til stadig flere av statens embeter. I 1916 ble Grunnloven endret slik at kvinner også kunne bli statsråder. Mange mente den logiske konsekvensen ville være å gi kvinner adgang til de embeter som ennå gjenstod, de diplomatiske, militære og geistlige. Kvinnebevegelsen var mest opptatt av det geistlige.⁶ Samme år sendte Landskvinnestemmerettsforeningen en henstilling til Kirkedepartementet om at presteembetet måtte åpnes for kvinner. I 1920 aksjonerte Norske Kvinners Nasjonalråd (NKN) og var fra da av den fremste pådriveren i spørsmålet om kvinnelige prester. Som paraplyorganisasjon for norske kvinneorganisasjoner, blant dem flere religiøse, hadde NKN opparbeidet seg status som konsultativt kvinneorgan for Regjering og Storting.⁷

Fra 1915 frem til slutten av 1990-årene har spørsmålet om kvinnelige prester vært en kilde til konflikt ved MF, i første omgang utad mot det norske samfunnet, etter hvert også innad. MF ble grunnlagt i en strid med det statlige kirkestyre om kirkens lære og den teologiske utdanning. Fakultetet hadde basis i det statskirkelig menighetslivet og den pietistiske lekmannsbevegelsen, som uttrykk for «den levende menighet» og «kirken selv». Dets støttepillere ønsket at presteutdannelsen skulle være forpliktet på Skriftens og kirkens lære. Som privat institusjon hadde MF frihet til å dyrke sitt særpreg og bestemme over sitt indre liv. Som kirkelig utdanningsinstitusjon på akademisk nivå måtte man forholde seg til academia med hensyn til lærerkrefter og undervisningsnivå, og til de statskirkelige myndigheter med hensyn til forvaltningen av Ord og sakrament i menighetene. I og med eksamensretten i 1913 (teoretikum) og 1925 (praktikum) måtte MF forholde seg til statlig lovgivning og forvaltning. Det la føringer for virksomheten. MF måtte oppfylle visse akademiske kvalifika-

5 Agerholt (1934:27).

6 Norderval (1982:55–58); Stendahl (2003:64ff).

7 NKN, stiftet 1904, nedlagt 1989. Religiøse medlemsorganisasjoner: Norske Kvinners Totalavholdsforbund (Det hvite Bånd), Lærerinnenenes Misjonsforbund (LMF) og Norges KFUK. I 1921 kunne NKN henvise til at man «[...] gjentagne gange fra kristelig interessert hold [hadde] faaet innstendige anmodninger om at opta arbeidet for at der aapnes adgang for kvinder til at kunne bli prester». Jf. Norseth (2007:429 note 132, 431 note 140).

sjonskrav og innrette seg etter relevant lovgivning når det gjaldt godkjenning av utdannelsen, likestilling og etter hvert også økonomisk støtte. MFs håndtering av kvinneprestspørsmålet utfoldes derfor i spenningen mellom institusjonell uavhengighet som et uttrykk for «den levende menighet» og «kirken selv» på den ene siden, og forholdet til staten og dens lovgivning, de politiske prosessene, den alminnelige demokratiseringsprosessen og opinionen på den andre.

Men MF ble også utfordret innenfra. Marta Steinsvik er et eksempel på det. Hun begynte ved MF med et kall til å bli prest og var allerede i 1918 en offentlig profilert forkjemper for kvinners presterjeneste. Hun oppnådde ikke å endre MFs standpunkt, men kom gjennom sin publisistiske virksomhet til å påvirke opinionen og 1930-årenes stortingsdebatter om kvinnelige prester.⁸ Få kvinnelige studenter har ført en så høy offentlig profil som Steinsvik. Men ved sitt nærvær og etter hvert aktive påvirkning har de lagt grunnlag for diskusjon og bevirket endring. Før ordinasjon ble en reell mulighet i 1961, fant mange kvinnelige teologer sin arbeidsplass i skoleverket. Noen ble også sysselsatt i de frivillige kristelige organisasjonene som stod MF nær,⁹ og som gjennom sin mangslungne virksomhet hadde vært med på å fremme forkynnelse ved kvinner.

I takt med den generelle utviklingen av utdanningssamfunnet søkte stadig flere kvinner teologistudiet ved MF.¹⁰ De hadde som oftest bakgrunn i det frivillige organisasjonsarbeidet i kirken og identifiserte seg med fakultetets teologiske profil. Allerede før andre verdenskrig fantes det kvinnelige studenter som ønsket å bli prester, blant dem var Agnes Vold (1912–1994). Etter hvert som artiumskullene ble større, og utdanningssamfunnet tok form, økte også tallet på kvinner som studerte teologi. Dette merketes så smått allerede før andre verdenskrig, men slo ut i full blomst etter 1970. Medvirkende faktorer var lovgivning og det faktum at Norge med ordinasjonen av Ingrid Bjerkås (1901–1980) i 1961 hadde fått sin første kvinnelige prest. Norges ratifisering av internasjonale lover og konvensjoner i 1950-årene og 1970- og 80-årenes likestillingsdebatter og -lovgivning satte en ny dagsorden. Meningsbrytningene i spørsmålet om kvinnelige prester var sterke, og diskusjonens bølger gikk høyt i offentlige debatter i kirke og samfunn så vel som internt ved MF, i studentmiljø og lærerkollegium.

-
- 8 I 1917 utga Steinsvik heftet *Kvendi og preste-embattet*, holdt som foredrag i 1916. Det kom i sterkt bearbeidet utgave i 1934 under tittelen *Kvinner som prester*. Det ble da sendt samtlige stortingsrepresentanter og fikk direkte innflytelse på stortingsdebattene (Stendahl 2003:117, note 96).
- 9 Norges første kvinnelige cand.theol., Valborg Lerche (1873–1931), tok embetseksamen i 1899 og arbeidet 1901–1931 i Kristiania indremisjon (Kirkens bymisjon) (Norseth (2003); *Kvinnelige studenter 1882–1932*:111–113).
- 10 I perioden 1913–1960 tok 1191 menn og 27 kvinner teologisk embetseksamen ved MF, for perioden 1960–1970 var tallene 383 menn og 15 kvinner (Boks: Styret 1970, Søknad om stats-tilskott, vedlegg).

2. MF mellom Sigurd Odland og Marta Steinsvik

En av MFs grunnleggere, professor Sigurd Odland (1857–1937), var en markant motstander av kvinnelig prestedtjeneste hele sitt liv. I 1915 gikk han så langt som å foreslå fakultetet nedlagt for på sikt å unngå kvinnelige prester.¹¹ Bakgrunnen for Odlands standpunkt var den kongelige resolusjonen av 1911. Den ga kvinner en begrenset tillatelse til å opptre i offentlige forsamlinger i kirkehuset. De kunne ikke forkynne Guds ord ved gudstjenester og aftensang, men holde foredrag «[...] til menighetens kristelige opplysning», undervise barn i søndagsskole og delta i forhandlinger under kretsmøter og generalforsamlinger når disse ble avholdt i kirkene. Dette var etter Odlands oppfatning i strid med Guds ord og den apostoliske forordning om at kvinnen ikke skulle opptre offentlig. Ordinasjonen innebar en edfestet forpliktelse til å overholde og forvalte alle forskrifter og ordninger som ble foreskrevet Den norske kirke av de statlige myndigheter, også når de stred mot Guds ord. Det skapte en lojalitetskonflikt. Som *luthersk* skrifttro teolog ville han verken selv bli prest i denne kirken eller medvirke til å utdanne prester for den. Som prestelærer garanterte han både overfor kirken og overfor studentene for den undervisningen og den læren som ble formidlet. Som et moderne menneske fulgte han sin samvittighet og sa opp sin stilling ved MF.¹² Odlands frykt var ikke grunnløs. Da Stortinget behandlet spørsmålet om kvinners adgang til de statlige embeter i 1912, hadde en meget sterk minoritet stemt for også å åpne det geistlige embete for kvinner.¹³

De øvrige lærerne ved MF hadde samme prinsipielle vurdering av resolusjonen av 1911 som Odland: Den krenket Guds ord om kvinnens stilling i menighetens liv. Likevel trakk de ikke samme konklusjon. I en artikkel i *Kristelig Ugeblad* redegjorde Edvard Sverdrup (1861–1923), lærer i kirkehistorie og formann i Indremisjonsselskapet, for deres syn. Resolusjonen var ingen *lov* som bandt prester til å foreta seg noe i strid med Skriften. Den var kun en *tillatelse* som forutsatte at individuelle søknader ble avgjort i det lokale kirketilsynet fra gang til gang. Som medlem av kirketilsynet kunne presten protestere og stemme mot. Dermed var hans samvittighetsfrihet sikret.¹⁴

Det er et gap mellom de to tilnærmingene. Lærerflertallet argumenterte pragmatisk ut fra moderne liberalistiske frihetsidealer og ideen om individuell samvittighetsfrihet. Ikke kirken som kollektiv, men presten som individ var deres fokus. Odlands utgangspunkt var kirken som institusjonelt kollektiv. Som prestelærer stod han som garantist for den undervisningen og den læren som ble meddelt studentene. Hans argumentasjon var forankret i prinsippet om Guds ord som «[...] absolutt bindende regel og rettesnor for menighetslivet og dets ordninger». For ham løste ikke individuell samvittighetsfrihet det kirkelige problem som oppstod når staten ga lover og forskrifter i strid med Guds ord. Kirkerett og ekklesiologi kunne derfor ikke skilles fra hverandre.¹⁵

11 Styret 1907–1939, 24.11.1915.

12 Holter (1983); Ellingsen (2001:55–79f). Til Odlands syn på kvinners offentlige opptreden, se Norseth (2007:203–206).

13 Agerholt (1934:26). I Odelstinget falt forslaget med 49 mot 39 stemmer, mens i Lagtinget var det presidentens dobbeltstemme som felte forslaget.

14 Sverdrup (1915); A. Seierstads sakarkiv B2–60; Schumacher (1983).

15 Styret 1907–1939, 24.11.1915; Holter (1983).

Etter henstilling fra kvinneorganisasjoner anmodet Kirkedepartementet i 1917 og 1921 biskopene og de to teologiske institusjonene om uttalelser i anledning spørsmålet om å åpne de geistlige embeter for kvinner.¹⁶ Ved begge anledninger nedla MFs Lærerråd «en bestemt protest» mot en lov som kunne gi kvinner adgang til ansettelse i Den norske kirkes embeter. En slik lov ville stå i åpenbar strid med Guds ord og den lutherske kirkes skriftprinsipp om Skriften som eneste regel og rettesnor for kristen tro og kristent liv slik det var uttrykt i Den norske kirkes grunnlovfestede bekjennelse, den augsburgske konfesjon. Det ville sette Den norske kirke i en «eiendommelig særstilling», både historisk og i forhold til andre evangelisk-lutherske kirker og andre kirkesamfunn. Kravet var heller ikke fremmet fra kirkelig hold. Derfor appellerte man til kirkestyret om ikke å sette presters og lekfolks samvittighet i klemme ved å innføre en lov mot kirkens vilje, mot dens bekjennelse og mot dens oppfatning fra begynnelsen av.

Lærerrådet forfektet klassisk luthersk embetsteologi: Det kirkelige embete er historisk gitt med Kristi innstiftelse av apostolatet og apostelens forkynner- og læreoppdrag slik det er bevitnet i Skriften. Den eldste kristne menighet hadde da heller ikke funnet det passende å benytte kvinner som lærere eller forstandere i menighetene. Paulus påberopte seg *felleskirkelig* skikk og bruk, han henviste til en historisk gitt praksis. Taleforbudet (1 Kor 14,33b–36; 1 Tim 2,12) kunne derfor ikke reduseres til en privatmening av Paulus vedrørende et rent praktisk spørsmål. Da ville man også rokke ved hans autoritet med hensyn til læren i andre spørsmål. Paulus begrunnet taleforbudet prinsipielt, ut fra kvinnens stilling i Guds skaperordning og menneskeslektens liv. Til tross for den prinsipielle likestillingen mellom mann og kvinne overfor Gud i Kristus, var underordning pålagt kvinnen som en følge av syndefallet (1 Mos 3). Det fantes et gudvillet mønster for sosialt liv og interaksjonen mellom kjønnene som også gjaldt i menigheten. Når reformens forkjempere henviste til at kvinner i henhold til 1 Kor 11 profeterte, var dette ikke noe skriftbevis for at man i den eldste menighet benyttet kvinner som «ordets regelmæssige tjenere». Guds ord anviste kristne kvinner andre tjenester i menigheten.

Marta Steinsvik representerte en helt annen tilnærming. I foredraget *Kvendi og presteembattet*, som hun holdt ved Landskvinnestemmerettsforeningens årsmøte i 1916, og som ble publisert året etter, finnes det ikke spor av embetsteologi. Hennes bibeltolkning har mye til felles med den som kristne kvinnesakskvinner og ikke minst KFUK stod for.¹⁷ Som dem var Marta Steinsvik forskjellsfeminist og påvirket av 1890-årenes ekspressive, nyromantiske vending med dens vektlegging av kjønnskomplementaritet og kvinners egenart som grunnlag for sidestilling i hjem, skole, kirke og samfunn.¹⁸ Men når hun ønsket å bli prest, var det for henne ikke *bare* et spørsmål om kvinnesak. Skulle presteembetet åpnes for kvinner, måtte det være bibelsk fundert. Foredraget vitner om at hun har studert orientalske språk og religionshistorie. Det er grunnleggende preget av teosofiens gnostiske dualisme med en dertil hørende opphøyelse av kvinnen som åndsvesen på bekostning av mannens materielle og jordvendte innstilling. Kvinnen utfylte mannens verdiunivers. Foredraget har en spirituali-

16 I 1921 henviste man til uttalelsen fra 1917, gjengitt i LK 11/1925:244–247. Fremstillingen i dette og følgende avsnitt bygger på disse.

17 Norseth (2007:403–422, 430–437).

18 Slagstad (1998:418–422).

serende og samfunnsutopistisk tendens. Det er preget av liberalteologisk bibelkritikk og venstreliberalistisk, dels lavkirkelig systemkritikk av embetskirken. De apostoliske menighetsforsamlinger var ikke «ritual-gudstjenester», men allmannamøter og fellesskap, der profetgaven var den høyeste av alle nådegaver.¹⁹ Denne gaven hadde også kvinner fått del i. Det vitnet både pinseunderet og Paulus om. Derfor kunne man se bort fra skaperordning, taleforbud og historisk traderte strukturer og ordninger. Å åpne presteembetet for kvinner var en reform som ville gagne kirken og var i pakt med «kristendommens ånd og vesen».²⁰

3. Geistlige tilhengere av kvinnelige prester

Blant teologer fantes det dem som i likhet med sokneprest Ecktell var tilhengere av kvinnelige prester. De fleste av dem var ikke ivrige som kvinnesakskvinnene. Dette skyldtes deres ekklesiologi, som gjorde det vanskelig å betrakte det kirkelige embete på linje med et statlig. Etter sin natur var presteembetet en tjeneste for Gud i menigheten. Retten til å kalle mennesker til denne tjenesten, lå derfor i menigheten. Og en slik tjeneste var det heller ikke mulig å få del i utenom biskopene, som forvaltet kirkens ordinasjon.²¹

I 1922, samme år som Marta Steinsvik sluttet ved MF, holdt professor ved Universitetets teologiske fakultet, Simon Michelet (1863–1942), et foredrag i Kristiania kvinneråd. Bakteppet var prestenøden, som han mente var både overdrevet og underdrevet. Som liberal teolog var han verken bundet til dogma eller ordninger. Han fant da heller ikke noe i Skriften som talte mot kvinnelige prester. Egentlig var han for kvinnelige prester, men han reserverte seg av «biologiske og sosiale» årsaker, det vil si på grunnlag av kjønnsforskjell. Der kvinnesakskvinner brukte forskjell som argument for, gjorde Michelet det motsatte. I stedet for å åpne presteembetet for kvinner ville han innføre en særskilt kvinnelig tjeneste i menigheten, der de kvinnelige egenskaper kunne komme til sin rett og supplere presten på de feltene han ikke strakk til på, dels på grunn av sitt kjønn, dels på grunn av tidspresset og prestegjerningens egenart.²² Det var en tenkning som også kvinneprestmotstandere kunne gå med på. Det er mange likheter mellom Michelets konkretiseringer av en kvinnelig menighetstjeneste og de forslagene som i 1937 ble lagt frem av et utvalg oppnevnt av Bispemøtet.²³ Forslaget om en særskilt menighetstjeneste for kvinner ble aldri realisert. En slik reform oppfylte ikke kravet om lik adgang for menn og kvinner til alle statlige embeter. Den svarte heller ikke til den likestillingsideologien som ble dominerende utover i etterkrigstiden. For Michelet som liberal teolog var det naturlig å anlegge et utviklingsperspektiv på spørsmålet. I fremtiden kunne han se for seg kvinnelige prester. Det kunne ikke motstanderne. For dem var forslaget om en særskilt kvinnelig menighetstjeneste det reelle alternativet til prestedtjeneste, og det gjenfinnes blant annet i MFs interne debatter på 1950- og 1970-tallet.

19 Jf. Norseth (2007:343–346). Steinsvik var oppvokst på steder preget av den radikale lekmannsbevegelsen.

20 Steinsvik (1917).

21 Norderval (1982:63).

22 Michelet (1922).

23 Norderval (1982:74–77).

4. Gjertrud J. Byre, Agnes Vold og stortingsvedtaket av 1938

Den nevnte prestenøden var bakgrunnen for at Norske Kvinners Nasjonalråd reiste kvinneprestsaken i årene rundt 1920. Men tilstrømmingen av kvinner til teologistudiet var ikke stor. I 1929 hadde bare tre kvinner avlagt teologisk embetseksamen, to ved Universitetet og én ved MF.²⁴ Men artiumskullene var i ferd med å bli større, og antall kvinner ved MF økte.²⁵ I 1930 søkte cand.theol. Gertrud J. Byre (1894–1971) om adgang til å underkaste seg eksamen i de praktisk-teologiske fagene som ikke direkte berørte prestegjeringen. Hun hadde vært lærer og tenkte seg en undervisningsstilling i de høyere skoleslag.²⁶ Lærerrådet imøtekom hennes ønske uten motforestillinger og ga henne tillatelse til å følge alle forelesninger og delta i alle øvelser med unntak av de liturgiske og homiletiske. Hun fikk lov til å avlegge prøve i alle fag med unntak av dimisspreken og få en bevitnelse på utfallet av dem.²⁷

Striden om kvinners adgang til alle statlige embeter i 1930-årene kulminerte i juni 1938, da Stortinget gjorde følgende vedtak: «Kvinner kan under de samme betingelser som menn ansettes i statens embeder. Ved besettelse av kirkelige embeder bør dog kvinner ikke ansettes som prester hvor menighetene av prinsipielle grunner uttaler sig mot det.»²⁸ Tillegget vedrørende kirkelige embeter, kalt Lex Mowinckel, var en konsesjon til det kirkelige flertallet, som mente seg overkjørt av staten i et kirkelig anliggende. Proposisjonen var fremmet uten at kirkelige organer var konsultert.²⁹ Tilleggets forslagsstiller var stortingsrepresentant Johan L. Mowinckel (1870–1943) fra Venstre, Bergen. Han var ikke medlem av Den norske kirke og fant det vanskelig å foreskrive kirken noe som gikk på tvers av dens egne ønsker.³⁰ Tillegget var en modifisering av loven i klassisk liberalistisk ånd, med vekt på at statsstyret ikke måtte krenke samvittighetene, og det var i slekt med lærerflertallets argumentasjon vis-à-vis Odland i 1915.

- 24 Den første kvinne som ble uteksaminert fra MF, var Tora Helgen (f. 1904), g. Helland, cand.theol. fra MF i 1929. Hun var ansatt i KFUK før hun ble lektor i den høyere skole (MF-studenter 1908–1971).
- 25 Følgende begynte, men sluttet ved MF i løpet av 1920-årene: Kari Steinsvik (f. 1901), datter av M. Steinsvik, innm. 1921, sluttet 1922 i solidaritet med moren; Marie Bjønnes-Jacobsen (f. 1908), gift med Johs. Smemo, innm. 1927; Agnes Helene Svendsen (1902–1927), innm. 1925. Kvinner som tok embetseksamen i 1930-årene: Gjertrud Johanne Byre, (f. 1894), cand.theol. 1930; Sigrid Aalborg, (f. 1908), innm. 1926, cand.theol. u.å; Violet Gundersen, (f. 1909), cand.theol. 1935; Inga Marie Halsen, (f. 1910), cand.theol. 1936; Agnes Vold, (f. 1912), cand.theol. 1936; Anna-Solveig Leland, (f. 1914), cand.theol. 1938 (MF-studenter 1908–1971).
- 26 Fra 1933 lektor ved Stord Lærarskule.
- 27 LR 1908–1947, 15.12.1930, sak 6.
- 28 *Odelstingstidende* 1938, sitert etter Stendahl (2003:108). Til prosessen, se Stendahl (2003:100–109). Stortinget behandlet spørsmålet om å åpne det geistlige embete for kvinner i 1934, under en venstreregjering, i 1936 og 1938, under arbeiderpartistyre. Stendahl (2003:2).
- 29 Stendahl (2003:101, 108). Man forholdt seg til en høring fra 1926, da bare 43 av 1000 menighetsråd uttalte seg til fordel for kvinnelige prester. 200 menighetsråd var delt i spørsmålet, resten var mot. Bare biskop Jens Gleditsch i Nidaros kunne tenke seg kvinner i prestedtjeneste, men da i institusjonsstillinger.
- 30 Norderval (1982:69).

Den nye loven fikk umiddelbare konsekvenser for fakultetet. Cand.theol. Agnes Vold, niese av MFs professor K. Vold (1875–1948), hadde tatt praktikum på samme vilkår som Gertrud J. Byre og Violet Gundersen (f. 1909). I september 1938 søkte hun styret om å få supplere sitt praktikumsstudium med eksamen i preken og få praktikumsvitnesbyrd «på like linje med» de mannlige kandidatene. Hun ønsket å bli prest.³¹ Søknaden ble avslått med en begrunnelse Lærerrådet, MFs styre og styret for Det praktisk-teologiske seminar stod sammen om:

«Fordi vi i vårt praktikumsvitnesbyrd anbefaler vedkommende til prestedtjeneste i den norske kirke, kan vi ikke anbefale søknaden innvilget, da det å åpne adgang for kvinner til prestedtjeneste ikke alene strider mot hele vår kirkes tradisjon og orden, men etter vår overbevisning også mot Den hellige skrift, hvortil vi også i dette punkt kjenner oss bundet i vår samvittighet.»³²

Det var de statlige myndigheter, ikke privatinstitusjonen MF, som hadde forandret standpunkt og nå avvek fra den evangelisk-lutherske bekjennelse og felleskirkelige tradisjon. MFs standpunkt lå fast: Man var mot kvinnelige prester.

MFs avslag vakte offentlig oppmerksomhet. NKN reagerte og ba i et brev Kirkedepartementet vurdere om det var i strid med loven om MFs eksamensrett av 1913 (menighetsfakultetsloven). I henhold til den var MF forpliktet til å følge Universitetets ordning for den teologiske embetseksamen såfremt ikke spesielle forhold eller særskilt reglement for MF tilsa noe annet. Ved Universitetet hadde kvinnelige studenter full adgang til å avlegge praktisk-teologisk eksamen. NKN tolket det da slik at MF ikke kunne nekte kvinner å avlegge tilsvarende eksamen hos seg og henstilte til departementet å sikre at MFs virksomhet og ordning «[...] *til enhver tid* drives i overensstemmelse med statsmyndighetenes krav til og interesse i den virksomhet det her gjelder».³³ Brevet fra NKN var en sterk appell fra en sivil organisasjon til myndighetene om å sette makt bak kravene. I en tid da autoritære regimer satte sitt preg på Europa og Arbeiderpartiet med en radikal og antikirkelig fortid nettopp var kommet til makten, var man på vakt overfor denne type argumentasjon.

MF svarte departementet ved å henvise til at institusjonens avgjørelse var i overensstemmelse med Menighetsfakultetets grunnregler av 1907 slik disse hadde vært forstått, praktisert og godkjent av statsmakten «i en menneskealder». Det MF var forpliktet på, var å følge Universitetets formelle regler og ordninger ved gjennomføringen av den teologiske embetseksa-

31 LR 1908–1947, 15.1.1937, 19.9.1938. I 1950 ble Agnes Vold ansatt av Oslo indremisjon (Kirkens bymisjon), som sjelesørger ved Ullevål sykehus. I hht. til kgl.res. av 28.1.1949 om lek menighetstjeneste ved menn og kvinner ble hun, som første kvinnelige teolog, vigslert til tjeneste av sykehusets hovedprest, Chr. Grønvold-Hansen. Oslo biskop, Eivind Berggrav, var til stede. Etter vigslingen overrakte han henne kallsbrevet (Norderval 1982:82; Høeg 2005).

32 LR 1908–1947, 19.9.1938; Brev fra LR v. Karl Vold til MFs styre, 20.9.1938; Brev fra form. M. Bjønnes-Jacobsen til frk. cand.theol. A. Vold, 27.9.1938. Boks: Styret, arkiv 1934–1943, legg 1938.

33 Brev fra Norske Kvinners Nasjonalråd ved Sigrud Stray (formann, advokat) og Signe Swensson (sekretær, lege), 7.10.1938. Boks: Styret, arkiv 1934–1943, legg 1938. Stray var gift med stortingsrepresentant Christian Stray, Venstre, som mente saken var et kirkelig anliggende. Swensson, stortingsrepresentant for Høyre fra 1931, var en markant deltaker i stortingsdebatten om kvinner adgang til det geistlige embete (Stendahl 2003: 205–223).

menen. Spørsmålet om kvinners adgang til prestedtjenesten lå utenfor lovens bestemmelser om eksamensordning. Men loven av 1913 ga MF en juridisk rett til å reservere seg under «særlige forhold». Det forelå i den aktuelle situasjon. Kvinnelig prestedtjeneste var en forføyning i strid med Guds ord og kirkens evangelisk-lutherske bekjennelse, grunnlaget for MFs virksomhet etter grunnreglens § 1. Man var ikke bare i overensstemmelse med menighetsfakultetsloven, men også med loven av 1938 om kvinners adgang til de kirkelige embeter. Den knesatte prinsippet om samvittighetsfrihet (*Lex Mowinckel*), som ikke bare menighetene, men også MF burde kunne påberope seg. At saken skulle være av prinsipiell interesse for NKN, hadde man liten forståelse for all den tid kvinnelige studenter hadde full adgang til å avlegge praktisk-teologisk eksamen ved Universitetet.³⁴

5. En intern debatt

Søknaden fra Agnes Vold utløste en intern debatt om kvinners adgang til å studere ved MF.³⁵ Lærerrådet var delt i synet på hvilke praktiske konsekvenser man skulle trekke av stortingsvedtaket. Grunnreglens § 3 hadde man uten videre tolket kjønnsinkluderende.³⁶ MF utdannet ikke bare prester, men også lærere for de høyere skoleslag. At kvinner ønsket en teologisk utdanning med tanke på stillinger i skoleverket, hadde Lærerrådet ansett «[...] både for rett og ønskelig». Men ved loven om kvinners adgang til prestedtjenesten hadde Stortinget endret premissene for MFs virke. Ved å la kvinner ta embetseksamen ville MF medvirke til føre kvinner inn i prestedtjeneste. Derfor var det ifølge Lærerrådets flertall, professorene Vold og O. Hallesby (1879–1961) samt dosent A. Seierstad (1890–1975), ikke tilstrekkelig å nekte kvinner adgang til praktisk-teologisk eksamen. MF skulle være et vern om troskapen mot Guds ord og var forpliktet ikke bare til å *lære*, men også *handle* rett. Følgelig måtte man lukke det teologiske studiet for kvinner og endre grunnreglene i samsvar med en slik praksis. MF var primært en presteskole, selv om man også ga troende lærere en «vitenskapelig utdanning». De tre fryktet ikke for at MF umiddelbart ville miste eksamensretten, men innså at den tid kunne komme da staten krevde ensretting. Derfor måtte MF stille seg i spissen i kampen mot statens overgrep, «[...] og i tilfelle ofre sin eksistens i troskap mot Guds ord».³⁷ Utsagnet reflekterer at de hadde den autoritære stat i kommunistiske og nazistiske gevanter tett inn på livet og så for seg spøkelset av den sosialistiske staten.³⁸

Mindretallet, professorene D. A. Frøvig (1870–1954) og O. Moe (1876–1963), hevdet at loven som åpnet for kvinnelige prestedtjeneste, ikke kunne rettferdiggjøre et totalt brudd med tidligere praksis. MF var ikke bare en presteskole, men dyktiggjorde også til yrker i sko-

34 Brev fra styrets form. Bjønnes-Jacobsen til Det kgl. kirke- og undervisningsdepartement, 7.3.1939. Boks: Styret, arkiv 1934–1943, legg 1939.

35 LR 1908–1947, 31.10.1938, 14.–15.12.1938, 6.2.1939.

36 § 3: «Fakultetet gir fri utdanning for studenter som vil studere teologi. Til forelesningene er det fri adgang for alle.» (Grunnregler for Det teologiske Menighetsfakultet i Oslo, vedtatt 1907).

37 Styret 1908–1939, 17.1.1939, 2.3.1939; LR 1908–1947, 6.2.1939; Brev fra LR ved Olaf Moe til MFs styre, 17.2.1939. Boks: Styret, arkiv 1934–1943, legg 1939.

38 FS 1908–1948, 5.6.1940.

leverket. At MF da risikerte å utdanne kvinnelige kandidater som ønsket å bli prester, kunne ikke institusjonen ta ansvaret for så lenge man var klar på at det var skriftstridig.³⁹ For å understreke det siste momentet, stemte Frøvig imot å la kvinner få ta praktisk-teologisk eksamen i enkelte fag, slik man hittil hadde gjort. Moe, derimot, mente at MF burde opprettholde sin eksisterende praksis, men understreke at det gjaldt eksamen i fag som kunne være av betydning for en særskilt kvinnelig tjeneste i kirken, ikke om en eksamen som bare trengte et supplement.⁴⁰ Av samme mening som Moe var rektor ved Det praktisk-teologiske seminar, Johannes Smemo (1898–1973) samt fakultetets styre.⁴¹

Saken angikk grunnreglene og ble forelagt forstanderskapsmøtet i 1939. Styrets forslag om at kvinner fortsatt skulle ha adgang til teoretikum, ble vedtatt med 11 mot 1 stemmer. Vekkelsens døtre skulle ikke henvises til Universitetet. Man ville heller ikke øke misstemningen blant fakultets venner eller gi motstandere nye argumenter. Dette tyder på at kvinnelige forkynnere var i ferd med å få alminnelig aksept i konservative lekmannskretser. Spørsmålet om kvinners adgang til praktikum var vanskeligere. Vold, Hallesby og Seierstad hadde gått med på å slippe kvinner til ved teoretikum, men satte en definitiv grense ved praktikum, i likhet med Frøvig. Forstanderskapets flertall støttet egentlig styrets forslag om å la kvinner etter søknad ta eksamen i enkelte fag ved praktikum, men lærerrådet var fakultetets øverste sakkyndige organ i lærespørsmål, og man ønsket ikke fullstendig å overkjøre lærerrådets flertall. Man tok heller ikke sjansen på at et symbol som Hallesby kunne komme til å forlate fakultetet slik Odland hadde gjort. Derfor tok man ingen avgjørelse i 1939, men vedtok avgjørelsen utsatt, gang på gang og sist i 1942. I mellomtiden ga man praktikumsstyret myndighet til å ta stilling til eventuelle søknader.⁴² I 1941 søkte cand.theol. Elna Olene Kvellestad (1911–1996) om å få hospitere i sjelesorgtimene, fordi hun skulle begynne som lærer ved Indremisjonsselskapets bibelskole.⁴³ Fordi forstanderskapet ikke hadde tatt noen beslutning i saken, vedtok praktikumsstyret, mot 3 stemmer, ikke å ta stilling til søknaden.⁴⁴

6. Reprise på nye premisser

I etterkrigstiden ble spørsmålet om kvinners adgang til praktikum på nytt et tema. Statsmakten arbeidet med å avskaffe Lex Mowinkel ut fra et likestillingssynspunkt. Norge ville underskrive og ratifisere FN-konvensjonen om kvinnens politiske rettigheter. I 1955 ble saken sendt til høring hos biskopene og de to teologiske fakultetene. Verken MF eller Universitetets teologiske fakultet ønsket at særbestemmelsen skulle bortfalle.⁴⁵ Studentdemo-

39 Frøvig (1933). Han avviste kvinnelige prestedtjeneste.

40 Brev fra LR ved O. Moe til MFs styre, 17.2.1939. Boks: Styret, arkiv 1934–1943, legg 1939.

41 FS 1908–1948, 13.1.1939.

42 FS 1908–1948, 5.6.1939, 25.4.1940, 5.6.1940, 9.4.1942. Med 11 mot 5 stemmer overlot man i 1939 til styret for Det praktisk-teologiske seminar å avgjøre søknader fra kvinner.

43 Lærer ved Indremisjonsselskapets bibelskole i Staffeldtsgate fra 1941 til 1976. Fordi skolen var stengt i krigsårene, reiste Kvellestad som forkynner og yngresarbeider på landsbasis (FoFR, 33/1996:12–13).

44 Praktikum 1939–1973, 19.9.1941.

kratiet var nå etablert.⁴⁶ I 1955 ba MFs studenter samlet til allmannamøtet styret for Det praktisk-teologiske seminar ved MF om å gi kvinner adgang til seminaret «[...] under forutsetning av at det markeres at utdannelsen ikke er presteutdanning».⁴⁷

Samme år la Carl Fr. Wisløff (1908–2004), praktikumsrektor fra 1947, frem en betenkning for praktikumsstyret.⁴⁸ Under henvisning blant annet til allmannamøtet mente han tiden nå var inne til å fatte en avgjørelse vedrørende kvinnelige kandidaters adgang til praktikum. Ståstedet var like klart som før: MF ville ikke medvirke til å åpne prestedtjenesten for kvinner. Men Wisløff betraktet spørsmålet fra en positiv synsvinkel: MF burde gjøre sitt til at kvinnelige teologiske kandidater fikk en utdanning som gjorde dem best mulig skikket til å utføre sin tjeneste i kirken. Han var for en særskilt kvinnelig tjeneste i menigheten. I klassisk lavkirkelig ånd gikk Wisløff opp et skille mellom det kirkelige embete og de mange andre tjenester *nådegavene* utrustet for. I henhold til de lutherske bekjennelsesskrifter var det kirkelige læreembete ett og hadde «etter guddommelig rett» bare én fullmakt: å forvalte Ordets og sakramentene. «Etter menneskelig rett» kunne det innstiftes forskjellige grader av det kirkelige embete (biskop, prest, hjelpeprest), alle med samme fullmakt: Ordets og sakramentenes. Læreembetet var ett, men utenfor dette fantes det mange tjenester, som Den hellige ånd utrustet for gjennom nådegavene. På dette grunnlaget avviste han det funksjonalistiske embetssynet som var i ferd med å bre seg. Verken diakonens, diakonissens, kirketjenerens eller menighetsrådsmedlemmers tjeneste fungerte innenfor Ordets og sakramentets embete eller kunne gjenfinnes i det. En slik oppfatning av embetet måtte nødvendigvis skape uklarheter i forhold til kvinners tjeneste i menigheten. Ifølge NT (1 Tim 2,12) tillå det kirkelige læreembete menn. Kvinners tjeneste i menigheten var derfor ikke identisk med prestedtjenesten eller en del av den, men en helt annen enn «Ordets og sakramentenes tjeneste i egentlig mening». Hvordan en særskilt kvinnelig tjeneste skulle utformes, tok Wisløff ikke stilling til. Men betenkningen viser at han hadde i mente en form for kirkeliggjøring av den kvinnelige lekmannsinnsatsen slik den allerede var utmyntet av og i de frivillige kristelige organisasjonene. Dette trekket er tydelig også i komitéutredningene fra 1937 om «en særskilt kvinnelig tjeneste» i kirken. I 1955 hadde bispemøtet satt i gang et nytt utredningsarbeid om denne saken.⁴⁹ At det skulle løpe ut i sanden, kunne ikke Wisløff vite. Det han visste, var at man i troskap mot Skriften måtte finne et alternativ til kvinnelige prester.

45 Norderval (1982:97f). Begge gikk mot endringen av hensyn til kirkens selvbestemmelsesrett. TF inntok ellers samme grunnholdning som professor S. Michelet.

46 Studentsamskipnaden i Oslo ble stiftet ved lov i 1939. Den kom i gang etter okkupasjonen og førte til utviklingen av studentdemokratiet.

47 *Betenkning om kvinnelige teologiske kandidaters adgang til MFs praktisk-teologiske seminar*. Av rektor Carl Fr. Wisløff, 1.6.1955:1. FS 1976, vedlegg.

48 Fremstillingen i de to neste avsnittene bygger på *Betenkning om kvinnelige teologiske kandidaters adgang til MFs praktisk-teologiske seminar*. Av rektor Carl Fr. Wisløff, 1.6.1955. FS 1976, vedlegg.

49 Norderval (1982:72–95). I mellomtiden var det vedtatt en ordning for en lek, frivillig menighetstjeneste ved både menn og kvinner. Ved kgl.res. av 28.1.1949 kunne biskopen innvie dem etter et fast ritual, fastsette tjenestens art og omfang i en særlig fullmakt og etter forslag fra menighetsrådet bemyndige dem til å forrette soknebud og forvalte nattverden innenfor menighetens grenser.

Ifølge Wisløff ville kvinnelige kandidater ha nytte av å følge undervisningen ved praktikum med tanke på en tjeneste som var både «ønskelig og nødvendig». Ordningen han foreslo, var til forveksling lik 1930-årenes og i pakt med en kjønnskompulerende tenkning: For å markere sin prinsipielle stilling burde ikke MF la kvinner delta i prekenøvelser, liturgiske øvelser eller øvelser i kirkesang og messe. I stedet burde de få timer i diakonale fag. Ellers kunne de følge alle forelesninger og avlegge eksamener på samme vilkår som menn, med unntak av dimisspreken. Den kvinnelige tjenesten var ikke en forkynnensens tjeneste, men hadde, slik Wisløffs indirekte tegnet den, en karitativ og pedagogisk profil.

Den 31. mai 1955 ga styret for Det praktisk-teologiske seminar ved MF enstemmig sin tilslutning til Wisløffs forslag og sendte det videre til forstandskapet. Man håpet ordningen kunne tre i kraft samme høst.⁵⁰ En gjennomgang av forstandskapetets protokoller fra 1955 til 1972 viser imidlertid at saken ikke har vært behandlet der. Etter alt å dømme stoppet det hele opp på grunn av striden omkring opphevelsen av Lex Mowinckel.

7. Statsmakten viser muskler

Da Norge underskrev Menneskerettighetserklæringen i 1956, opphevet Stortinget Lex Mowinckel. Menighetene kunne ikke lenger med loven i hånd reservere seg mot kvinnelige prester. Nå stod og falt det med biskopene, som forvaltet ordinasjonen og ga kallasbrev). Scenariet minner om det fra 1938. Som da var det likestillingshensynet som tvang saken frem. Bakgrunnen denne gangen var Norges ratifisering av internasjonale konvensjoner og avtaler. Som da var den kirkelige motstanden stor, men nå var bispekollegiet delt. To av sju biskoper ønsket å la Lex Mowinckel gå ut. Den ene av dem, biskop Kristian Schjelderup (1894–1980), Hamar, uttalte seg til fordel for likestilling i kirken. Det paulinske lære- og taleforbudet hadde kirken etter hans mening for lengst brutt med. Det som telte for ham, var den subjektive kallsbevissthet, ikke Skrift og tradisjon.⁵¹

Som i 1938 måtte MF forsvare sin praksis med ikke å gi kvinner adgang til å avlegge full praktisk-teologisk eksamen. I proposisjons form hevdet statsmakten at MFs praksis ikke syntes «[...] å ha heimel i gjeldende bestemmelser».⁵² Etter MFs skjønn var dette en ny lovforklning, som man måtte reagere på. Sakens kjerne var: Innebar den *retten* MF hadde fått til å utdanne prester, også en tilsvarende *plikt* til å utdanne *alle* akademiske borgere som meldte seg til enten det teoretiske eller det praktisk-teologiske studium? I så fall hadde statsmakten innført en ny rettsordning, i strid med de historiske forutsetningene som eksamensretten var gitt under. MF var en fri institusjon. Dette hadde statsmakten for lengst anerkjent ved å godkjenne grunnreglene. Derfor var fakultetet bare i *visse* saker bundet av norsk lov og kongelig resolusjon. Vilkåret for eksamensretten i 1913 og 1925 var ikke «politisk korrekte» meninger, men at MFs presteutdanning skulle ligge på samme vitenskapelige nivå som ved Universitetet i Oslo.⁵³

50 Praktikum 1939–1973, 31.5.1955.

51 Norderval (1982:98f, 107). Den andre var biskop A. Wiig, Nord-Hålogaland.

52 Sitert etter A. Seierstad, Ad Ot.prp. nr. 12 (1956) 9.5.1956. A. Seierstads sakarkiv, B2–60.

53 A. Seierstad, Ad Ot.prp. nr. 12 (1956) 9.5.1956. A. Seierstads sakarkiv, B2–60.

MF innhentet sakkyndige uttalelser, blant annet fra juristen Johs. Andenæs (1912–2003).⁵⁴ Han støttet fakultetets lovtolkning.

«Mitt umiddelbare inntrykk er imidlertid at Menighetsfakultetet må ha rett når det på grunnlag av den faktiske situasjon ved Menighetsfakultetets tilblivelse og godkjenning, hevder at det bare har fått *rett* til å utdanne prester, men ikke noen tilsvarende *plikt* til å utdanne enhver akademisk borger som melder seg til studiet. På samme måte som MF ikke tar opp dissenterne, må det derfor etter min mening også kunne nekte å føre kvinnelige kandidater frem til praktisk-teologisk eksamen og dermed til presterjeneste.»⁵⁵

I 1959 fulgte noe nær en reprise. Trykket fra statsmakten økte. Denne gangen *tilrådte* departementet MF å forandre en praksis man visste institusjonen motsatte seg under henvisning til historien og samvittighetsfriheten. Foranledningen var et foredrag Agnes Vold holdt under landsmøtet for NKN i 1959. Her kritiserte hun MF for en praksis som avskar kvinnelige teologer fra å få den hovedkarakteren de trengte for å bli prester. NKN henvendte seg til Kirke- og undervisningsdepartementet, som utba seg en redegjørelse fra begge de teologiske fakultetene. Ifølge departementet ga gjeldende bestemmelser om praktisk-teologisk eksamen ikke hjemmel for å innskrenke kvinnelige teologers adgang til å avlegge praktisk-teologisk eksamen. MF redegjorde for sin praksis og forsvarte den etter kjente linjer.⁵⁶ Det ble likevel mer enn en episode. Ved kgl.res. av 29. april 1960 godkjente departementet Gjertrud Byres, Violet Gundersens og Agnes Volds eksamener fra MFs praktisk-teologiske seminar som fullverdig presteeksamen. MF ble orientert i et skriv, der departementet samtidig tilrådet en endring av eksisterende praksis. Under de foreliggende forhold besluttet man at man ikke ville gi kvinner anledning til å følge undervisning ved Det praktisk-teologiske seminar.⁵⁷ I 1966 fikk likevel cand.theol. Berit Wenaas (1940–) hospitere i fagene homiletikk, kateketikk, pedagogikk og psykiatri. I søknaden presiserte hun at hun ikke hadde til hensikt å ta eksamen.⁵⁸

54 Styret 1939–1960, 19.4.1956, 9.5.1956.

55 Brev til prof. A. Seierstad fra Johs. Andenæs, 12.5.1956. A. Seierstads sakarkiv, B2–60. Fordi han ikke hadde hatt anledning til å undersøke lovforarbeidet, ba han om at uttalelsen bare måtte benyttes internt. Samtidig gjorde han det klart at han ved sin tolkning ikke hadde gitt noen tilslutning til MFs standpunkt i spørsmålet. Jf. Professor Knut Robberstad, MFs faste juridiske sakkyndige, P.M. *Um presteutdanning for kvinner på Menighetsfakultetet* 26.4.1956. A. Seierstads sakarkiv, B2–60; Praktikum 1939–1973, 31.5.1956.

56 Avskrift av brev fra Det Kongelige Kirke- og Undervisningsdepartementet, 22.10.1959. A. Seierstads sakarkiv, B2–60; LR 1948–1967, 12.11.1959; Praktikum 1939–1973, 27.11.1959.

57 LR 1948–1967, 12.5.1960; Praktikum 1939–1973, 30.5.1960. I 1963 ble Agnes Vold ordinert til sykehusprest ved Radiumhospitalet av biskop Schjelderup (Høeg 2005).

58 Praktikum 1939–1970, 19.3.1966. Etter henvendelse fra Det Norske Misjonsselskap fikk misjonær og lærer Tordis Sandvik (1927–), Madagaskar, i 1962 hospitere i kateketikk ved praktikum (Praktikum 1939–1970, 1.6.1962).

8. Statsstøtte til MF?

I 1960-årene kom de store artiumskullene, og MF ekspanderte på alle fronter. Frivillige gaver strakk ikke lenger til. I 1970 så man seg nødt til å søke statsstøtte for å make sitt virksomhets- og utbyggingsprogram. Fire av fem teologiske kandidater ble nå utdannet fra MF, og prestemangelen var allerede merkbar.⁵⁹ Som kirkestyre var myndighetene blitt avhengig av denne privatinstitusjonen for å få fylt opp prestestillingene. Ved å søke staten om økonomisk støtte gjorde MF seg avhengig av staten, av egen fri vilje, og la veien åpen for at myndighetene kunne stille krav til institusjonen på et annet grunnlag enn før. Bevilgningen skjedde over statsbudsjettet og måtte vedtas i Stortinget hvert år. Først med privathøgskoleloven i 1986 ble støtten hjemlet i en lov og løftet ut av stortingets årlige budsjettdebatter. I en tid da konfrontasjonene mellom kirke og kvinnebevegelsen var mange, var statsstøtte til MF kontroversielt. Likestilling var en del av den statlige styringsideologien og nedfelt i lovverket som en norm for samfunnslivet. Spørsmålet var i hvilken grad staten kunne binde MF på dette feltet.

Det ble ingen statsstøtte i 1970. MFs søknad kom for sent. Men det lå i kortene at man ville komme tilbake med en ny søknad. Mange engasjerte seg i saken. I 1971 gikk allmannamøtet av teologiske studenter ved Universitetet i Oslo ut med offentlig støtte til søknaden, av kirkelige hensyn. Ettersom MF utdannet minst 2/3 av statskirkens prester, måtte driften sikres.⁶⁰ NKN kom igjen på banen og problematiserte i et brev til MF institusjonens forhold til «[...] det generelle samfunnsmessige prinsipp om likestilling mellom menn og kvinner slik det er grunnlagt i FN's erklæring om menneskerettighetene og akseptert i vårt samfunn». NKN ønsket likestilling og hevdet at avgjørelsen om hvorvidt man ønsket kvinnelige prester eller ikke, burde ligge i de demokratiske organer, det vil si hos Stortinget, ikke hos utdanningsinstitusjonen.⁶¹ Departementet stilte på sin side krav om full likestilling av utdannings-søkende for å kunne gå inn på en årlig tilskuddsordning. Kravet omfattet både ikke-lutherske studenters adgang til å avlegge embetseksamen i teologi ved fakultetet og kvinners adgang til å ta full praktisk-teologisk eksamen.⁶² Ifølge departementet måtte man skille mellom utdannelsen og det den enkelte ville bruke den til. Statsstøtte hadde med andre ord sin pris. Den ville gjøre MF til en undervisningsinstitusjon nærmest på linje med universitetene. Fakultetets kirkelig-konfesjonelle profil ble satt under press. Individuell frihet, ikke forpliktelse på kirkelig lære, ble normen som eventuelt skulle regulere fakultetets indre liv.

59 I 1970 hadde MF 591 studenter, 407 studerte teologi, 47 tok praktisk-teologisk seminar. 137 studerte ved Institutt for kristendomskunnskap (Boks: Styret, arbeid med og søknad om statsstøtte 1969–1971, søknad om statstilskott 14.10.1970, vedlegg).

60 «Ettersom MF i dag utdanner minst 2/3 av den norske kirkes prester, syntes det uomgjengelig at dets fortsatte drift sikres.» (Brev fra Teologisk studentutvalg, Universitetet i Oslo, ved Liv Rosmer til Kirke- og Undervisningsdepartementet (KUD) v. statsråd Bjartmar Gjerde, 22.4.1971. Boks: Styret, arbeid med og søknad om statsstøtte 1969–1971. Oversendt NTB og MFs studentutvalg, motivert av MFs søknad om etterbevilgning).

61 Brev fra NKN ved formann Birgit Wiig til MF, 13.1.1971. Boks: Styret, arbeid med og søknad om statsstøtte 1969–1971.

62 St.prp. nr. 82 (1971–72):2; jf. Ingunn F. Breisteins artikkel i denne boken.

MFs styre trakk «inntil videre» praktikum ut av søknaden om statsstøtte. Man ville drøfte spørsmålet om kvinners adgang til praktikum «[...] i saklighet og frihet, på basis av institusjonens teologiske integritet og selvbestemmelsesrett».⁶³ Man ventet dessuten på en innstilling fra en komité nedsatt av Kirkedepartementet som skulle utrede en omlegging av hele den praktisk-teologiske utdanning.⁶⁴ Da MF i 1971 åpnet teologistudiet for ikke-luthera- nere, oppfylte man det ene av de to utdanningspolitiske kravene statsmakten stilte for å gi støtte.⁶⁵ Driften var sikret enn så lenge. Man kunne bruke litt mer tid på å avklare spørsmålet om kvinners adgang til praktikum. Ved allmannamøtet våren 1972 anmodet studentene MF om å ivareta sitt ansvar for å gi sine kvinnelige kandidater «en adekvat praktisk-teologisk utdanning» og åpne praktikum for kvinner. Saken ble behandlet i Fakultetsrådet, som vedtok å oversende til praktikumsstyret et forslag om å åpne praktikum for kvinner på et utdanningsmessig grunnlag. Da trengte man ikke ta stilling til «mulige læremessige aspekter ved saken».⁶⁶ Praktikumsstyret ønsket forslaget utredet, men ba samtidig lærerrådet, institu- sjonens sakkyndige organ i lærespørsmål, uttale seg om sitt teologiske syn på saken.⁶⁷ Resul- tatet ble to divergerende uttalelser og et teologisk paradigmeskifte.

9. Et paradigmeskifte

Lærerrådet var i løpet av 1960-årene blitt betraktelig utvidet. En ny generasjon inntok pro- fessoratene. De første signaler om en ny holdning til spørsmålet om kvinners adgang til prak- tikum skriver seg fra februar 1971, i forbindelse med behandlingen av brevet fra NKN. Lærerrådet avviste enhver sammenkopling av spørsmålet om statsstøtte med spørsmål av «teologisk-saklig art», det vil si av spørsmålet om kvinners adgang til praktikum. Men i sam- talens løp antydte «noen» at det måtte være mulig å gi kvinner full adgang til praktikum uten at det signaliserte et nytt syn i spørsmålet om kvinnelige prester. Dette ble motsagt av «andre», som hevdet at folk ville oppfatte det som at MF hadde skiftet syn. «Flere av de nyere medlemmer» av lærerrådet ga uttrykk for at spørsmålet om kvinnelige prester trengte en ny drøftelse ved MF. Det var ti år siden sist man hadde behandlet saken. Ingen fremmet noe

63 Brev fra KUD ved B. Gjerde til MFs styre, 13.5.1971; Notat, uformell samtale med en sentral person i Kirkedepartementet, 21.5.1971, v. S. Aalen; Notat vedr. departementet, skriv av 13. ds. v. P. Myrstad, 26.5.1971; Brev fra MFs styre til KUD, Søknad om statstilskott 1.6.1971. Boks: Styret, arbeid med og søknad om statsstøtte 1969–1971.

64 LoL 1/1973:8. Den såkalte Juvkvam-komiteen.

65 At forstanderskapet hadde sagt ja til å åpne Institutt for kristendoms-kunnskap for dissenterne, var ikke tilstrekkelig for departementet. MF ved dets eiere, det vil si forstanderskapet, måtte følgelig gjøre et nytt vedtak mht. teologistudiet (Notat, uformell samtale med en sentral person i Kirke- departementet, 21.5.1971, v. S. Aalen. Boks: Styret, arbeid med og søknad om statsstøtte 1969–1971.) Med vedtaket i 1971 fulgte forstanderskapet opp lærerrådets vedtak av 1969. Jf. Ingunn F. Breisteins artikkel i denne boken.

66 FR 1972 I, 18.4.1972. Allmøtet fant sted 14.4.72.

67 Praktikum 1939–1973, 27.9.1972. Det var en allmenn oppfatning blant studentene at MF ikke kunne klare seg uten statsstøtte (PM, eventuelt statsbidrag til MF v. Per Myrstad. Boks: Styret, arbeid med og søknad om statsstøtte 1969–1971).

forslag om at saken skulle tas opp til revisjon. Men man ble enige om at spørsmålet «[...] burde utredes internt ved en senere anledning», ikke minst på grunn av det økende antallet kvinnelige kandidater.⁶⁸ Brevet fra NKN og den samtalen det utløste, viser at saken ikke kunne drøftes uavhengig av søknaden om statsstøtte. MF var heller ikke fri til å utsette en avgjørelse vedrørende kvinners adgang til praktikum i det uendelige. I proposisjonen forutsatte departementet en revurdering av spørsmålet.⁶⁹ Det betyr ikke at de som var for ordinasjon av kvinner, inntok et nytt standpunkt på grunn av statsstøtten, uenigheten blant lærerne i kvinneprestspørsmålet var av eldre dato.⁷⁰ Men spørsmålet om statsstøtte utløste at det nye synet ble offentlig og fikk betydning for den politiske relasjonen mellom Departementet og MF. Da lærerrådet avga sin uttalelse i 1972, viste det seg at kollegiet var splittet.⁷¹ Med knappst mulig flertall – 5 mot 4 stemmer – hadde lærerrådet sagt ja til ordinasjon av kvinner og tatt et standpunkt som i sin logiske konsekvens gjorde det mulig å åpne praktikum for kvinner – og det på teologiske premisser.⁷²

Mindretallet, praktikumsrektor Erling Utne (1920–2006) og professorene Leiv Aalen (1906–1983), Sverre Aalen (1909–1980) og Carl Fr. Wisløff, holdt fast ved MFs og kirkens gamle standpunkt. Å gi kvinner adgang til presteembetet var i strid med Guds ord og kirkens bekjennelse. Wisløff tiltrådte uttalelsen «[...] i hovedsak og i konklusjon».⁷³ Flertallet på fem, professorene Olav G. Myklebust (1905–2001), Edvin Larsson (1925–), Magne Sæbø (1929–), Ivar Asheim (1927–) og dosent Andreas Aarflot (1928–), konkluderte motsatt. Å ordinere kvinner var ikke i strid med verken Skrift eller bekjennelse.

Mindretallet representerte den klassiske posisjonen og var klar over at deres syn stred «mot vår tids forestillinger». Dypest sett dreide det seg om Skriftens autoritet og kirkens bekjennelse, *Confessio Augustana* (CA), som veiledende for kirkens liv og ordning. De tolket CA historisk og var seg bevisst å stå i tradisjonen fra Luther, som ut fra 1 Kor 14,33b–38, 1 Tim 2,11–12 og NTs tale om kvinnens underordning under mannen var av det syn at kvinner ikke kunne være prester.⁷⁴ De innrømmet at CA ikke ga noe direkte svar på om kvinner burde ha adgang til «[...] å oppebære kirkens hyrde- og læreembete eller det presteembete som vår kirke ordinerer til». Spørsmålet var ikke relevant da CA ble forfattet. Selv om kirkelige ordninger i henhold til CA XV (om kirkeskikkene) var adiafora, gjaldt det ikke det

68 LR 3.2.1971.

69 St.prp. nr. 82 (1971–72):4. «Departementet har merket seg at Menighetsfakultetet vil drøfte praktikums rolle innenfor rammen av studiet som helhet når det foreligger nærmere utredning om revisjon av det teologiske studium, og går ut fra at en da også vil revurdere spørsmålet om adgang for kvinnelige kandidater. Inntil videre mener departementet at en får akseptere at praktikum holdes utenfor fakultetets søknad om statstilskott.»

70 LoL 1/1973:8.

71 Yngre ansatte forsøkte å påvirke lærerrådet til å la saken ligge. Brev fra Ernst Båslund, Tore Kopperud, Kjell Olav Sannes, Oddrunn Haabesland, Bjørn Helge Sandvei og Ole Chr. Kvarme (ansatte uten sete i LR), 20.11.1972; Brev fra Torleiv Austad, Anders Jørgen Bjørndalen, Inge-mann Ellingsen, Hans Kvalbein og Martin Synnes (ansatte med sete i LR, men uten stemmerett i læresaker), til LR, 20.11. 1972; LR 22.11.1972, vedlegg.

72 Uttalelsene er gjengitt i LK 1/1973:2–11 (flertallsuttalelsen), 11–15 (mindretallsuttalelsen).

73 LK 1/1973:15.

74 LK 1/1973:12.

kirkelige hyrde- og læreembete. CA V (om det kirkelige embete) forutsatte et embete. I henhold til CA XXVIII (om kirkemakten) var dette innstiftet av Kristus og hørte derfor til kirkens «esse» (vesen), ikke dens «bene esse». Det apostoliske «taleforbud» lå på linje med det at Kristus bare kalte menn som sine apostler, skjønt han ellers på avgjørende vis brøt med den jødiske tradisjonen i synet på kvinnens stilling.⁷⁵

«Taleforbudet» gjaldt forkynnelse i den offentlige kristne menighetssamling. Det hvilte på et Herrens bud man ikke lenger kjente ordlyden av, men som var overlevert kirken gjennom apostlene som et allmennkirkelig forbud. Ordet å «tale» stod nær ordet «å lære» i betydningen «[...] å frembære for menighetene innholdet i den apostoliske tradisjon». Denne ledende myndighetsrolle var overgitt mannen. Dette begrunnet Paulus i kvinnens underordning under mannen. Underordningen var gitt i og med skapelsen og den orden som gjaldt i frelseshusholdningen, det vil si i menighet og ekteskap. I Guds øyne og for Guds åsyn stod mann og kvinne likt, men forskjellen mellom mann og kvinne var ikke opphevet i menighet og ekteskap. Gal 3,28 ga ikke grunnlag for å hevde likestilling mellom mann og kvinne. Poenget var at de til sammen utgjorde en organisk enhet, der man utfylte hverandre i innbyrdes avhengighet. «Tanken med underordning må være den at mannen har en ledende rolle og har større myndighet, og derfor bedre enn kvinnen kunne opptre på linje med den apostoliske myndighet og på Kristi vegne.» Det var dette skapelsesgitte forhold som av Jesus og hans apostler var autorisert som normerende for mannens og kvinnens roller i menighet og i ekteskap. Å foreskrive en tilsvarende fordeling i det borgerlige samfunnet så de ikke som kirkens oppgave. Her fikk to-regimentslæren betydning. Men de så det som vesentlig for en «Kristi kirke» å opprettholde en slik fordeling når det gjaldt dens embetsordning. Kvinnelige prester var følgelig ikke et spørsmål som politikere, men kirken avgjorde. Tilhengere av kvinnelige prester kunne bare komme til rette med skriftstedene ved å hevde prinsippet om underordning som tidsbetinget og uten gyldighet i kirken eller i ekteskapet i dag. Man fryktet konsekvensene av et slikt syn på Skriftens autoritet. På sikt ville det svekke Det nye testaments anvisninger og formaninger på andre punkter og føre til konsekvenser ingen ønsket. De konkluderte med et nei til kvinnelige prester, men ønsket å utrede en særskilt kvinnelig tjeneste.⁷⁶

Flertallet begynte sin utredning med å henvise til lærerrådets uttalelse av 1955 som uttrykk for fakultetets offisielle standpunkt. Den var blitt til i en historisk-politisk situasjon hvor det stod om kirkens frihet i forhold til statsmakten. Derfor hadde det juridiske og kirkepolitiske stått i forgrunnen. Det teologiske saks spørsmålet var bare blitt summarisk behandlet. At det forelå fylligere uttalelser fra før (1917, 1921), nevnes ikke. Under henvisning til den kirkelige opinion og «[...] altoverveiende tradisjon fra kirkens eldste tider» hadde man i 1955 konstatert at kirkens bekjennelsesskrifter ikke sa noe om kvinneprestspørsmålet, men at fakultetet anså det som «[...] stridende mot Den hellige Skrift at kvinner innehar presteembetet». Fordi konfliktsituasjonen fra 1955 var kommet på avstand, var tiden nå inne til å ta opp saken på et bredere grunnlag.⁷⁷

75 LK 1/1973:11, 14.

76 LK 1/1973:15.

77 LK 1/1973:3.

Innledningsvis gjorde de fem rede for sitt hermeneutiske ståsted. Et teologisk begrunnet oppfatning måtte, ifølge luthersk syn, helt se bort fra tradisjonsspørsmålet og vurdere saken «[...] ene og alene i lys av Den hellige skrift og vår kirkes bekjennelse», i et eksegetisk-dogmatisk arbeid. Man tok utgangspunkt i eksegesi for deretter å anvende den dogmatisk på bekjennelsen (CA).⁷⁸ Det hermeneutiske utgangspunktet slo umiddelbart inn i eksegesen. Man måtte ikke på uhistorisk vis lese et bestemt embetssyn inn i det nytestamentlige materialet. Der gjenfant man ikke «vårt» presteembete. I stedet ble ordet «tjeneste» brukt som en felles betegnelse på en rekke forskjellige, uklart avgrensede funksjoner i menighetene. Disse var «[...] alle redskap for den ene og samme Ånd, og de hadde alle det samme mål: kirkens 'oppbygning'». Apostolatet inntok riktignok en særstilling, men det var ingen sammenheng mellom dette og de senere tjenestene. Derfor kunne man ikke begrunne én bestemt tjeneste i apostolatet. De nytestamentlige skriftene gjorde det klart at det måtte finnes en menighetsorganisasjon «[...] med visse, nødvendige tjenester». Utformingen av dem fantes det imidlertid ikke noe fast mønster for. Det bibelske prinsippet var fleksibilitet.⁷⁹

De «[...] negative forskrifter vedrørende kvinners aktivitet i menigheten» og enkelte paulinske tekster om den indre relasjonen mellom mann og kvinne var vanskelige å tolke. Flertallets eksegetiske gjennomgang konkluderte med at begrensningen av kvinnens aktivitet i menigheten når det gjaldt hennes tale og undervisning, primært var motivert av hensynet til kirkens orden. Kvinnens underordning var da i første rekke uttrykk for en kirkelig orden som var en refleks av det sosiale mønsteret mellom mann og kvinne i det antikke samfunn. Begrensningen var nødvendig av hensyn til menighetens oppbyggelse. Henvisningen til det sømmelige, det naturlige, den allmennkirkelige skikk og kvinnens skapelsesmessige underordning under mannen måtte ses i det perspektivet. Sett i relasjon til dette, måtte spørsmålet om kvinners ordinasjon til presteembetet i dag gis en løsning som kunne forenes «[...] med kirkens aktuelle gudstjenesteliv i videste forstand» med tanke på det som tjente til dens oppbyggelse.⁸⁰ I CA XXVIII (om kirkemakten) fant flertallet et tolkningsprinsipp som innebar at det måtte gis samvittighetsfrihet overfor menneskelige tradisjoner og forskrifter. Forskrifter om menighetsordninger var derfor ikke bindende, men tidsbetinget, selv om de var fremsatt med apostolisk myndighet. Men hvordan skulle man da forholde seg til ordningsforskrifter som var begrunnet i en skaperordning? Her introduserte man begrepet «skapelsesordningsforestillingerne» for å skjelne mellom det å fastholde dem *i seg selv* og å fastholde de konkrete *følgeslutninger* av disse.⁸¹ Det ga praktisk frihet til å oppgi dem og munnet ut i et prinsipp om at NTs skaperordningsforestillinger ikke var bindende for «vår menighetsordning», men måtte overveies «[...] for hver ny historisk situasjon og avgjøres etter beste skjønn».⁸² Det hadde konsekvenser for den lutherske lære om embetet. Å utforme et prinsipielt forbud mot ordinasjon av kvinner, innebar å supplere bekjennelsesskriftene med et ledd de ikke tidligere hadde inneholdt. Den rene, lutherske lære fant man i CA V: Embetet var innstiftet «[...] for at vi skal komme til tro», ved at evangeliet ble forkynt rett, og sakramentene ble forvaltet i samsvar med Herrens innstiftelse. Ettersom dette var embetets hensikt, var det meningsløst å si at embetet ikke kunne innehas av kvinner. Lede til tro kunne også

78 LK 1/1973:3.

79 LK 1/1973:3f.

80 LK 1/1973:6.

en kvinne. Det i seg selv var nok til å utelukke et prinsipielt forbud mot en kvinnelig preste-tjeneste. Å anføre embetet som en Kristus-representasjon eller en fortsettelse av apostelembetet eller en avbildning av det skapelsesmessige forholdet mellom mann og kvinne, formet etter forbilde av forholdet mellom Kristus og menigheten, ble avfeid som en avsporing fra bekjennelsen. Dette var en bredside overfor lærerrådets mindretall. Embetets ytre form og konkrete skikkelse var likegyldig; det virket gjennom sine *funksjoner*. Det var læren og forkyndelsen som ifølge luthersk tradisjon skapte kontinuitet i kirken, ikke embetet. Det eneste form for «avbilde» man kunne tillate, var det bildet av Kristus som ble tegnet gjennom forkyndelsen.⁸³

Man konkluderte med at ordinasjon av kvinner verken var i strid med Guds ord eller kirkens lære. Å henvise til den historiske tradisjonen og den aktuelle økumeniske situasjonen hadde bare relativ, ikke avgjørende vekt. Kvinneprestspørsmålet ble her redusert til et adiaforon. Det dreide seg ikke om hva som var tillatelig, men tjenlig – det var et praktisk, ikke et prinsipielt spørsmål. Man oppfattet det heller ikke som et kirkesplittende spørsmål, det måtte gis «rimelige og riktige dimensjoner». Derfor måtte man finne løsninger som tjente evangeliets forkyndelse og ikke krenket «kjærligheten og freden i kirken». Man måtte ta hensyn til hverandre, og man måtte arbeide videre med spørsmålet om en tjenstedifferensiering som tok hensyn til «forskjellige skapelsesmessige utrusninger og de forskjellige nådegaver».⁸⁴

10. Forstanderskapet i klemme

Splittelsen i lærerrådet brakte forstanderskapet opp i en vanskelig situasjon. Ifølge grunnreglene (§§ 15 og 16) var forstanderskapet MFs høyeste myndighet med ansvar for at grunnreglene ble overholdt og arbeidet drevet i rammen av Skrift og bekjennelse (§ 1). Også lærerne var forpliktet på dette. I henhold til de samme grunnregler var lærerrådet øverste sakskyndige organ i lærespørsmål. Helt fra fakultetets begynnelse hadde lærerrådet inntatt et entydig standpunkt i spørsmålet om ordinasjon av kvinner. Begge de syn som var kommet til uttrykk i lærerrådet, ønsket å være tolkninger av Skriftens tale. Samtidig hevdet begge

81 «Skapelsesordningsforstillinger» og deres «følgeslutninger» brukes ikke som hermeneutisk utgangspunkt for tolkningen av kjønnsrelasjonen i MFs uttalelse av 1978 om lov om likestilling mellom kjønnene, som var så godt som identisk med uttalelsen av 1974 (LR 21.2.1978). Der understreket LR at «[...] de konstitusjonelle forskjeller mellom mann og kvinne – som også er forutsatt i Skrift og bekjennelse – ikke kan overses når det gjelder de to kjønnets oppgaver, særlig med henblikk på hjem og barn». Det samme gjelder: «Rådgivning i ekteskap og familiespørsmål blant de studerende ved Menighetsfakultetet» og «Hva Bibelen sier om samlivet mellom mann og kvinne» (LR 5.3.1979). «Når det derfor i tråd med dette (1 Mos 2,24 og Matt 19,4–6) eksisterer en juridisk instituert ekteskapsordning i samfunnet, som verner om det monogame ekteskap, så svarer dette til Guds ordning (2 Mos 20,14, Matt 5,27–28).»

82 Jf. O. Valen-Sendstad (1960). Til en bred historisk analyse av bl.a. CA XXVIII:65f, se Oftestad (1997).

83 LK 1/1973:9–10.

84 LK 1/1973:11.

parter at den andre partens syn var i strid med Guds ord. Situasjonen var vanskelig. Den berørte § 1 og dermed også forstanderskapets tilsynsansvar. Man stod overfor en kompetansestrid mellom institusjonens styrende organer. Forstanderskapets håndtering av saken, både i 1973 og i 1976, var forsøk på å løse denne floken.

Under sin redegjørelse til forstanderskapsmøtet i 1973 pekte formannen, biskop Dagfinn Hauge (1908–2007), på de to mulighetene man etter hans vurdering stod overfor. Man kunne ta stilling til sakens realitet og bedømme de to synene, noe som etter hans vurdering lå på siden av forstanderskapets kompetanse. Forstanderne representerte verken stat, kirke eller organisasjoner, men «kirkefolket». De var valgt personlig, på fritt grunnlag og ikke i kraft av sin stilling. På denne måten hadde grunnleggerne ment å ivareta MFs institusjonelle frihet.⁸⁵ I den konflikten man nå var kommet opp i, skulle organisasjonsstrukturen vise seg å by på atskillige utfordringer.

Den løsningen Hauge heller anbefalte, var å ta utgangspunkt i fakultetets læremessige tradisjon og vurdere det nye i forhold til det gamle. Når lærerrådet gjorde to helt forskjellige synsmåter gjeldende og 4 av 9 stod for det synet samtlige av fakultetets lærere hadde stått sammen om bare noen år tidligere, fant han det lite rimelig at den læren MF hadde stått for så langt, var moden for å endres. Forstanderskapet behøvde derfor ikke å ta stilling til realiteten, men kunne i stedet fatte et vedtak om at lærerrådets flertallsvedtak ikke måtte oppfattes som fakultetets endelig standpunkt. Løsningen kunne ifølge Hauge ikke oppfattes som mistillit til enkeltlærere. Heller ikke kunne det tolkes som noe inngrep i lærernes forsknings- eller ytringsfrihet. Samtidig ivaretok en slik uttalelse forstanderskapets frihet til å ytre seg i en sak som etter Hauges mening så avgjort lå innenfor dets mandat.⁸⁶ Det vedtaket han anbefalte, innebar at praktikumstyret ikke kunne forandre praksis og gi kvinner adgang til å ta praktisk-teologisk eksamen uten forstanderskapets samtykke. Men det stengte heller ikke for at man kunne innføre hospitantordninger.

Forstanderskapet fulgte sin formann, etter en lang og intens debatt, som blant annet avslørte sterke motsetninger og mistillit lærerne imellom.⁸⁷ Den mest aktive var formannen i lærerrådet, dekanus Ivar Asheim, som tilhørte lærerrådets flertall. Skriftlig så vel som muntlig utesket han forstanderskapets formann om hvordan hans forslag egentlig var ment. Asheim var like opptatt av kompetanseforholdet mellom lærerråd og forstanderskap som formannen, og var derfor ute etter «saklig nøytralitet» fra forstanderskapets side. Likevel hadde han ingen sans for formannens forslag til løsning, fundert som den var i tradisjon. Man kunne ikke måle den foreliggende situasjonen på det som hadde vært. I stedet burde man «[...] rette blikket mot nåtiden» og spørre hvordan man skulle innrette seg når man skulle leve med to forskjellige syn under samme tak og stå sammen i et landsomfattende arbeidsfellesskap.

Saken måtte ikke «overdimensjoneres», hevdet Asheim, og ga sin tilslutning til noe rektor Erling Utnem hadde skrevet til MFs venner i anledning praktikumsturneen våren 1973. Utnem tilhørte lærerrådets mindretall. I brosjyren hevdet han at kvinneprestesaken tilhørte de «mer perifere ting» man måtte ha råd til å være uenige om. Sviktet man MF på grunn av

85 Redegjørelse fra biskop Dagfinn Hauge (FS 1973, vedlegg).

86 Redegjørelse fra biskop Dagfinn Hauge (FS 1973, vedlegg).

87 FS 1973, protokoll.

denne saken, hadde man ikke syn for «[...] vesentlig og mindre vesentlig i troens kamp for bekjennelsen». Som evangelikal la Utne avgjørende vekt på forkynnelsen av Guds ord, omvendelse og det objektive frelsesgrunnlaget i Kristus. Kirke og embete ble i denne sammenheng underordnet, samtidig som det var viktig å fastholde Skriftens autoritet. Ved å nedgradere kvinneprestspørsmålet til noe uvesentlig svekket han i praksis mindretallets teologi. Utne forble kvinneprestmotstander, men hans argumentasjon tjente til å legitimere det løsningsforslaget Asheim avslutningsvis antydte overfor forstanderskapet: Å gjøre praktisk-teologisk utdanning for kvinner til et rent utdanningsmessig spørsmål, for på den måten å løse det fra det teologiske.⁸⁸ Dette var i tråd med det forslaget fakultetsrådet hadde fremmet for praktikumsstyret høsten 1972.

Fra Asheims side var forslaget også et forsøk på å bygge bro mellom partene. At de som var mot å åpne praktikum for kvinner, hadde vanskeligheter med å godta en slik løsning, er likevel åpenbart. Om Asheims forslag ikke var begrunnet i et ja til kvinnelige prester, trakk løsningsforslaget like fullt i den retningen.

11. En tvetydig avgjørelse

I 1975 kom saken på nytt opp i forstanderskapet, fremmet av praktikumsstyret som en sak av undervisningsmessig karakter.⁸⁹ Forstanderskapet utsatte avgjørelsen, denne gangen i påvente av likestillingsloven og dens mulige konsekvenser for MFs frihet til å avgjøre spørsmålet i samsvar med sin kirkelige egenart. Samtidig vedtok man med 17 mot 3 stemmer å inkludere praktikum i sin søknad om statsstøtte for 1976, omforent i forståelsen av at man ikke hadde tatt stilling til spørsmålet om kvinners adgang til praktikum. Vedtaket var motivert i ønsket om å verge fakultetets integritet.⁹⁰ Det man samtidig gjorde, var å utfordre statsmakten politisk og øke den offentlige oppmerksomheten om saken.

Høsten 1975 av slo praktikumsstyret en søknad fra cand.theol. Gro Steensnæs Håvåg (1948–) om å begynne på praktikum.⁹¹ Den 26. april 1976 vedtok forstanderskapet å gi kvinnelige kandidater rett til å avlegge full praktisk-teologisk eksamen, med 12 mot 9 stemmer.⁹² Forslaget var fremmet av praktikumsstyret og støttet av lærerrådet med hele 9 mot 2 stemmer.⁹³ Wisløff og Utne hadde sluttet ved MF. Akademilektor Einar Solli (1924–), som tilhørte praktikumsstyrets mindretall, hevdet at MF hadde bøyd av for politisk press.⁹⁴ Det gjorde han ikke uten grunn. Både i 1973 og i 1974 hadde det i Stortinget vært fremmet

88 Til medlemmene av MFs forstanderskap fra dekanus, prof. Ivar Asheim. Utne er her sitert etter Asheim, som hadde hentet hans uttalelser fra brosjyren *Menighetsfakultetet besøker Vestlandet og Trøndelag våren 1973*:8. (FS 1973, vedlegg).

89 Praktikum 1973–1991, 10.2.1975.

90 Saken ble vedtatt utsatt til et ekstraordinært forstanderskapsmøte juni 1975 (FS 7.4.1975, 16.6.1975).

91 Praktikum 1973–1991, 29.10.1975.

92 De første kvinnene som tok praktikum ved MF, var Inger Celius (1947–) og Helga Haugland Byfuglien (1950–).

93 FS 1976, protokoll; LR 23.2.1976. I LR stemte bare professorer, dosenter og rektor.

94 Pressemelding fra Kristelig Pressekontor, 4.5.1976; FS 1976, vedlegg.

forslag om å sløyfe bevilgningen til MF, av likestillingspolitiske grunner. Et økende antall representanter stemte for dette forslaget.⁹⁵ I forbindelse med en interpellasjon om likestilling i utdanningspolitikken høsten 1974 hadde MF igjen vært tema i Stortinget og statsstøtten anfektet. Statsråd Gjerde kunne da fortelle Stortinget at saken om kvinners adgang til praktikum var stoppet opp ved MF. Han var vel innforstått med myndighetsforholdene ved fakultetet og opplyste også om at det var forstanderskapet som måtte ta stilling til saken på grunnlag av forslag fra praktikumsstyret.⁹⁶ Dette og budsjettdebatten fikk umiddelbar virkning på fakultetets indre liv. Etter et møte mellom studenter og fakultetets ledelse i desember 1974 sendte dekanus Edvin Larsson og rektor ved praktikum fra 1973, Ingemann Ellingsen (1928–), i januar 1975 et brev til praktikumsstyret, der de påpekte sakens «finansielle implikasjoner» og fremmet forslag om å åpne praktikum for kvinner samme høst.⁹⁷ Hendelsesforløpet forteller med all tydelighet at saken ikke kunne løses uten at man tenkte med dens økonomiske og politiske konsekvenser. Utviklingen skjedde ikke bare på fakultetets egne premisser, men under påvirkning av statsmakten, som hvert år avgjorde hvorvidt MF skulle få støtte, og eventuelt hvor stor den skulle være.⁹⁸

Forstanderskapets vedtak i 1976 var et forsøk på å mediere mellom motsetninger i en spenningsfylt situasjon og å løse kompetansestriden mellom forskjellige organer. Man hadde oppgitt å komme frem til noen samlet enighet i saken. Men en avgjørelse måtte tas. Sakspapirene vitner om et betydelig press innenfra så vel som utenfra.⁹⁹ Vedtaket var utdanningspolitisk motivert, det bygget ikke «på noen endring i synet på det teologiske spørsmålet om ordinasjon av kvinner til prester».¹⁰⁰ Man tok med andre ord ikke substansielt stilling til saken og overprøvde derved heller ikke lærerrådets flertall. I stedet overlot man spørsmålet om ordinasjon til den enkelte biskop og kvinnene selv.

De av forstanderskapets medlemmer som stemte nei, hevdet at den læremessige enhet var brutt. Kirkelig lære som uttrykk for kollektiv forpliktelse og Skriften som normativ også for kirkelig praksis og ordninger ble forlatt til fordel for individuelle avgjørelser i det private rom. De hevdet at nå ble to syn som gjensidig utelukket hverandre, stilt likt. Nyordningen var ikke nøytral, slik flertallet ville ha det til. Den hadde bakgrunn i en teologisk nyorientering som

95 Ved budsjettbehandlingen høsten 1972 for budsjett 1973 stemte 112 for og 12 mot bevilgningen til MF. I 1973 fremmet representantene Liv Andersen (1919–1997) og Liv Aasen (1928–2005), begge Ap, et forslag om at bevilgningen måtte sløyfes. Dette fikk 38 stemmer, mens forslaget om bevilgning ble vedtatt med 95. I 1974 fremmet de to samme forslag. 48 stemte for dette, mens 92 stemte for den foreslåtte bevilgningen. (Stortingsforhandlinger 1972–73:816; 1973–74:1347; 1974–75:1695).

96 *Forhandlinger i Stortinget* nr. 49 1975:380–397; Interpellasjon ved representanten Liv Aasen (Ap) til kirke- og undervisningsministeren.

97 Til Praktikumsstyret ved formann H. Hallesby 7.1.1975 fra dekanus E. Larsson og rektor I. Ellingsen; *Praktikum 1973–1991*, 20.1.1975, 10.2.1975; FS 7.4.1975 protokoll. Oversendelse til FS ble fattet med 7 mot 6 stemmer. Møtet med studentene fant sted 10.12.1974.

98 Jf. fremstillingen i Norderval (1982:124–137).

99 Resolusjon fra MFs allmøte 30.3.1976; Brev fra Høyrekvinnenes Landsforbund til FS, 6.12.1975; Brev fra Norges Husmorforbund, 18.3.1975; Brev fra seks medlemmer av Solør prestelag, mai 1975; Brev fra Larvik kommunale utvalg for kvinneåret, 14.4.1975; Brev fra Margit Selvåg, Strinda menighet, 9.1.1976; FS 1976, vedlegg.

100 FS 1976, protokoll.

innebar ja til kvinnelige prester, og kunne ikke ses isolert fra dette. Med sitt vedtak hadde forstanderskapet abdisert fra sitt veilederansvar overfor menighetene og skapt uro omkring skriftsynet. For: «Kirkens tradisjon var uttrykk for dens skriftforståelse.»¹⁰¹

Som i Den norske kirke skulle to syn leve side om side også ved MF. Forstanderskapet ba praktikumsstyret utarbeide praktiske detaljordninger, slik at verken studenter, lærere eller menigheter under praktikumsturneer skulle påtvinges et syn som var i strid med deres overbevisning.¹⁰² I praksis gikk det slik at det nye synet kom til å fortrenge det gamle. Forstanderskapets vedtak i 1976 var, som kvinneprestmotstanderne hadde hevdet, ingen nøytral nyordning, men bante vei for ansettelse av kvinnelige prester som lærere ved fakultetet.

12. 1970-årenes studentengasjement

Splittelsen gikk ikke bare gjennom lærerrådet, men også tvers gjennom studentflokkene. I økende grad engasjerte studentene seg, dels gjennom sine demokratiske organer, dels som organiserte grupper. Vinteren 1974 søkte to kvinner opptak ved praktikum. De fikk avslag. Samtidig foreslo Studentutvalget (SU) overfor praktikumsstyret, på oppdrag fra allmannamøtet, at kvinnelige kandidater måtte få adgang til praktikum med reservasjon for undervisning som var direkte relatert til prestedtjenesten. Ingen skulle settes «[...] under et utdigg samvittighetspress». Men SU gikk lenger og frarådte praktikumsstyret å arbeide videre med en praktisk-teologisk utdanning med tanke på en spesiell kvinnelig tjeneste i kirken, et såkalt kateketpraktikum.¹⁰³ Dermed hadde SU foretatt en utdannings- og likestillingspolitisk markering som impliserte kvinners fulle adgang til praktikum. Dette foranlediget protester fra 23 studenter som påpekte at SU hadde tolket sitt mandat mer radikalt enn det var grunnlag for. Det allmannamøtet nesten enstemmig hadde bedt SU om, var å *arbeide* med saken, ikke *avgjøre* den ved å ta stilling til spørsmålet om et «kateketpraktikum».¹⁰⁴

Vinteren 1975 gikk rundt 20 studenter sammen om å stifte en studentforening for bibel og bekjennelse ved MF, kalt FBB-stud. Denne ble meldt inn i moderorganisasjonen Foreningen for Bibel og Bekjennelse (FBB). Bakgrunnen var kvinneprestspørsmålet, men deres

101 *Praktisk-teologisk utdanning for kvinnelige kandidater*, notat ved H. Haus (FS 1976, vedlegg).

102 Praktikum 1973–1991, 19.5.1976, 31.10.1977. Kjørereglene innebar bl.a. at man ved øvelses- og gudstjenester fikk egne grupper beregnet på motstandere av kvinnelige prester.

103 Brev fra Studentutvalget ved form. Geir Gundersen til Praktikumsstyret ved form. H. Hallesby, 4.2.1974, Ad spørsmålet om praktisk-teologisk utdanning for kvinnelige studenter ved MF; FS 7.4.1975, vedlegg. Spørsmålet om en særskilt praktisk-teologisk utdanning for kvinner var oppe i 1973, men ble ikke realitetsbehandlet. Man ventet på Juvkam-komiteen (jf. Praktikum 1939–1973, 19.2.1973, 12.11.1973). Foranlediget av de to søknadene og SUs henvendelse 1974, ble det satt i gang et arbeid vedrørende en hospitantordning for kvinner. Dette løp ut i sanden. Professor Sæbø og Asheim tiltrådte en protokolltilførsel av professor Larsson om full adgang til praktikum for kvinner og avholdt seg fra å stemme (Praktikum 1973–1991, 19.4.1974).

104 Brev fra Sigurd Vengen, Arnfinn Haram, Lars Inge Magerøy og Birger Foseide til styret for Praktisk-teologisk seminar, 22.3.1974 – med kopi av brev til SU, 21.2.1974; FS 7.4.1975, vedlegg.

anliggende var bredere. De stod for den oppfatningen av Skriften og forholdet mellom Skrift og bekjennelse som mindretallsuttalelsen om kvinnelige prester var basert på. Kvinneprestspørsmålet var bare ett av mange temaer som ble belyst gjennom en i perioder særdeles aktiv møte- og seminarvirksomhet. Foreningen var profilert og kontroversiell, men lite politiserende i forhold til MFs ledelse. Bare to ganger er det protokollført direkte henvendelser til fakultetets organer.¹⁰⁵ Likevel hadde foreningen en opinionsdannende funksjon.

En nytt trekk ved utviklingen var at de kvinnelige studentene stadig kom mer aktivt inn på banen. Vinteren 1973 sendte tolv kvinner en uttalelse til praktikumsstyret. Teologisk henvisste de til lærerrådets uttalelser og anførte kirkelige, personlige og studierelevante grunner for kvinners adgang til praktikum. Kirken led av mannskapsmangel og hadde dessuten «[...] et klart og absolutt behov for kvinner i sin aktive midte», det vil si kvinnelige prester. Man beklaget at en «[...] ensidig mannlig betjening» hadde ført til en «[...] skjevutvikling i kirkens tenkning og praksis». De ønsket utdanningsmessig likestilling og ville avgjøre spørsmålet om ordinasjon etter egen samvittighetsoverbevisning.¹⁰⁶

Februar 1976 ble MFs kvinnegruppe stiftet. Det var en tverrpolitisk, feministisk forening for kvinnelige studenter, som på et skapelsesteologisk grunnlag ville arbeide for at kvinnen skulle få utvikle sine evner og anlegg, fremme en kritisk vurdering av det patriarkalske syn på kvinnen og drøfte konkrete saker som angikk kvinnens situasjon ved MF. Også denne foreningen var profilert og kontroversiell. Med den hadde fakultetet fått sin kamporganisasjon for kvinnelige prester og likestilling. Innad førte den en aktiv politisk linje overfor fakultetets styrende organer, forberedte resolusjonsforslag til allmøter, arrangerte fagkritiske seminarer, henvendte seg direkte til ledelsen når MF profilerte det de så som et uakseptabelt kvinnesyn og fremmet likestillingspolitiske anliggender. Utad samarbeidet kvinnegruppa med ulike kvinnepolitiske miljøer, blant annet Kristent Kvinnesaksforum og Kirkerådet ved kvinnekonsulentene, og bidro dermed til å øke den eksterne oppmerksomheten omkring MF i kvinneprest- og likestillingsspørsmål.¹⁰⁷ Med årene fikk kvinnegruppa sterkere støtte fra MFs lærere og dermed også en halvoffisiell status ved fakultetet. Endringen er markant fra 1991, da forstanderskapet vedtok å åpne for ansettelse av kvinnelige prester, og de fleste lærerne hadde tatt standpunkt til fordel for dette.¹⁰⁸

105 I 1977 spurte man om biskop Bo Giertz kunne holde en gjesteforelesning. I 1993 var saken i bruk av kvinnelige prester ved MFs nattverd gudstjenester (Protokoll FBB-stud, 11.10.1977, 6.1.1993).

106 Brev fra Ruth Glæstad, Sissel Pedersen, Gro Steensnæs, Ruth Danielsen, Kari Lund, Gunvor Hofseth, Kari Synnøve Hoel, Janeke Irgens, Marit Synnøve Hansson, Margrethe Holmboe, Aud Romslo og Kari Eikenæs til styret for Det praktisk-teologiske seminar, 12.2.1973; FS 7.4.1975, vedlegg.

107 Kvinnegruppas arkiv, div. protokoller, løpeseddel 27.2.1976, møter 19.3.1976, 1.2.1978, 5.2., 5.3., 20.3, 26.3.1979, 9.3., 9.11.1987 (henstilling om kvinnelige lærere), 25.10.1990 (ad rekr. av kvinnelige lærere), 14.1.1992 (ad kjøreglene ved ansettelse av kvinnelige prester), 25.8.1995 (ad kvinnelige veiledere ved praktikum). I 1995 ble de gamle statuttene forkastet. De nye var preget av likestillingsideologi og mer inklusive enn de gamle.

108 Kvinnegruppas arkiv, protokoll 1991–1996.

13. Kvinnelige prester som veiledere på praktikum?

Etter vedtaket i 1976 tilfredsstilte MF alle formelle krav til statsstøtte. Staten hadde fått sitt. Men det hadde også den indre utviklingen ved MF. Innad gikk likestillingsprosessene sin gang. I 1971 ble den første kvinne, cand.theol. Oddrun Haabesland (1943–1981), ansatt som vitenskapelig assistent, uten diskusjon, ifølge protokollene. Ikke-ordinerte kvinner i undervisningsrelaterte stillinger var ikke kontroversielt. Utover på 1970- og 1980-tallet økte antall kvinner i ulike typer undervisningsstillinger, for virkelig å akselerere mot slutten av 1990-årene.¹⁰⁹ Dette er i pakt med den generelle utviklingen innen academia og i samfunnslivet for øvrig.

Samlokaliseringen av teologistudenter og kristendomsstudenter i nybygget ved Majorstuen i 1972 bidro til å øke det totale antallet kvinnelige studenter ved MF. Kvinnene ble synlige og deltok aktivt i studentdemokratiet. I 1977 ble en kvinne valgt inn som studentrepresentant i MFs styre, og forstanderskapet valgte kateket Litha Lund (1931–) som medlem av kateketseminarets styre, opprettet samme år.¹¹⁰ Som en konsekvens av dette vedtok forstanderskapet i 1978 at kvinner kunne velges som medlemmer av styre og forstanderskap, uten innvendinger fra lærerrådet.¹¹¹ Også dette skjedde i takt med den allmenne utviklingen i samfunns- og kristenliv, selv om man skal noe ut i 1980-årene før kvinner ble valgt inn i disse posisjonene ved MF. Et forslag om radikal kjønnskvoltering (40 prosent) i styre og forstanderskap, fremsatt av studentutvalget i 1989, ble avvist av forstanderskapet, med 13 mot 7 stemmer.¹¹² I henhold til virksomhetsplanen som ble vedtatt for 1991–1992, burde kvinner oppmuntres til å kvalifisere seg for lærerstillinger. Fakultetet skulle fremstå som «[...] et læringsmiljø for begge kjønn».¹¹³

109 Cand.theol. Jofrid Wiik (1934–), fak.lektor 1975–95; cand.phil. Anne Margrethe Saugstad (1946–), vit.ass. 1976–79; cand.phil. Anne Katrine Frihagen, latinlærer 1977–2002; cand.theol. Margrethe Holmboe (1952–), vit.ass. 1977–78; cand.theol. Klara Myhre (1945–), amanuensis 1978–96; adjunkt Liv Sødal Alfsen (1931–), fak.lærer 1978–85; cand.theol. Bjørg Tvetene Sæter (1952–), vit.ass. 1979–80; cand.theol. Astri Hauge (1942–) NAVF-stip. 1983–87; adjunkt/cand.theol. Laila Riksaasen Dahl (1947–), fak.lærer 1984–86, 90–91; cand.phil. Elisabeth Haakedal (1955–), vit.ass. 1984–86; lærer/cand.polit. Marit Rypdal (1938–), fak.lektor 1986–2003; cand.theol. Grethe Bøe (1959–), vit.ass. 1986–87; cand.theol. Hilde Hallsteinli Unsvåg (1963–) stip. 1990–94; cand.theol. Stephanie Dietrich (1966–), fak.lektor/stip. 1991–98; cand.theol. Berit Okkenhaug (1946–), amanuensis 1993–94, 1996–2000; cand.theol. Hanne Birgitte Sødal Tveito (1962–), univ.lektor 1993–; cand.theol. Kristin Moen Saxegaard (1967–), stip. 1994–2008; cand.theol. Ulla Schmidt (1966–), stip. 1994–2000; cand.theol. Anne Pettersen (1954–), fak.lektor 1995–2004; cand.theol. Hanne Løland (1971–), fak.lektor / stip./førsteamanuensis 1997–. I 1999 tilsatte fakultetet fem kvinnelige stipendiater og en mannlig. Liste over ansatte, se www.mf.no.

110 LoL 6/1977.

111 17 forstandere stemte for, 3 mot, 1 avholdende (FS 1978, protokoll; FS 1978, vedlegg: Vedr. kvinnelige medlemmer i styre og forstanderskap; LR 26.1.1978). Ifølge grunnreglene skulle en «aktiv kateket» være medlem av styret. Man henviste til protokoll for ekstraordinært FS 1971, da man foretok grunnregelendringer og bl.a. byttet ut betegnelsen «menn» med «personer», uten debatt.

112 FS 1989, protokoll 9/89 D.

113 Sluttdokument, spørsmålet om ordinerte kvinnelige lærere ved MF:6 (FS 1991, vedlegg).

Men å leve med to syn i spørsmålet om kvinnelige prester skulle vise seg å by på stadig nye utfordringer. Forstanderskapet hadde åpnet praktikum for kvinner uten å ta stilling til ordinasjon av kvinner. I 1984 ba et medlem av kvinnegruppas styre, cand.theol. Hilde Marie Aarflot (1959–), praktikumsstyret om å avklare bruken av kvinnelige prester som veiledere i *menighetspraktikum*. Nå dreide det seg ikke bare lenger bare om kvinners adgang til praktikum, men om å ta stilling til bruken av ordinerte kvinner i MFs tjeneste. Aarflots anliggende var behovet for å skape seg en pastoral identitet som kvinnelig prest. Selv kunne hun ikke se at forslaget representerte noe prinsipielt nytt. Ved praktikum brukte man kvinnelige prester som veiledere i institusjonstjenesten. Kvinnelige prester hadde sporadisk også hatt undervisningstimer ved seminaret, og praktikumlærere deltok hvert år ved ordinasjon av kvinner.¹¹⁴

Praktikumsstyrets flertall delte Aarflots oppfatning. Ut fra synspunktet om et likeverdig utdanningstilbud for alle vurderte man det slik at bruken av kvinnelige prester som veiledere var en praktisk ordning som lå innenfor forstanderskapets vedtak av 1976. Men ingen skulle påtvinges noe mot sin samvittighet. Derfor måtte det utarbeides administrative ordninger for gjennomføringen. På den måten mente man å oppfylle intensjonene i 1976-vedtaket og hevdet at man ved det ikke hadde inntatt noe nytt standpunkt i spørsmålet om ordinasjon av kvinner. Men det var der uenigheten stakk. Et mindretall tok protokolltilførsel nettopp fordi de mente at beslutningen kunne tolkes som en uthuling av 1976-vedtaket. Det gikk lenger enn å åpne praktikum for kvinner, det trakk inn kvinnelig prestedtjeneste.¹¹⁵ De som forsvarte praktikumsstyrets vedtak, argumenterte med at det gikk et prinsipielt skille mellom det å være fast ansatt lærer, tilsatt gjennom en kallsprosedyre, med sete i lærerråd og ansvar for profilering av fakultetet, og det å bli anvendt til tidsavgrensede veiledningsoppgaver.¹¹⁶ De som anfektet vedtaket, hevdet at når fakultetet tilkalte en ordinert kvinne til å være veileder for en kandidat og kurset henne for oppgaven, hadde man gitt henne status som hjelpeleærer i praktisk prestedtjeneste og indirekte godkjent kvinnelig prestedtjeneste. Det faktum at man måtte utarbeide en administrativ ordning som ivaretok de av lærerne som ikke hadde «[...] forlatt fakultetets tidligere teologiske syn på prestedtjenesten», impliserte at fakultetet hadde tatt stilling til ordinasjon av kvinner.¹¹⁷ Under forstanderskapsmøtet i 1985 ga flere forstandere uttrykk for samme syn.¹¹⁸ Effektueringen av praktikumsstyrets vedtak ble utsatt, og saken utredet. Med 9 mot 6 stemmer vedtok forstanderskapet i 1986 å legge seg på prak-

114 Brev fra H. M. Aarflot til styret for MFs praktisk-teologiske seminar, 5.1.1984; FS 1986, vedlegg; Kvinnegruppas arkiv, protokoll 1984. Jf. Innstilling til praktikumsstyret fra komité oppnevnt for å utrede spørsmålet om bruk av kvinnelige prester som veiledere:2f; FS 1986, vedlegg.

115 Praktikum 1973–1991, 2.2.1984. 8 for, 3 mot. Professor Åge Holter (1919–2008), som selv var for kvinnelige prester, tok protokolltilførsel på saken fordi han hevdet den var av prinsipiell karakter og derfor måtte overlates forstanderskapet til fortolkning.

116 Til praktikumsstyret, Notat om veiledernes tilknytningsforhold til fakultetet, 14.2.1986, v. kst. rektor Tor Johan Sørensen; Innstilling til praktikumsstyret fra komité oppnevnt for å utrede spørsmålet om bruk av kvinnelige prester som veiledere, 7.4.1986. FS 1986, vedlegg.

117 MF-sak, Kvinnelige prester som veiledere på praktikum, v. Tore Wigen; FS 1986, vedlegg.

118 FS 1985, protokoll, 4f. Saken ble reist av Håkon Haus i samtalen etter årsmeldingen fra rektor ved MFs praktisk-teologiske seminar. Han stemte mot vedtaket i 1976. Når saken ikke ble effektivert i 1984, skyldtes det behovet for en administrativ praksis som sikret kvinneprestmotstandernes samvittighetsfrihet. Praktikum 1973–1991, 3.12.1984.

tikumsstyrets linje. Bruk av kvinnelige prester som veiledere for de kandidatene som ønsket det, var forenlig med vedtaket av 1976. Men premisset var fremdeles klart: Forstanderskapet hadde heller ikke nå tatt stilling til ordinasjon av kvinner. At dette var et kompromiss som nødvendigvis måtte medføre nye kompromisser, var like klart.¹¹⁹

14. Kvinnelige prester som lærere ved fakultetet

I rammen av vedtakene fra 1976 og 1986 besluttet praktikumsstyret i 1988, med 8 mot 3 stemmer, å engasjere kvinnelige prester som foredragsholdere til spesielle undervisningsemer.¹²⁰ To år senere ble en kvinnelig prest engasjert som timelærer ved Institutt for kristendomskunnskap.¹²¹ Samme høst foreslo Teologisk fagutvalg (TFU) overfor ledelsen at fakultetet måtte ta stilling til ansettelse av kvinnelige prester. Forslaget var motivert i to forhold: At «nesten halyparten» av studentene ved MF var kvinner, og at kvinner som var innstilt på prestetjeneste, trengte en identifikasjonsmodell.¹²² I Den norske kirke hadde antall kvinnelige prester økt drastisk siden 1976. MF trengte å komme à jour med en kirkelig situasjon man selv hadde vært med på å skape ved å åpne praktikum for kvinner.¹²³

I lærerrådet var nå hele 19 av 23 lærere for ordinasjon av kvinner. En utredning til styret fra lærerrådet, skrevet av professor Torleiv Austad (1937–), fakultetslektor Klara Myhre (1945–), førstelektor Jan Schumacher (1947–) og rektor Olav Skjevesland (1942–), bar da også preg av dette.¹²⁴ Det ble ikke ført noen substansiell argumentasjon i marken. Man var primært opptatt av den negative signaleffekten av status quo, utad i samfunnet som innad.¹²⁵ Fakultetets teologiske standpunkt var, ifølge komiteen, blitt utmeislet i 1972. Dette synet var ikke overprøvd av forstanderskapet og gjaldt derfor «fortsatt» som fakultetets standpunkt. Det forstanderskapet hadde gjort i 1976, var å ta «[...] visse forbehold overfor praktiske og nærliggende konsekvenser av 1972-vedtaket». Vurderingen er ikke uten videre i samsvar med de historiske realitetene og må derfor betraktes som et utslag av kompetansestriden mellom lærerråd og forstanderskap. Forstanderskapet hadde verken i 1976 eller med modifiseringen av 1986 offisielt tatt stilling til det nye synet eller oppgitt det gamle. Det man hadde gjort, var å legge utdanningspolitiske premisser til grunn og overlate ordinasjonsspørsmålet til biskopene. Komiteen hevdet at tiden hadde tydeliggjort vedtakets kompromisskarakter. Det var ute av takt med utviklingen ved fakultetet og i kirken, og MFs holdning og praksis var etter manges mening tilpasset nei-standpunktet. Det som nå ble forventet av fler-

119 FS 1986, protokoll.

120 Praktikum 1973–1991, 12.9.1988.

121 Sluttdokument, spørsmålet om ordinerte kvinnelige lærere ved MF:3; FS 1991, vedlegg.

122 Brev fra TFU ved Eigil Morvik til styre og lærerråd ang. ansettelse av ordinert kvinnelig prest som lærer, 5.9.1990; FS 1991, vedlegg.

123 Ad ordinerte kvinnelige lærere ved MF, en skriftlig redegjørelse og et foreløpig utkast til vedtakstekst ved dekanus E. Baasland (FS 1991, vedlegg; FS 1991, protokoll:20f).

124 Professor Bernt T. Oftestad var oppnevnt som medlem av gruppa. Han deltok ikke i forhandlingene, men leverte et eget votum. Se nedenfor.

125 Sluttdokument, spørsmålet om ordinerte kvinnelige lærere ved MF (FS 1991, vedlegg; LR 31.1.1991).

tallet blant lærere og studenter, var at forstanderskapet også skulle åpne fakultetet for ansettelse av kvinnelige prester.¹²⁶ Dette forutsatte et nytt vedtak som løste opp den gamle, restriktive ordningen. Derfor formulerte komiteen et vedtaksforslag etter samme «nøytrale» linje som før: «På bakgrunn av lærerrådets uttalelse i 1972 vil Forstanderskapet presisere at det ikke har innvendinger mot at det ansettes ordinerte kvinner ved Menighetsfakultetet.»¹²⁷ Forstanderskapet skulle fremdeles ikke ta stilling, men skulle åpne for en ny praksis på samme premisser som 1976-vedtaket.

Utredningen ble oversendt forstanderskapet av MFs styre uten forslag til vedtak, men anbefalt av lærerrådet med 18 mot 4 stemmer samt 1 avholdende. Overfor lærerrådets sterke understreking av at det var lærerrådet som tegnet fakultetets læremessige profil, minnet styret om de reelle maktforhold: Det var *styret* som tilsatte lærere ved fakultetet, og forstanderskapet som i kraft av å være MFs øverste organ la premissene for styrets arbeid.¹²⁸

I lærerråd tok professorene Bernt T. Oftestad (1942–), Brynjar Haraldsø (1925–2004) og Tore Wigen (1940–) protokolltilførsel: «Når det gjelder praktiske konsekvenser av en eventuell åpning for kvinnelige prester som lærere, vil undertegnede ikke anse seg bundet av de vurderinger som Lærerrådets komité har anført».¹²⁹ Mindretallet ville ikke foreskrives harmoniserende løsninger, men forbeholdt seg retten til selv å trekke konsekvensene av sitt syn. Etter deres oppfatning var de to synene gjensidig uforenelige. Dette anliggendet gjenfinnes i en redegjørelse fra 26 studenter til forstanderskapet i 1991. Det at forstanderskapet i 1976 ikke hadde tatt stilling til sakens kjerne, hadde gjort det mulig for grupper med begge syn å leve i fredelig sameksistens ved siden av hverandre. Å institusjonalisere lærerrådets flertallsuttalelse fra 1972 ved å ansette ordinerte kvinner, ville uvergelig føre til et skisma de som kvinneprestmotstandere ville fraskrive seg ansvaret for.¹³⁰

Forstanderskapet fulgte lærerrådets anbefaling, med 13 mot 8 stemmer. Man hadde ikke innvendinger mot ansettelse av ordinerte kvinnelige lærere ved MF. I egne øyne hadde forstanderskapet fremdeles ikke tatt stilling til ordinasjon av kvinner. Vedtaket var «[...] en ordningsmessig konsekvens av tidligere vedtak».¹³¹ Året etter vedtok forstanderskapet nye forskrifter. Hensikten var «[...] å sikre respekt og praktisk likeverd innad på fakultetet for de ulike syn og standpunkter i spørsmålet om kvinnelige prester». Man ønsket spesielt å ta hensyn til de ansatte og studenter som fikk problemer med 1991-vedtaket. Forskriftene er lite detaljerte. Tolkningen av dem ble i stor grad overlatt til dekanus, direktør og styre. Den overordnede normative foringen var prinsippet om fredelig sameksistens mellom de to synene. Fakultetets ansettelsespraksis skulle sikre at begge syn var representert i lærerkollegiet, av hensyn til alle studenters behov for identifikasjon. Det presiseres også at å være mot kvinnelige prester ikke skulle få konsekvenser for ansettelse eller valgbarhet til interne funksjoner. Dette kunne ifølge professor Oftestad bare

126 Allmøtet 8.4.1991 gikk med 109 mot 39 stemmer inn for å ansette ordinerte kvinner ved fakultetet (Brev fra studentutvalget v. Øystein Lund og Terje Aannerød, 9.4.1991; FS 1991, vedlegg).

127 Sluttdokument, spørsmålet om ordinerte kvinnelige lærere ved MF:8, 2; FS 1991, vedlegg.

128 Styret 18.3.1991.

129 LR 4.2.1991.

130 En redegjørelse ved Asgeir Sele, undertegnet av 26 studenter. Sele stod bak allmøtets mindretallsforslag (FS 1991, vedlegg).

131 FS 1991, protokoll:21f.

sikres ved en åpen søknadsordning ved ansettelser. Kallsordningen ga ikke tilstrekkelig innsikt og kontroll for om dette ble fulgt opp.¹³²

Forskriftene preges av en funksjonalistisk embetsforståelse. Man nedtonte betydningen av ordinasjon ved å introdusere «faglighet» som det avgjørende og samlende fellesskapskriterium. Når det gjaldt undervisning, veiledning, øvelser og eksamen, forventet man derfor samarbeid uavhengig av kvinnelige læreres ordinasjon eller studenters fremtidige ordinasjon. Dette måtte nødvendigvis skape problemer for dem som på grunnlag av et annet embetssyn var mot kvinnelige prester. Man påla praktikum «[...] et særlig ansvar for å fremme de holdninger som både fakultetet og i kirken ellers er en forutsetning for at en skal kunne arbeide sammen med begge syn». Reservasjon var prinsipielt mulig, men måtte fremforhandles på individuell basis.¹³³ Da forskriftene ble vedtatt, var sykehusprest Berit Okkenhaug (1946–) allerede kalt og ansatt som amanuensis ved Det praktisk-teologiske seminar med virkning fra januar 1993.¹³⁴ Og før 1992 var omme, var fakultetslektor Laila Riksaasen Dahl (1947–) ordinert, som første kvinne allerede ansatt i en undervisningsstilling. Også hun var tilordnet praktikum.¹³⁵

Å møte i lærerråd var en tjenestemessig plikt som fulgte av læreres ansettelsesforhold. Derfor var lærerrådet det vanskeligste problemfeltet for dem av lærerne som var mot kvinnelige prester. Problemet var knyttet til rådets uttalerett i teologiske *læresaker*. I henhold til kirkeretten og MFs selvforståelse var lærerrådet å forstå som et kirkelig læreorgan, der man foretok en normativ kirkelig utlegning av Guds Ord og kirkens bekjennelse. Ved en læreuttalelse ville en kvinnelig prest med nødvendighet være del av et kollegium som forkynte Guds ord offentlig for den kirkelige myndighet. Derfor var det umulig for en kvinneprestmotstander å delta i lærerråd når læresaker ble behandlet. Man kunne etter dette synet ikke løse problemet ved å definere lærerrådet som et «faglig kollegium» og skille mellom det å være lærer og det å inneha et kirkelig embete. Presten i lærerråd, det være seg mann eller kvinne, utla Guds ord ut fra en dobbelt forpliktelse, som lærer og som ordinert. Introduksjonen av «faglig» og «faglighet» tilsørte dette. Det var begreper uten kirkelige aspekter og aktualiserte derfor spørsmålet om fakultetets identitet. Hva var MF? Ifølge Oftestad var dette spørsmålet «[...] overmodent for en analyse».¹³⁶

132 Brev til styrets arbeidsgruppe vedr. kvinnelige prester som lærere ved MF fra Bernt T. Oftestad, 7; FS 1992, vedlegg.

133 FS 1992, protokoll:11–14.

134 FS 1992, protokoll:2.

135 Kvinnegruppas arkiv, protokoll 28.10.1992.

136 Brev fra B. T. Oftestad til styrets arbeidsgruppe vedr. kvinnelige prester som lærere ved MF; FS 1992, vedlegg. Oftestads oppfatning er i samsvar med fakultetets tidligere selvoppfatning. I spørsmål om læreavgjørelser var fellesuttalelser fra et samlet lærerkollegium uttrykk for MFs kirkelige funksjon (Notat, MF i kirkelig og akademisk sammenheng. Boks: Styret, arbeid med og søknad om statsstøtte 1969–1971, vedlegg).

15. Oppsummering og utblikk

I 1997 ble FBB-stud nedlagt. Det samme skjedde med kvinnegruppa.¹³⁷ Samtidigheten vitner om at de strukturelle endringene i kirke og samfunn hadde slått inn ved fakultetet. Den prosessen som ble satt i gang med flertallsuttalelsen i 1972, hadde nådd sitt mål. Kvinnelige prester var ikke bare en akseptert, men en integrert del av så vel fakultetets som Den norske kirkes liv og lære. Noen av dem som var imot ordinasjon av kvinner, var da på vei mot konversjon til katolske kirker. Noen av kvinnegruppas tidligere medlemmer var på vei mot ledende stillinger i Den norske kirke og det frivillige organisasjonslivet.

Innad ved fakultet fantes det allerede før søknaden om statsstøtte i 1970 ulike syn på spørsmålet om ordinasjon av kvinner, blant lærere, studenter og sannsynligvis også blant til-litsvalgte. Det som hadde vært MFs gamle standpunkt og begrunnet institusjonens praksis vedrørende kvinners adgang til praktikum, hadde ikke lenger entydig tilslutning. Det var søknaden om statsstøtte som kom til å bringe nyorienteringen frem i offentligheten og også utløste den utvikling som ikke bare åpnet praktikum for kvinnelige kandidater, men også førte ordinerte kvinner inn i MFs lærerstab. Dette betyr ikke at alt kan forklares ut fra statsstøttesaken. Teologisk skjedde endringen ved flertallsuttalelsen av 1972, som kom til å legitimere de institusjonelle prosessene og omforme fakultetets teologi. Flertallet mente at kvinneprestvedtaket var et resultat av en selvstendig teologisk og utdanningspolitisk refleksjonsprosess, og hevdet at deres syn var begrunnet i Skriften og bekjennelsen. Mindretallet så det som et brudd med den utleggelse av Skriften fakultetet hadde hevdet som en rett utleggelse fra begynnelsen av. Det nye synet var en ny tolkning av apostolatets myndighet for kirken. Etter deres mening var fakultetet på vikende front når det gjaldt å hevde bibel- og bekjennelsestro kristendom i folk og kirke.

Utviklingen i kjølvannet av forstanderskapets vedtak i 1976 viser også at det er en nær sammenheng mellom teologi og praktiske ordninger. Forstanderskapet valgte ikke å ta stilling til spørsmålet om ordinasjon av kvinner. I stedet fattet man et vedtak på utdanningspolitiske premisser, som i praksis innebar en likestilling av to syn. Dette gjorde MF til den største leverandøren av kvinnelige prester til Den norske kirke og en viktig drivkraft i den kirkelige utviklingen.

Det som skjedde ved MF da praktikum ble åpnet for kvinner, kan også ses som en av de mange virkningene av 1900-tallets politiske reform- og demokratiseringsprosesser med hensyn til integrasjonen av kvinner i norsk samfunnsliv. Kvinners adgang til de geistlige embeter var resultat av et kvinnepolitisk krav om likestilling, det vil si et krav om like rettigheter for kvinner og menn med hensyn til utdanning, arbeid og politikk. Kvinner skulle integreres i kirkens tjeneste på samme premisser som menn. Ut fra denne typen argumentasjon måtte kjønnsforskjellen bli uviktig.¹³⁸ 1970-tallet var tiåret da kvinner i stor skala erobret det offentlige rom. Det skjedde ved et samspill mellom «feminisering nedenfra» og «statsfeminisme ovenfra», det vil si i en kombinasjon av folkelige bevegelser og statlig reguleringsmakt.¹³⁹ Dette perspektivet gir mening også for MFs vedkommende. MF var barn av den

137 Det finnes ingen protokoll etter 1996, selv om den avsluttes med en antydning om at man gikk over til data.

138 Slagstad (1998:416); Jf. Stendahl (2003:388).

liberale venstrestaten, men fordi institusjonen utdannet prester for en kirke underlagt Stortingets vilje, måtte man også forholde seg til statsmakten. Selv om MF stadig insisterte på sin institusjonelle frihet, var fakultetet som kirkelig utdanningsinstitusjon like fullt nært forbundet med statsmakten og bestemt av statlig lovgivning. Statsstøtten gjorde båndet enda tettere. MF kunne i lengden ikke unndra seg statens feministiske program og målsetting. Samtidig ble fakultetet båret oppe av en bred, religiøs folkebevegelse, der kvinner i kraft av kjønnsforskjell spilte en viktig rolle side om side med mannen. Det frivillige kristelige organisasjonsarbeidet fostret unge kvinner som ønsket å forkynne og å tjene kirken sammen med og på linje med menn. Gjennom demokratiske prosesser og kontakt med alminnelige kvinnepolitiske grupperinger kunne de direkte og indirekte påvirke den kirkelige utviklingen – og MF.

I Den norske kirke er det i 2008 få som avviser ordinasjon av kvinner. I dag utdannes det flere kvinnelige teologer og prester enn noen gang. Kvinner er i ferd med å overta dominansen ikke bare i kirkebenken, men også i presteskabet. Kirken feminiseres. Denne utviklingen er nå i ferd med å bli et aktuelt tema. Mange spør: Hva gjør feminiseringen med en kirkes fremtid? Hva betyr det når «[...] menn i stort omfang velger bort både teologistudier og prestegjerning» og det religiøse livet i stadig sterkere grad blir et felt eksklusivt for kvinner?¹⁴⁰ Utfordringen reiser spørsmål som i liten grad er blitt drøftet i en luthersk kontekst: Hvilken betydning har kroppen for religionen og kirken?

Norseth, Kristin (f. 1949)

Førsteamanuensis i kirke- og misjonshistorie

Det teologiske Menighetsfakultet

kristin.norseth@mf.no

Anvendt litteratur

Arkiv og utrykte kilder

Protokoller og sakspapirer for MFs forstanderskap, styre, professor/lærerråd, fakultetsråd, praktikumsstyret, fortegnelser over studenter (MF-arkivene)

Andreas Seierstads arkiv (MF-arkivene)

Kvinnegruppas arkiv, protokoller (MF-arkivene)

Protokoll, FBB-stud. (FBB-arkivet)

Periodika

For Fattig og Rik (FoFR)

Luthersk Kirketidende (LK)

Lys og Liv (LoL)

Vårt Land (VL)

Litteratur og trykte kilder

Agerholt, Anna Caspari 1934, «Kvinner som forkynnere og prester», Steinsvik 1934.

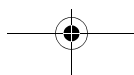
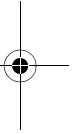
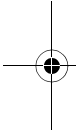
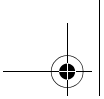
139 Slagstad (1998:417f).

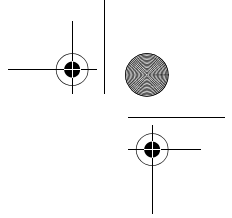
140 VL 29.4.2008:11; VL 2.5.2008:2.

- De første lærerne. Festskrift utgitt i forbindelse med Det teologiske Menighetsfakultets 75-årsjubileum oktober 1983* (Særtrykk av Tidsskrift for teologi og kirke 2–3/1983).
- Ellingsen, Terje 2001, *På terskelen til et nytt århundre. Studier i norsk kirkehistorie omkring 1900*, Drammen: T Ellingsen.
- Forhandlinger i Stortinget nr. 49. 1974–75.
- Frøvig, D. A. 1933, «Kvinnens stilling i det eldste menighetsliv etter Det nye testamente», *For lære og liv. Festskrift ved Det teologiske Menighetsfakultets 25-årsjubileum*, Oslo: Lutherstiftelsen, s. 114–136.
- Grønland kirke 100 år. 1869–1969*. Oslo: Grønland menighetsblad, 1969.
- Holter, Åge 1983, «Sigurd Odland – motsetningenes mann», *De første lærerne*, s. 81–91.
- Høeg, Ida Marie 2005, «Agnes Vold», *Norsk Biografisk Leksikon*, bind 9 (2. utg.), Oslo: Kunnskapsforlaget, s. 392f.
- Kvinnelige studenter 1882–1932*, Norske kvinnelige akademikers landsforbund 1932, Oslo: Gyldendal.
- Michelet, Simon 1922, «Kvinder i kirkens tjeneste», *For Kirke og Kultur*, nr 2, s. 75–85.
- Molland, Einar 1962, «Marta Steinsvik», *Norsk biografisk leksikon*, bind XIV (1. utg.), Oslo: Aschehoug, s. 487–490.
- Norderval, Kristin Molland 1982, *Mot strømmen. Kvinnelige teologer i Norge før og nå*, Oslo: Land og kirke/Gyldendal.
- Norseth, Kristin 2003, «Valborg Lerche», *Norsk biografisk leksikon*, bind 6 (2. utg.), Oslo: Kunnskapsforlaget, s. 42f.
- Norseth, Kristin 2007, «La os bryte med vor stumhet!» *Kvinnens vei til myndighet i de kristelige organisasjonene 1842–1912*. Avhandling for graden dr. theol., Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet.
- Oftestad, Bernt T. 1997, «Evangelium, Apostel und Konzil: Das Apostelkonzil in der Sicht Luthers und Melanchtons», *Archiv für Reformationsgeschichte* 88–97, s. 23–56.
- Schumacher, Jan 1983, «Professor Edvard Sverdrup», *De første lærerne*, s. 105–115.
- Skogstad, Lise 2004, «Marta Steinsvik», *Norsk biografisk leksikon*, bind 8 (2. utg.), Oslo: Kunnskapsforlaget, s. 406f.
- Slagstad, Rune 1998, *De nasjonale strateger*, Oslo: Pax.
- Steinsvik, Marta 1917, *Kvendi og presteembattet. Fyredrag halde paa landsmøtet for LKSF 8de juli 1916*, Risør: Erik Gunleiksons forlag.
- Steinsvik, Marta 1934, *Kvinner som prester*. Oslo: Særtrykk av Norges Kvinder, nr 7–8 1934.
- Stendahl, Synnøve Hinnaland 2003: «under forvandlingens lov». *En analyse av stortingsdebatten om kvinnelige prester i 1930-årene*, Uppsala: Arcus.
- Stortingsforhandlinger 1972–73, 7. del.
- Stortingsforhandlinger 1973–74, 7. del.
- Stortingsforhandlinger 1974–75, B.
- Stortingsproposisjon nr. 82 (1971–72) fra Kirke- og undervisningsdepartementet: Om bevilgning til Det teologiske Menighetsfakultet.
- Sverdrup, Edvard 1915, «Skal Menighetsfakultetet fortsætte?», *Kristelig Ugeblad* nr 52, 17.11.1915.
- Valen-Sendstad, Olav 1960, «Strøtanker til diskusjonen om kvinnelige prester», *Kirke og Kultur* (65.bind), s. 453–477.

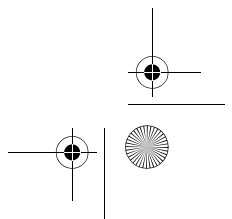
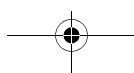
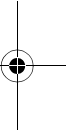
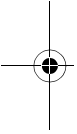
Forkortelser

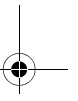
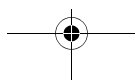
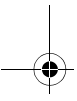
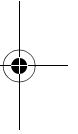
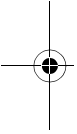
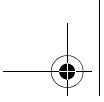
Fakultetsrådet 1971–	FR
Fortegnelse over studerende ved Menighedsfakultetet, 1908–1927	Fortegnelse 1908–1927
Fortegnelse over studerende ved Menighedsfakultetet, 1908–1971	MF-studenter 1908–1971
Forstanderskapets protokoll 1908–1948	FS 1908–1948
Forstanderskapets protokoll 1949–1966	FS 1949–1966
Forstanderskapet protokoll 1967–1970	FS 1967–1970
Forstanderskapet, protokoller og sakspapirer 1970–	FS
Forhandlingsprotokol for Det theologiske Menighedsfakultet i Kristiania 1907–1939	Styret 1907–1939
Styreprotokoll 1939–1960	Styret 1939–1960
Styreprotokoll 1961–1965	Styret 1961–1965
Styreprotokoll 1966–1968	Styret 1966–1968
Styreprotokoll 1968–	Styret
Protokoll for Lærerråd/Professorråd 1908–1947	LR 1908–1947
Professorrådets/Fakultetsrådets protokoll 1948–1960	LR 1948–1967
Protokoll for Lærerrådet 1968–	LR
Protokoll for praktikumsstyret 1939–1973	Praktikum 1939–1973
Protokoll AU/praktikum 1949–1973	Praktikum 1949–1973
Protokoll for praktikumsstyret 1973–1991	Praktikum 1973–1991





DEL 4 ANDRE TEMATISKE STUDIER FRA FORSKJELLIGE PERSPEKTIVER OG DISIPLINER





RUNE SLAGSTAD

Dannelsesteologen Hallesby

Menighetsfakultetet er et ektefødt barn av venstrestaten. Det egenartede ved venstrestatens epoke (1884–1940), sammenstilt med den forutgående embetsmannsstat og den etterfølgende arbeiderpartistat, var folkedannelsens pregende forming av det norske system. Folkedannelsen ble skilt i tre fløyer som kan festes til tre saker: språk, skole og kirke. Den språkpolitiske fløy fikk et tyngdepunkt i det frilynte, den skolepolitiske i det frilynt-pietistiske og den kirkepolitiske i det pietistiske. For folkedannelsens pietistiske fløy ble Ole Hallesby den profilerende skikkelse.

1. Den Johnson'ske fundamentalisme

Det pietistiske dannelsesprosjekt hadde et utspring i den haugianske lekmannsbevegelse med dens professorale videreføring i Gisle Johnson, den ruvende teologiske skikkelse i embetsmannsstatens siste fase. *Morgenbladet* skrev ved Johnsons død i 1894 at han hadde «givet Tiden fra Femtiaarene af et bestemt Præg, hvis Eftervirkninger sent vil forsvinde». I sin kirkehistorie fra 1970-tallet kunne Einar Molland bekrefte denne forutsigelse: «Vår kirke bærer ennå preg av Gisle Johnsons livsverk.»¹ Fra Det teologiske fakultet ved Det kongelige Frederiks Universitet utgikk det på 1850-tallet en pietistisk vekkelse som via det Johnson'ske presteskap spredte seg utover i folket. Gisle Johnson utøvde sin teopolitiske makt på flere nivåer: som professor, som forkynner, som organisatorisk strateg og som politisk aktør.

Johnsons teologi hadde et tyngdepunkt i det pietistiske. Den systematiske teologiens oppgave var, skrev Johnson i *Grundrids af den systematiske Theologi*, «at erkjende Christendommen fra dens *subjektive Side*», «i dens *subjektive Sandhed og Nødvendighed*». Den systematiske teologi hadde sin «Erkjendelseskilde» kun «i det erkjennende Subjekts egen *personlige Troesbevidsthed*», «i den Erkjendendes *Subjektivitet*».² Det subjektivistiske trekk ble balansert mot et annet trekk av ortodoks luthersk herkomst: det naturlige menneske som «fallen natur», syndens inkarnasjon. Den systematiske teologi var derfor henvist til erkjen-

1 E. Molland, *Norges kirkehistorie i det 19. århundre*, bd. 1, Oslo 1979, s. 187.

2 G. Johnson, *Grundrids af den systematiske Theologi: til Brug ved Forelæsninger*, Kristiania 1897, s. 1f..

nelseskilder som lå utenfor «den personlige Troesbevidsthed» og var uavhengig av denne: til «den christelige Kirkes Bekjendelse» og «den hellige Skrift».³

Gisle Johnson øvet en kontinuerlig påvirkning på de teologiske elitegrupper gjennom sitt virke som foreleser i dogmatikk og kirkehistorie og som lærer i pedagogikk ved Universitetets praktisk-teologiske seminar. Men professor Johnson steg også ned fra Universitetets kateter og ble vekkelsespredikant, men slik at de to rollene som akademiker og forkynner virket gjensidig styrkende for hans autoritet. Professoren overtok den rolle de folkelige lekmannspredikanter hadde hatt i tradisjonen fra Hans Nielsen Hauge: Den akademiske teologi ble folkeligjort og lekmannsforkynnelsen professoralisert; kirkelivet ble løsnet fra det sosialt eksklusive embetsmannsunivers og lekmannsbevegelsen kanalisert inn i det offentlige kirkeliv.

Prester av den gamle skole så i den pietistiske vekkelsesbevegelsen en parallell til thranitterbevegelsen. A.O. Vinje fortalte i *Ferdaminne* om en prest som hadde fått en Johnson'sk kapellan, som også var hans svigersønn: «Ja, han fór endaa kring landet ifjor og preika som Thrane i gamle dagar. Det var for same folket disse tvo preika; den eine politikk og den andre trudom (...) naar slik ein mann med den vekt gjer slikt, so tykkjer eg at folk i min stad maa verta redde.»⁴ Det viste seg som en velbegrunnet engstelse hos sognepresten, men på en noe annen måte enn han kanskje hadde tenkt seg. Gisle Johnson stilte seg ikke i spissen for en sosial opprørsbevegelse, men ble initiativtaker til en kirkelig sosialomsorg ved indremisjon i lokalmenigheten.

I 1883 var Johnson blant initiativtakerne til oppropet «Til Christendommens Venner i vort Land», som var formet som en advarsel mot den «Vantro, som holder paa at trænge ind i vort Folk, og mod den politiske Bevægelse, gennem hvilken den søger at naa sit Maal, Tilintetgjørelse af den Magt, Christendommen hidtil har øvet over vort Folkeliv».⁵ Det var, som Johnson formulerte det, «Folkeviljen, som bragte Kristus paa Korset; det var den liberale Statsmand Pilatus, som for at behage Folket, for at følge 'vox populi', gav Røveren fri og korsfæstede Herlighedens Herre».⁶ Nå hadde Gisle Johnsons argumentasjon også et liberalt moment, som nok ikke stod helt klart for ham selv heller, for så vidt som hans kritikk gjaldt forestillingen om «Folke-Majoritetens Ufeilbarhed og absolute Magt». I forfatningsstriden var det Johnsons juridiske professorkollega T.H. Aschehoug som tydeligst og prinsipielt artikulerte det liberale tema om en rettsstatlig temperering av den demokratiske folkemakt.⁷

Professor Johnsons moderne villfarelse bestod i at han anså den demokratiske forestilling om folkelig selvstyre som en ukristelig villfarelse. Mot Venstre-radikalismens forslag om en parlamentarisk stat hadde ikke Johnson annet å stille enn den kristelige stat basert på lydighet mot øvrigheten. Staten, som samfunnslivet for øvrig, var «underlagt Sydens forstyrrende Indflydelse» og tiltrengte derfor «en Regeneration», som kun kristendommen kunne bevirke. Når kristendommen var kallet til «at overvinde Verden», hadde den også som oppgave «at

3 Ibid., s. 3ff.

4 Molland, op.cit., 199 f.

5 «Til Christendommens Venner i vort Land», vedlegg til C.F. Wisløff, *Politikk og kristendom*, Bergen 1961, s. 212.

6 G. Johnson, *Forelesninger over den kristelige Ethik*, Kristiania 1898, s. 284.

7 Se R. Slagstad, *Rettsens ironi*, Oslo 2001, s. 76ff., s. 288ff.; F. Sejersted, *Demokrati og rettsstat*, Oslo 2001, s. 238ff.

kristianisere det borgerlige Samfund» og «Staten», derved at den skulle søke «at gjennomtrænge Samfundet i dets enkelte Lemmer med sin Aand og sit Liv». Statsmaktens «kristelige Karakter» måtte komme til syne «i hele dens Livsvirksomhed i alle dens forskjellige Retninger, i dens Udøvelse ligesaavel af sin *lovgivende* og *dømmende* som af sin *udøvende* Magt»; endog i «sin *Dommervirksomhed*» ville «den kristelige Stat med troskab haandhæve sin kristelige Ret og Lov», fastslo Johnson en formulering som ikke la skjul på sin kristelige fundamentalisme. Staten var rett nok «en *menneskelig Ordning*», men «efter sit sædelige Væsen og sin sædelige Betydning» var den «en *guddommelig Ordning*», som den kristne hadde å underkaste seg «for Herrens Skyld». ⁸

Johnsons prosjekt var i denne henseende antimoderne: Mot sekularisering i den betydning at kirken mistet sin posisjon som samfunnssystemets sentrum og derfor måtte vike plassen for det suverene, myndige folket, anordnet Johnson et teologisk forsvar for det tradisjonelle univers med kristendommen i en overordnet posisjon som identitetsdannende sentrum. Johnson søkte å mobilisere kristenfolket bak sin antidemokratiske fane. Men i stedet for kirkelig samling ble det splittelse både av lekfolk og presteskap. Én fløy av det pietistiske lekfolket, særlig på Sørvestlandet, gjorde felles front med Johan Sverdrup og hans parlamentariske modernisering, ⁹ og det oppsto en kløft mellom det konservative presteskap og det myndige lekfolk. ¹⁰ En annen fløy av lekfolket kom gjennom årtier til å stå i et motsetningsforhold til den nye demokratiske bevegelse som fylket seg om Venstre og etter hvert Arbeiderpartiet. ¹¹

Frembruddet av liberal teologi rundt århundreskiftet skapte et skisma også på professoralt nivå. Etter 1908 fikk landet to presteskoler. Det teologiske frisinn samlet seg ved Universitetets teologiske fakultet, i en stadig mer defensiv kirkelig posisjon. For etter få år var det nye Menighetsfakultetet den største og hegemoniske presteskole, etter hvert anført av professor Ole Hallesby, som i mye fulgte i Gisle Johnsons spor.

2. Hallesbys kristianiseringsprosjekt

Ole Hallesby opererte, som Gisle Johnson før ham, i dobbeltrollen som teologisk professor og lekmannsfører. Etter at han ble cand.theol. i 1903, levde han som predikant inntil han i 1909 ble kallet som professor i systematisk teologi ved Menighetsfakultetet, en posisjon han beholdt frem til 1951. Hallesby var den fjerde læreren som ble kalt til Menighetsfakultetet. Etter Sigurd Odland, som ble MFs første professor (nytestamentlig teologi), kom Edvard Sverdrup i kirkehistorie og Peter Hognestad i gammeltestamentlig teologi. Sverdrup og Hognestad representerte en folkelig dannelsesstradisjon som var noe forskjellig fra Hallesbys øst-

⁸ Johnson 1898, s. 279ff.

⁹ B. Furre, *Soga om Lars Oftedal*, Oslo 1990.

¹⁰ 1970-tallets «kristensosialisme» med et tyngdepunkt i Stavanger-regionen kan ses som en sen utløper av denne folkelige pietismens særegne kombinasjon av teologisk konservatisme og politisk radikalisme.

¹¹ D. Thorkildsen, «Da kirken oppdaget folket», i S.Aa. Christophersen og T. Wyller (red.), *Arv og utfordring*, Oslo 1995, s. 95 ff.

norske pietisme. Edv. Sverdrup hørte til «de Bergenske reformvenner» som på slutten av 1800-tallet hadde ivret for et «Menighedsuniversitet» i Bergen. Hans eldre bror, professor Georg Sverdrup ved Augsburg seminar i USA, hadde lenge ivret for en «menighetsmessig» presteutdannelse i Norge, og denne tanke ble via bl.a. Edv. Sverdrup kanalisert inn i det nye institusjonelle initiativ som ble en realitet.¹² Peter Hognestad var en bondesønn fra Jæren som hadde vært lærer ved Notodden lærerskole, opprettet i 1893 under mottoet «Kristendom og norskdom» med sikte på å utdanne «dygtige og kristeligsendede lærere og lærerinder». Hognestad var frem til til 1908 bygdeungdomsprest i Kristiania, og med ham kom også målbevegelsen til Menighetsfakultetet, idet han satte som betingelse at han måtte få bruke landsmål «ogso i fyreslesningar ved presteskulen». I 1916 ble Hognestad biskop i Bjørgvin. Ved utarbeidelsen av MFs grunnregler i 1907 var også Bernt Støylen, Hognestads kollega ved Notodden lærerskole, en sentral skikkelse. Støylen bar med sin sunnmørske bakgrunn også han med seg den vestlandske, folkelige dannelsestradisjon. Støylen som i 1902, til tross for samlet motstand fra de teologiske professorer, hadde etterfulgt Gustav Jensen som hovedlærer ved Universitetets praktisk-teologiske seminar. I 1913 ble han biskop i Kristiansand. Hognestad og Støylen utga sammen *Salmar og aandelege songar* (1920) og *Nynorsk salmebok* (med Anders Hovden 1925).¹³

Ole Hallesby ble knyttet til Indremisjonen, samtidig som J.M. Wisløff ble tilsatt som sekretær. Sammen skapte disse to den nye Indremisjonen, som Johnson hadde vært med å grunnlegge i Christiania i 1855 - Wisløff som effektiv organisator, Hallesby som fast bidragsyter til bladet *For Fattig og Rik* og som ideolog. Hallesby ble formann i Indremisjonsselskaps hovedstyre i 1923 og satt i Indremisjonens ledelse til 1955, mens Wisløff var generalsekretær fra 1912 til 1944.

Samme år som Hallesby trådte inn i Indremisjonens ledende sjikt, publiserte han i *For Fattig og Rik* artikkelrekken «Indremisjonen og den nye tid». Her ble det formulert et stortiltet pietistisk dannelsesprogram med utspring i den haugianske lekmannsbevegelse og dens videreføring ved Johnson. Det var i *For Fattig og Rik*, Indremisjonens hovedorgan, at Hallesby gjerne publiserte sine sentrale artikler, også de av teologisk art. Det var en velvalgt publiseringsstrategi for en teologisk dannelsesagent, for i perioden 1912–1940 økte *For Fattig og Rik* sitt abonnenttall fra 2500 til 55 000.

Ut fra sin samtidsdiagnose markerte Hallesby behovet for posisjonsendring vis-à-vis Hans Nielsen Hauge og Gisle Johnson. Det var ikke lenger tilstrekkelig bare å feste sin lit til forkynnelsen av Guds ord. I sentrum for Hallesbys prosjekt stod heller ikke tidens politiske hovedspørsmål – «det sosiale spørsmål». Diakonien ble nedtonet; den ble så å si et spesialoppdrag for Indremisjonen i Kristiania bl.a. gjennom Kirkens Bymisjon. Det sentrale ved den nye tid var for Hallesby den ekspanderende *sekularisering* – «det bevisste hedenskap» – som trengte seg inn både høyt og lavt i samfunnet og systematisk brøt ned det kristelige syn

12 Se V.L. Haanes, *Hvad skal da dette blive for prester? Presteutdannelsen i spenningsfeltet mellom universitet og kirke, med vekt på modernitetens gjennombrudd i Norge*, Trondheim 1998, s. 376ff.; V.L. Haanes, «Pastors for the congregations: transatlantic impulses», i *Crossings: Norwegian-American Lutheranism as a transatlantic tradition*, Northfield 2003, s. 93ff.

13 Om Hognestad og Støylen, se Haanes 1998, s.460ff. Om Støylen, se også O. Støylen Runde, *Bernt Støylen. Ein biografi*, Oslo 2007.

på samfunnslivet og dets ordninger. Mot det ekspanderende «hedenskap» stilte Hallesby kristianiseringsprosjektet – en kamp om det ideologisk-kulturelle hegemoni i samfunnet, med kaderutviklingen som det sentrale instrument. Anført av «gjenfødte personligheter» med faglig kompetanse skulle det skapes en «landsvekkelse». Hallesby lanserte et storstilt pietistisk dannelsesprosjekt: påvirkning allerede av barnesjelen, «den daglige paavirkning av disse smaa mottagelige hjerter», gjennom kristelige lærerskoler, kristelige ungdomsskoler, bibelskoler, kristelig gymnas. En strategisk nøkkelinstitusjon var Kristelig Gymnasium (1913) – et gymnas hvor de unges tro «ikke rives fra dem, men styrkes og modnes»; KG skulle være en undermur for Menighetsfakultetet, selve kaderskolen.¹⁴

Blant Gisle Johnsons mange initiativ hadde vært forslaget om folkehøyskoler som ikke, slik de grundtvigianske, var «stridende med Kirkens Tro». I det pedagogiske ble Grundtvig anerkjent som læremester, for den subjektivt orienterte inderlighetspatos delte pietismen med romantikken. Men i det teologiske var Grundtvig for frisinnert. Johnson hadde derfor ønsket seg folkehøyskoler som virket «vækkende, belivende og oppbyggende» – til kristelig rettroenhet.¹⁵ Johnson så i den grundtvigianske forkynnelse og dens sammenstilling av Guds Ånd med folkeånden et religiøst-politisk «Sværmeri». «Grundvildfarelsen» var dens «Mangel paa Syn for den syndige Fordærvelses hele fulde Dybde».¹⁶ «De kristelige ungdomsskoler», de egentlige pietistiske folkehøyskoler, kom i gang på 1890-tallet. Sitt store gjennombrudd fikk de imidlertid først i årene forut for første verdenskrig samtidig med den store, institusjonelle ekspansjonsfasen for den pietistiske lekmannsbevegelse. «Grundtvigianerne benyttet skolen i 30 år, før indremisjonen fikk øynene opp for skolen som middel til at vinde de unge for Kristus,» fremholdt Hallesby i 1912. Indremisjonen måtte intensivere det arbeid den allerede hadde startet: «Hvorfor skulle ikke indremisjonen se det som sitt mål å overta landsungdommens videre utdanning (og gjøre de offentlige amtsskoler overflødige)? (...) tenk dog for et middel til at faa de unge i tale i den tid, da de er lettest at paavirke, i den tid som blir bestemmende for de fleste unges senere liv! Tenk dog for et middel til at styrke dem imot den antikristelige paavirkning nedenfra og rasjonalistenes paavirkning ovenfra!» De kristelige ungdomsskoler fikk sin glanstid i de neste tiår frem mot andre verdenskrig, da det gjennomsnittlig ble bygget én slik ungdomsskole årlig.¹⁷

I 1912 fikk hovedstaden sin kristelige lærerskole, initiativkomitéens formann het Ole Hallesby. Året etter fikk lekmenn tillatelse til å forkynne fra kirkens prekestoler og de kristelige organisasjoner samlet seg til sitt første «Geilo-møte». Året etter fikk Menighetsfakultetet eksamensrett. Det var en avgjørende offentlig anerkjennelse som gjorde det mulig for Menighetsfakultetet å utvikle seg til den dominerende presteskole, til fortrenghet for det gamle teologiske sentrum, et universitetsfakultet som samlet restene av et sterkt redusert teologisk dannelsesborgerskap.

I januar 1920 fant det store møte i Calmeygaten sted. Det var i mye et møte i Hallesbys ånd. Kampen mot den liberale teologi fikk prioritet. «Calmeyergatelinjen» ble etablert: intet

14 Hallesby-sitatene er, om ikke annet er angitt, hentet fra Hallesbys artikkelrekke «Indremisjonen og den nye tid», i *For Fattig og Rik*, nr. 20-25, 1912.

15 Molland, *Norges kirkehistorie i det 19. århundre*, s. 296.

16 Sit.e. Thorkildsen, *ibid.*, s. 104.

17 M. Leine, *Mellom hverdag og visjon*, Oslo 1993, s. 70 ff.

samarbeid overhodet med liberale, kombinert med økt kirkelig engasjement i den frivillige lekmannsbevegelse. Fra da av var Hallesby «kristenfolkets fører og talsmann», skriver Carl Fredrik Wisløff i sin kirkehistorie.¹⁸ Fra 1923 var Hallesby leder av Indremisjonen også i navnet, og året etter var han blant initiativtakerne til Norges Kristelige Student- og Gymnasialstlag.

Hallesby markerte en forskyvning i forhold til Hans Nielsen Hauge også når det gjaldt adressat. Indremisjonen, som var begynt som «et vækkelsesarbeide i underklassen», fikk med Hallesbys kristianiseringsprosjekt et nytt strategisk mål: å nå «de dannede», «de klasser, som dog øver den avgjørende indflydelse paa vort folk baade i lovgivning, i statsstyrelse, i kunst, i literatur og i videnskap». Siktemålet var, fremholdt Hallesby i 1912, «at skaffe Norge en kristen ungdom, som har almindennelse og fagdannelse nok til at konkurrere om landets ledende stillinger». Målet var systemendring via den lange marsj gjennom institusjonene, slik Hallesby formulerte det på slutten av 1920-tallet: «troende prester, troende læger, troende jurister, troende offiserer, troende lektorer» - de «som ved sin utdanning kommer til at indta de ledende stillinger i vort folk».¹⁹

3. En modernistisk tradisjonist

Det har ikke vært uvanlig i norsk historieskrivning å se utviklingsrekken Hauge–Johnson–Hallesby som stadier i kristelighetens reaksjonære forskansning mot modernitetens ekspanderende opplysningsfornuft. Ut fra endimensjonale oppfatninger av modernisering blir modernitet og religion gjerne betraktet som uforenlige fenomener, og modernisering, forstått som sekularisering, ansett som religionens kontinuerlig reduserte betydning. Et utbredt bilde av Hallesby har således vært den teologiske tradisjonist i kamp mot det moderne. Det beror på en ganske grunn analyse av Hallesby – og for så vidt også av det moderne. Det er et sammensatt fenomen en her står overfor: dels religionens forvitring på tradisjonelle arenaer av menneske- og samfunnslivet, dels religionens fornyelse som religion. Stadiene i vekkeskristendommen fra Hauge, via Johnson til Hallesby kan tolkes som stadier i en modernisert kristentro som er forankret i den individuelle troserfaring med romantikken og pietismen som utspring.

Hallesby avtegner en egenartet ideologisk profil som er karakterisert ved en systematisk sammenfletning av modernisering og tradisjonisme; Hallesby er en radikal modernist og en reaksjonær tradisjonist i skjønn forening. Hallesbys tvetydige stilling til den liberale modernitet kan illustreres med tre eksempler. I Hallesbys teologi, som i Johnsons, ble det moderne fusjonert med det tradisjonelle: Individualistisk troserfaring og omvendelse gjennom vekkelse fremtrådte i forening med et forsvar for tradisjonalistiske ordninger i politikk og kirke.²⁰

18 C.F. Wisløff, *Norsk kirkehistorie*, bd. 3, Oslo 1971, s. 238.

19 O. Hallesby, *Fra arbeidsmarken*, Oslo 1928, s. 230.

20 For Hallesbys teologiske tvetydighet med henblikk på kirkesynet, se B. T. Oftestad, «Ludvig Hope og Ole Hallesby som kirkelige strateger», i *Kirke og Kultur* 1986, s. 209 ff.

Hallesbys tvetydighet viser seg for det første i hans forhold til den teologiske liberalisme – en arv fra Gisle Johnson i hans lære om subjektiviteten som erkjennelseskilde også i teologisk forstand. Til forskjell fra de liberale teologer betraktet Johnson Skriften og Bekjennelsen som objektive, ytre erkjennelseskilder, men deres betydning sprang for ham – i tråd med liberal tankegang – ut av det troende subjekt og dets trosbevissthet. Johannes Ording tok i en artikkel fem år etter Johnsons død opp Johnsons vending mot det subjektive, men Ording radikaliserer tanken om subjektiviteten som kritisk prinsipp og kom til å sette spørsmålsteget ved både kristologien og underberetningene.²¹ Få år etter ble Ording utnevnt til professor i teologi – og utløste derved den professorstrid som etter kort tid førte til opprettelsen av Menighetsfakultetet. Professor Ording ble i Hallesbys øyne selve symbolet på den moderne liberale vantro. Kristian Schjelderup, som (med noen års avbrekk) mer enn noen annen ble Hallesbys livslange teologiske motpart, var Ordings kanskje fremste disippel. Men den som i dette perspektivet åpnet kirkens dør inn til den moderne, liberale teologi, var altså Gisle Johnson, Hallesbys åndelige inspirator.

Hallesbys tvetydighet i forhold til det liberale viste seg også i spørsmålet om liberalisme forstått som det enkelte individs frihet. Hallesby hadde en utpreget moderne-individualistisk, postromantisk oppfatning av forelskelsens grunnleggende plass i ekteskapet, slik det fremgår av *Den kristelige sedelære*: «Forelskelsen er av Gud anordnet som den helt naturlige veileder ved valget av egtefælle. Og vælger man egtefælle uten at kjende noget av forelskelse overfor vedkommende, da gaar man utenfor de av Gud givne love for egteskapet.»²² Denne forestilling kolliderte imidlertid med en tradisjonell oppfatning av kvinnens plass i ekteskapet, som i samfunnslivet for øvrig. «Kvindeemancipationen» – «at løsgjøre kvinden fra hendes avhængighed av manden og saaledes skaffe hende et liv paa like fot med manden» – var for Hallesby «et kulturelt dekadencefænomen», rett og slett.²³

Hallesby ga en teologisk legitimering av det borgerlig-kapitalistiske samfunns nøkkelinstitusjoner, så som markedet og den private eiendomsrett: «Gud vil, at vi skal ha eiendom. Til det normale menneskeliv hører eiendomsbesiddelse. (...) naar Gud har villet den private eiendom, saa er det, fordi den er et av grundvilkaarene for alt menneskeliv, baade det individuelle og det sociale; ti alene ad denne linje bevares den personlige frihet. Og kun ad denne linje løses det centrale sociale spørsmål: det retfærdige forhold mellem arbeide og løn.»²⁴

Hallesbys syn på markedet var utpreget moderne. Modernisering vil si liberal differensiering, dvs. at samfunnets differensieres i en rekke relativt selvstendige sfærer eller institusjoner som er underlagt sine egne logikker: økonomi, politikk, rett, vitenskap, kunst, religion, osv. Modernisering i denne forstand innebærer en form for verdsliggjøring av den sosiale verden.

I det tradisjonelle samfunn hadde den kristne religion en privilegert posisjon som samfunnssystemets sentrum. Som normstiftende system representerte den samfunnet som helhet, samtidig som dens normer i hovedsak ble anerkjent av alle samfunnsmedlemmer.

21 D. Thorkildsen, «Gisle Johnson - The Godfather i norsk kirkeliv», i G. Hjeltnes (red.), *Vitenskapelige profiler på 1800-tallet*, Oslo 1997, s. 101f.

22 Ibid., s. 242.

23 Ibid., s. 254.

24 O. Hallesby, *Den kristelige sedelære*, Oslo 1928, s. 284.

Modernisering betød sekularisering i den forstand at den kristne religion mistet sin posisjon som samfunnssystemets sentrum. Det moderne begrep om liberalitet ble utformet som en ideologisk løsning på de europeiske religionskriger. Denne avgjørende tilskikkelse ble reflektert i den politiske filosofi av bl.a. Bodin. Hans tema var etableringen av den statlige suverenitet, det statlige maktmonopol. Bodin kan sammenstilles med Luther: Bodin gjorde for politikken hva Luther gjorde for religionen; mens Luther privatiserte religionen, politiserte Bodin statslivet, og festet den nye stats makt til begrepet om suverenitet. Bodins kontekst var de blodige religionsstrider mellom hugenotter og katolikker. De kalvinistiske utbrytere ville ikke vende tilbake i folden, og samfunnets omkostninger ved å undertrykke avvikerne ville i det lange løp bli altfor store. På dette dilemma tilbød Bodin sin revolusjonerende løsning: Forsøket på å tvinge igjennom en enhetlig religion med politiske virkemidler ville ikke være forenlig med opprettholdelse av samfunnsfreden. Derimot ville en akseptering av den religiøse strid kunne bilegge den politiske strid. For å få mer makt måtte staten slik begrense sin makt. Kirken trakk seg tilbake fra den statlige arena, mens staten klippet sine teologiske klør. Samfunnsfreden ble garantert ved at det ble etablert en naturrettslig begrunnet kontrakt mellom borgere og statsmakt – og det siste ord i politikken ble overgitt Den overordnede tredje, altså institusjonaliseringen av det statlige monopolapparat for fredelig konfliktløsning.

Ved religionens privatisering og politikken offentliggjøring vokste det frem en ny, konfesjonelt nøytral og sekularisert statsmakt med suveren myndighet. Den liberale stat og liberalismen var løsningen på den situasjon som ble skapt ved sammenbruddet for et enhetlig normativt univers. I sentrum stod politiske, og ikke etiske, problemstillinger – konstitusjonalisme, pluralisme og individuell frihet. I den liberale tradisjon fra Locke til Kant ble grunnlaget for den liberale rettsstat formulert. Den suverene stat skulle bindes og begrenses normativt med det formål å beskytte det enkelte individs sfære for selvbestemmelse.

På dette punkt var det en fundamental tvetydighet ved Hallesbys ideologi. På den ene side legitimerte Hallesby fundamentale trekk ved moderniseringen – så som markedets autonomi i liberal forstand –, men på den annen side søkte han med sitt pietistiske dannelsesprosjekt nettopp å motvirke den liberale modernisering gjennom «kristianisering» av samfunn og stat.

4. To pietistiske vekkespredikanter

De antikristelige rev ungdommen til seg, fremholdt Hallesby i 1912: «Gjennem den daglige avis, gjennem den daglige skole - især den høiere, men nu ogsaa mer i folkeskolen - dryppes giften ind.» «Vi kommer for sent med vore opbyggelser». Hovedmotstanderen i kampen om ungdommen var «antikristeligheten» i dens to versjoner: «rationalismen ovenfra fra de dannede», Universitetets Teologiske Fakultet, og «nedenfra fra den nuværende arbeiderbevægelse». På det kirkelige felt vant Hallesby frem med sitt dannelsesprosjekt for så vidt som Menighetsfakultetet etter få år var etablert som landets største og viktigste presteskole, med MF-teologene som toneangivende, kirkelig elite gjennom venstrestatsepoken, om enn i en stadig mindre Hallesby'sk variant.

Ole Hallesby kan sammenstilles med Martin Tranmæl – de stod i spissen for hver sin opposisjonsbevegelse, de to største i det norske system i mellomkrigstiden.²⁵ Det var omtrent på samme tidspunkt at de to tok den definitive kontroll over sine organisasjoner. I 1918 hadde Tranmæl i spissen for den nye, revolusjonære retning tatt makten i Arbeiderpartiet, tre år senere var sosialdemokratene skjøvet ut, i 1923 gikk også kommunistene til sitt, og Tranmæl forble gjennom de neste årtier arbeiderbevegelsens reelle leder uten annen posisjon enn Arbeiderbladets redaktørstol. I 1945 kunne Einar Gerhardsen, som hadde fulgt Tranmæl som en skygge siden 1923, overta kontrollen over både parti og stat og regissere det nye regime, «arbeiderpartistaten».

Mellom Hallesby og Tranmæl var det så vel forskjeller som likheter. Forskjellene ligger åpne i dagen, de hadde ingen sympati for hverandre og hverandres organisasjoner. Om Arbeiderpartiet skrev Hallesby i 1934: «Her i Norge er revolusjonen grundig forberedt gjennom mange år. Vi har et politisk parti som åpent har erklært at det vil og tilsikter revolusjon. Og allikevel sitter dette partis representanter i vårt storting. Ja, det er for tiden vårt største politiske parti.»²⁶

Men likhetene mellom de to opposisjonelle lederskikkelsene av samme årgang – de var begge født i 1879 – er minst like interessante. En likhet lå i misjonsperspektivet: Den ene forkynte kristianisering av et hedensk samfunn og en sekularisert stat, den andre sosialisering av et kapitalistisk samfunn og en borgerlig stat. En annen likhet lå i vernet om læregrunnlaget; begge forkynte en klar og uomtvistet lære, en kristelig eller sosialistisk dogmatikk. (Her var det dog en forskjell: Tranmæl var ikke som Hallesby noen intellektuell ideolog – han hadde professor Edv. Bull ved sin side frem til hans død i 1932, deretter oppstod det et ideologisk vakuum i Arbeiderpartiet som siden aldri egentlig er blitt fylt.) En tredje likhet lå i det karismatiske: Fra talerstolen kunne de hver på sin måte trollbinde den forsamling de hadde under seg. En fjerde likhet lå i deres velutviklede sans for organisasjonsmakten: Skulle det misjonerende apparat fungere som transformasjonens instrument, krevdes det, mente de begge, fremfor alt disiplin og orden i rekkene. Begge grep gjerne til det krigerske vokabular. «Oplysning, kunnskap er det sterkeste våpen arbeiderklassen nogensinne har hatt og vil få,» fremholdt Tranmæl. Hallesbys retorikk var gjerne «almen verneplikt», forkynnerne som de «kjække krigere», de frelstes hær mot «ondskapens åndehær», etc. Hallesbys versjon av den demokratiske sentralisme var utøvelse av «brodertugt» overfor avvikerne, «de faldne prædikanter»: «Den viktigste del av brodertugten er tugten av de faldne prædikanter.» Uenighet ble reformulert i kliniske kategorier: det avvikende som «pest», som kun kunne fordrives «ved bøn og faste». Tranmæl advarte mot «salongradikalerne» som en «giftplante» i arbeiderbevegelsen.

Krigsfellesskapet skapte en ny situasjon også i dette, for begge. Fra sin lederposisjon i den kirkelige motstandsfront la Hallesby i fellesskap med teologer som han i årene forut for krigen overhodet ikke hadde villet opptre i møte med, så som Eivind Berggrav og Arne Fjellbu, grunnlag for den kirkelige forsoning som preget arbeiderpartistaten i dens første fase, og som bl.a. i 1947 brakte Kristian Schjelderup til Hamar bispesete med støtte fra alle

25 Til sammenstillingen av Hallesby og Tranmæl, se også D. Kullerud, *Ole Hallesby*, Oslo 1987, s. 195 ff.

26 O. Hallesby, «Står vi overfor en skjebnetime i Guds rikes historie?», i *Dagen*, 27.1.1934.

hold. Men i 1953 brøt helvetet løs igjen. Hallesby stemplet biskop Schjelderup som en av ugudelighetens fremste profeter. Året etter stemplet Haakon Lie, en av Tranmæls mest trofaste disipler, Dagbladet som kommunistenes «fremste talerør i Norge».

Ett fellestrekk ved de kampbevegelser Hallesby og Tranmæl stod i spissen for, er at de aldri ble helt fortrolige med den liberaldemokratiske diskusjonskultur. Det offentlige rom forble for dem begge en strategisk kamparena mellom venn og fiende – ikke et åpent diskusjonsforum for fri meningsbrytning. Tranmæls demokratiske formel var: «Det skal herske meningsfrihet, når det utvises hel lojalitet.» Det kunne også vært Hallesbys.

5. Oppbruddet fra Hallesby-pietismen

Den teologiske vending bort fra Hallesbys pietistiske, erfaringsforankrede teologi ble eksplisitt fra slutten av 1920-tallet. En av dem som artikulerte oppbruddet var Johannes Smemo, rektor ved Menighetsfakultetets praktisk-teologiske seminar fra 1934 til 1946, deretter biskop i Agder (1946–51) og i Oslo (1951–68). Det var Karl Barth og hans dialektiske teologi som ble mobilisert for å overvinne kirkelivets subjektivistiske ulykke i dens to versjoner: vekkelsespietisme og liberalteologisk rasjonalisme. Smemo sluttet seg til Barths vending mot det objektive i troen: «Å tro Gud er det motsatte av å oppleve Gud.» For Smemo betød vendingen mot det objektive også en vending mot Kirken som institusjonell forvalter av tros-læren i dogmene.²⁷ På den liberale universitetsfløy førte Einar Molland an med foredraget «Vi tror på dogmene»: «Kirkestriden er forbi. Vi ser alt tilbake på den som et stykke merkverdig historie.»²⁸ Hver på sin måte ble brødrene Leiv og Sverre Aalen viktige målbærere av den teologiske nyorientering. Det kanskje tydeligste symbol på den nye teologiske konstellasjon var utnevnelsen i 1953 av Reidar Hauge, utdannet fra Menighetsfakultetet (1926), som professor i dogmatisk teologi ved Universitetets Teologiske Fakultet. I 1933 hadde Hauge innledet for Bekjennelsestro Presters Broderkrets, stiftet av konservative prester i 1919, over Barths teologi: «Nødvendigjjør den nyeste teologi en endring av våre teologiske retningslinjer?». Huges senere teologiske forfatterskap bestod i en systematisk befestelse av den «objektive» konsensus-teologi.

Et viktig miljø for den kirkelige nyorientering etter 1945 var Oslo Indremisjon med dets blad *Vår Kirke*. MF-teologen Stephan Tschudi, som var bladets redaktør, talte på vegne av en ny generasjon prester som ikke var bundet av kirkelige «særretninger», men til gjengjeld følte seg «absolutt solidarisk med kirken», som han uttrykte det. Tschudi formulerte det han kalte kirkens «tredje standpunkt», for så vidt i slekt med tanken om den nasjonale folkekirke som biskop Eivind Berggrav hadde forkynt siden 30-tallet.²⁹ Fremgangen for det konsensus-teologiske perspektiv var akkompagnert av en skarp aksentuering av kirkens moralske systemkritikk: av den sekulariserte skole (Framhaldsskoleloven av 1946, statens overtakelse av

27 C.F. Wisløff, *Norsk kirkehistorie*, bd. III, Oslo 1971, s. 370 f.

28 E. Molland, «Vi tror på dogmene», i *Kirke og Kultur* 1932, s. 609.

29 A.V. Tønnessen, *Et trygt og godt hjem for alle? Kirkelederes kritikk av velferdsstaten etter 1945*, Trondheim 2000, s. 131ff. - Stephan Tschudi endte sitt profesjonelle liv som rektor for Universitetets praktisk-teologiske seminar (1965-78).

Oslo Lærerskole i 1946), striden om mødrehygienekontorene og om preventiver til Tysklands-brigaden.³⁰ Den moralske systemkritikk ble formulert fra ulikt teologisk hold, fra dem som ga sin støtte til Kristelig Folkeparti, men også fra universitetsliberalt hold.

Et institusjonelt uttrykk for denne konsensusteologien var opprettelsen av Det norske kirkeakademi i 1956. Ambisjonen var gjennom et åpent akademi med forgreninger land og strand rundt å bygge bro mellom Kirken og kulturlivet. Blant støttespillerne var flere teologiske professorer, så som John Nome og Sverre Aalen (Menighetsfakultetet) og Nils Alstrup Dahl og Einar Molland (Universitetet); av biskoper fant en så vel Eivind Berggrav som Johannes Smidt.³¹

6. Det kristne dannelsesprosjekt

Hallesbys pietistiske dannelsesprosjekt fikk sin fortsettelse etter 1945 i flere varianter. En av dem var Instituttet for Kristen Oppseding (IKO), som fikk sitt navn i 1948 og sprang ut av en gruppe som umiddelbart etter krigen samlet seg i Kristelig Pedagogisk Kontor.³² IKOs ledende skikkelse var Bjarne Hareide, som ble cand theol. i 1935. Hareide hadde ikke bare sittet under Hallesbys kateter, men kom i de neste årene til å stå Hallesby nær. Hareide følte seg i «åndeleg slektskap med Hallesby», som han formulerte det i sin dagbok.³³ I 1945 fikk Hareide en nøkkelstilling som lektor i kristendom og pedagogikk ved Oslo Lærerskole, men sluttet da skolen ble sosialisert i 1947. I 1945 var Hareide blitt redaktør for *Kristelig Pedagogisk Tidsskrift*, Norges Kristelige Lærerforbunds blad, som i 1949 ble overdratt IKO og omgjort til fagtidsskriftet *Prismet*. Hareide hadde overtatt redaktørrollen etter Anton Leere, da han døde i 1945. I sin tid som lærer ved Hambros skole i Bergen på 1890-tallet var teologen Leere kommet i berøring med Edvard Sverdrup og «de Bergenske reformvenner», og han var kalt til rektor for Oslo Lærerskole, da den ble opprettet i 1912 og forble rektor til 1939; han var formann for Norges Kristelige Lærerforbund 1933–1945. Fra 1926 hadde Leere vært timelærer i kateketikk og pedagogikk ved MFs praktisk-teologisk seminar; han var medlem av MFs forstanderskap 1930–38 og MFs styreformann fra 1940 til 1945. Ved det frivillige kirkemøte i 1937 hadde Leere holdt et programmatisk, skolestrategisk foredrag som fusjonerte den nye arbeidsskolepedagogikk med en hallesbysk vekkelsteologi. Det kristent-pedagogiske fornyelsesarbeidet skulle bæres av tidens vitenskapelig informerte «saklighet»: «saklighet, gjerne en ny saklighet, men fremfor alt saklighet».

Anton Leeres program var, med Kristin Norseths formulering, «indremisjonens vekkelsteologi omsatt i et skole- og dannelsesprogram».³⁴ Det var dette program Bjarne Hareide brakte videre gjennom IKO. Med Hareide kom det til også en annen dannelsesimpuls – den pietistisk-grundtvigianske folkedannelse, som fra slutten av 1800-tallet hadde Volda som

30 Tønnessen, *ibid.*, s. 243ff.

31 H. Elstad, *I dialog. Norske Kykjeakademi 1956-2006*, Trondheim 2006.

32 Fremstillingen på dette punkt baserer seg på Kristin Norseths lille studie «Bjarne Hareide – impulsene som formet ham», i *Prismet* nr.2 2008.

33 Norseth, *ibid.*, s. 10.

34 Norseth, *ibid.*, s. 6.

åndelig sentrum. I 1895 hadde Henrik Kaarstad grunnlagt Volda private lærerskole, som han bestyrte til sin død i 1927. Denne dannelsesstradisjon fikk sitt mest markante uttrykk i Erling Kristviks egenartede verk.³⁵ I Hareides virke ble Kaarstad sidestilt med Hallesby, men med en forskyvning fra kirkens prekestol til skolens kateter. Det var bare via skolen at kirken kunne nå ut til hele folket.³⁶

Hallesbys pietistiske dannelsesprosjekt ble etter 1945 også søkt fusjonert med et kristent-humanistisk dannelsesprosjekt i Ronald Fangens verdikonservative støpning. Fangens mål var, som Hallesbys, en rekristianisert stat, men i en annen og langt mildere versjon. I noen henseender var det et åndelig slektskap mellom disse to dannelsesprosjekter. Det ene var innsikten i fremskrittets dialektikk. Så vel pietistene som de verdikonservative hadde et øye for hva de kulturradikale utviklingsoptimister var blinde for: fremskrittets uutryddelige nattsider. Det andre var en gjennomført antimaterialisme, også i det antropologiske: frelsesutopien ikke som kjødets oppstandelse, men som sjelens frigjørelse fra kroppens hylster, altså ikke den hebraiske, men den greske forestilling modernisert via tysk idealisme.

Fangens kristent-humanistiske dannelsesprosjekt var en fortsettelse av embetsmannsstasens verdikonservative dannelsesideologi, som i mellomkrigstiden hadde fått en parallell utforming i «Den annen front» etter A.H. Winsnes' boktittel *Den annen front* (1932). I det filosofiske stod to fronter mot hinannen ifølge Winsnes. Den første, «det naturalistiske og materialistiske livssyn», stilte mennesket i dyrets nærhet, den annen front, den idealistiske, løftet frem «det som skiller mennesket ut fra dyriskheten» – «en metafysisk bestemmelse av mennesket: kjernen i philosophia perennis, læren om menneskets frihet som åndsvesen».³⁷ «Den annen front» markerte opposisjon mot tidens materialisme i Freuds og Marx' versjoner – altså mot den kulturradikale front, slik den ble formulert på poetokratisk hold av bl.a. trekløveret Sigurd Hoel, Helge Krog og Arnulf Øverland,³⁸ men også av Karl Evang i *Populært tidsskrift for seksuell opplysning*.

Evang hadde tatt til orde for et avmoralisert seksualliv basert på naturvitenskapelig saklighet. Den vitenskapelig baserte erotikk bar bud om en utopi – «nye, bedre og høyere former for kjønnsniv enn dem vi hittil har kjent». Gjennom «nøktern, saklig opplysning» skulle «menneskenes sinn gradvis forberedes for de nye former som framtiden vil bringe».³⁹ Evang gikk til felts mot «det borgerlige samfunns seksualkrav», og denne var identisk med «den kristne kirkes seksualkrav», som helt ut «gjennomsyret vårt samfunn».⁴⁰ Et hovedskyts var rettet mot den seksuallære som var utformet av Hallesbys *Sedelære*: tilfredsstillelsen av kjønnsdriften som «etisk berettiget kun indenfor et samliv, som er stillet i forplantningens tjeneste», altså det monogame, livsvarige ekteskap.⁴¹ Evangs samfunns-hygieniske tenkesett var formet av hans sterke vitenskapstro, med forkjærlighet for det naturvitenskapelige. Det var denne vitenskapstro, denne positivisme, som forbandt den opposisjonelle samfunnskri-

35 Se R. Slagstad, *De nasjonale strateger*, Oslo 1998, s. 99ff.

36 Norseth, *ibid.*, s. 8.

37 A.H. Winsnes, *Den annen front*, Oslo 1932, s. 9 f.

38 Se f.eks. L. Longum, *Drømmen om det frie menneske*, Oslo 1986.

39 K. Evang, «Vårt program», i *Populært tidsskrift for seksuell opplysning* 1932, s. 13 ff.

40 K. Evang, «Seksualhygiene i borgerlig og socialistisk belysning», i *Populært tidsskrift for seksuell opplysning* 1932, s. 18 ff.

41 Hallesby, *Den kristelige sedelære*, s. 236.

tiker på 1930-tallet med den reformteknokratiske helsedirektør etter 1945. En av Evangs naturalistiske kolleger, professor Gabriel Langfeldt, som hadde utstedt erklæringen om Hamsuns «varig svekkede sjelsevner», foreslo under helvetesstriden mellom Hallesby og Schjelderup i 1953 at helvetet burde avskaffes av helsemessige grunner. Forestillingen om helvete var skadelig for folkehelsen og burde derfor avskaffes hurtigst mulig. Det fulgte av medisinerprofessorens synspunkt at helsedirektøren burde være landets øverste myndighet også i teologiske spørsmål; arbeiderpartistaten hadde et helse-evangelium: Helsen fremfor alt.⁴²

Winsnes og Fangens verdikonservative dannelsesprosjekter berodde begge på en forestilling om kristendommens gjenkomst i det moderne samfunn via en humanistisk formidling av kirke og kultur – hos Winsnes på nythomistisk, hos Fangen på protestantisk grunn. Fangen hadde gjort de to dannelsesstradisjoner – embetsmannsdannelse og folkedannelsen – til et hovedtema i sin roman-trilogi *Kvernen som maler langsomt*, som forble en torso. Første del, *Borgerfesten*, var utkommet i 1939; annen del, *Presten*, var nesten ferdig ved Fangens død i 1946 og ble utgitt posthumt. I den siste del ville nok den tredje dannelsesstradisjon – den sosialistiske – som kan skimtes i de publiserte deler, ha kommet tydeligere frem, og derved konfliktene mellom de tre dannelsesstradisjoner. Men Fangen døde allerede året etter at den sosialistiske dannelseselite var blitt en styringselite.⁴³

Fangen hadde hørt til de skarpeste verdikonservative, humanistiske kritikere av Hallesbys *Sedelære* da den kom i 1928. Via Oxford-bevegelsen ble Fangen ført inn i det sentrale kirkeliv, og formulerte med dette utgangspunkt et program om et rekristeringsprosjekt i en mild kristen-humanistisk versjon, likesom Hallesbys i skarp opposisjon til Arbeiderpartiets program om en sekularisert stat. Disse to kristelige dannelsesprosjekter – det kristent-humanistiske og det pietistiske – skulle etter frigjøringen føres sammen i et konkret prosjekt: etableringen av en kristelig dagsavis i Oslo. Det var opprinnelig Ronald Fangens idé å lage et kristelig tilsvaret til *Aftenposten*. Det gikk ikke akkurat slik.

Vårt Land ble ikke det Fangen hadde drømt om. Det var flere grunner til det. En grunn var det kontrære syn på kristendom og kultur innen de to dannelsesprosjekter. Motsetningen fikk et konkret og tilspisset uttrykk i spørsmålet om *Vårt Land* skulle ha kinoannonser. Etter mye strid fikk Fangen i samforståelse også med Oslos kinodirektør etablert det kompromiss at *Vårt Land* kunne annonsere for «de kulturelle og sosiale filmene», mens «lettere underholdningsfilmer» kunne lukes bort.⁴⁴ Dette var et kompromiss Hallesby, som var formann i avisens representantskap, ikke kunne leve med. Det hele toppet seg på generalforsamlingen i mai 1946. I Hallesbys sykefravær maktet Fangen å mobilisere et knapt flertall for sitt syn. Dagen etter dro Fangen med fly til Stockholm. Flyet styrtet etter par minutter, og Ronald Fangen var blant de omkomne. Noen måneder senere fikk Hallesby det som han ville også i kinosaken.

Vinteren 1946, forut for generalforsamlingen i mai, hadde det utspunnet seg en prinsipiell debatt mellom Hallesby og Fangen. «Vår pietistiske linje» hadde Hallesby kalt sin artik-

42 Aa. Brynildsen, *Det nye hjerte*, Oslo 1960, s. 122 ff.

43 J.I. Sørbo, 'Over dype svelg'. *Eit essay om Ronald Fangens aktualitet*, Oslo 1999. Jf. J.I. Sørbo, «Ronald Fangen og det litterære hegemoniet», i *Nytt Norsk Tidsskrift* 4/1997, s. 297 ff.

44 P. Vokso, *I strid om freden. Historien om Vårt Land 1945-1995*, Oslo 1994, s. 71.

kel, der han hadde stilt opp mot hverandre to av Jesu ord: «1. I er jordens salt. 2. Hogg hånden av.» Hallesby tok kirkehistorien som bekreftelse på sin linje: «jo mer de kristne har samlet seg om den bibelske linje: Hogg hånden av, holde seg usmittet av verden, frelse mennesker fra verden inn i Guds rike ved sitt ord, ved sitt hellige liv og gode gjerninger, desto sterkere har de virket på samtidens og ettertidens kulturliv». ⁴⁵ Pietismen var ikke kulturfiendtlig, sa Hallesby, men den måtte konsentrere seg om «kulturlivets nyttevekster», dets «nødvendighetsartikler»: «jordbruk, skogbruk, hagebruk, fiskeri, håndverk, industri, handel sjøfart, husmoryrke, barneoppdragelse i hjem og skole, pleie av gamle, syke, sinnssyke og åndssvake, og meget mere». «Kulturens prydplanter», dens «luksusartikler», så som vitenskap, kunst, litteratur, musikk og teater, kunne de kristne klare seg foruten. Blant disse var det dessuten «mange giftplanter med prangende farger og berusende duft». Denne delen av kulturen var ikke for enhver borger på Hallesbys fløy. Sorteringen overfor den videre kristelige allmennhet skulle ivaretas av kristne fagfolk. Hos Hallesby fikk arbeiderpartistatens teknokratiske nyttetenkning en egenartet pietistisk utforming: «Dette er en arbeidsdeling som er både kristelig og menneskelig berettiget. Dertil er den sanitær og hygienisk. Vi setter ikke hvem som helst til å arbeide med smittefarlige basiller, eller med høyspente ledninger. Noen må gjøre det. Men det må være fagfolk. Og det i dobbelt forstand: for det første må de ha den menneskelige sakkunnskap, og for det annet må de ha den gudgivne nådegave til å bevege seg i denne smittefare uten å ta skade på sin sjel.» ⁴⁶

Fangen opponerte mot Hallesbys pietistiske nyttetenkning. Hallesbys skille mellom kulturlivets nødvendighets- og luksusartikler berodde på en «virkelighetsflukt»: Hvor stod jordbruk, industri og pleie av syke uten den vitenskapelige forskning? Var ikke teologisk forskning og utdanning for Hallesby en «nødvendighetsartikkel»? Når den kristne tro «for-simples til moralisme», «fornekter helhetens oppgaver og forpliktelser» og «blir kultursekt», «da er det ikke underlig at enhver 'totalitær' demoni i idealismens uskyldsdrakt forfører mennesker og folk.» ⁴⁷

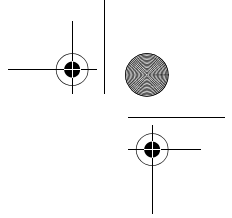
I sitt nyttebestemte kultursyn var professor Hallesbys pietistiske dannelsesprosjekt også på dette punkt langt mer åndsbeslektet enn en kanskje skulle ha forventet, med de kulturforestillinger som på den tid sirkulerte i Tranmæls krets. Det var i så måte kortere vei fra Indremisjonens hovedkvarter i Staffeldtsgate til arbeiderpartistatens sentrum på Youngstorget enn til den verdikonservative dannelsesopposisjon som fylket seg om idéhistorie-professor Winsnes på Oslos vestkant.

Slagstad, Rune (f. 1945)
Professor ved Senter for profesjonsstudier
Høgskolen i Oslo
Rune.Slagstad@hio.no

45 O. Hallesby, «Vår pietistiske linje», i *Kirke og Kultur* 1946, s. 485.

46 Ibid., s. 488 f.

47 R. Fangen, «Kulturproblemet», i *Kirke og Kultur* 1946, s. 495.



TORLEIV AUSTAD

Dåp, gjenfødelse og omvendelse – i erfaringens perspektiv

1. Bakgrunn: brytning om en hovednerve

Når en tar i betraktning hvorfor og hvordan MF ble til, overrasker det ikke at synet på dåpen og omvendelsen er blitt en hovednerve i tros læren ved fakultetet. I forkant av opprettelsen av fakultetet var det sterke brytninger i synet på dåpen ved Det teologiske fakultet. Johannes Ording, som etter heftig strid fikk det ledige professoratet i systematisk teologi etter Fredrik Pettersen, bekjente seg til en symbolsk forståelse av sakramentene. Han hevdet at Luther og bekjennelsesskriftene i realiteten sto for «den magisk-katholske sakramentopfatning», fordi de tilskrev elementene en frelsende virkning. Ording avviste tanken om reell frelsesvirkning i barnedåpen og åpnet for tanken om dåpen som en symbolsk foregripelse av frelestilegnelsen (Aalen 1966 [1957]:192f, jf. Nome 1958:143–151). I år 1900 offentliggjorde Sigurd Odland en lengre tidsskriftartikkel om «Daaben i det nye testamente» i det nystartede *Norsk Theologisk Tidsskrift* (Odland 1900:1–59). Her fremhevet han at for Paulus innebærer dåpen «renselsen fra syndens urenhed og frigjørelsen fra syndens magt» (ibid.:56). Dåpen er i virkeligheten «et frelsens middel» (ibid.:59). Under Presteforeningens generalforsamling i 1904 tok Odland et oppgjør med Ordings dåpssyn (Aalen 1966 [1957]:194). På denne bakgrunn er det forståelig at dåpen ble et sentralt spørsmål ved oppstarten av Menighetsfakultetet. Odlands artikkel fikk stor betydning for de første MF-lærerne, spesielt for Ole Hallesby og Leiv Aalen.

Interessen for frelestilegnelsen ved den nyopprettede presteskolen henger også sammen med pietismens og vekkelsesbevegelsenes betydning i nyere norsk kirkehistorie. Den pietistiske tradisjon i Norge har i stor grad sin teologihistoriske bakgrunn i Erik Pontoppidans katekismeforklaring *Sandhed til Gudfrygtighed* (1737). Den var i bruk i skolen og i konfirmantundervisningen i Den norske kirke i om lag 150 år. Det satte spor. Ifølge Pontoppidan er dåpen gjenfødelsemiddel for barna, mens Ordet er gjenfødelsemiddel for de voksne. Veien til frelse for døde fratrukkne fremstilles som en prosess i flere etapper, som gjerne kalles saliggjørelsens orden (*ordo salutis*). Det sentrale punkt her er omvendelsen, som faller sammen med gjenfødelelsen (Austad 2000:153–168, spesielt 156–158). Blant dem som fra

begynnelsen av sluttet opp om MF, var det ikke få som hørte hjemme i denne tradisjonen. De var spente på om den nye presteskolen ville støtte vekkelseskristendommen.

2. Perspektiv: erfaring

Nå kan forholdet mellom dåp, gjendøpelse og omvendelse analyseres og vurderes under ulike perspektiver. Ett av dem er synet på menneskers *erfaringer* i forbindelse med tilegnelsen av frelsen. Erfaringsperspektivet er særlig aktuelt på tre trinn i frelestilegnelsen: For det første gjelder det forståelsen av *konteksten* som teologien om dåp, gjendøpelse og omvendelse tilrettelegges innenfor. Både gitt og valgt kontekst vil være basert på empiriske studier, observasjoner og tradisjoner. De erfaringer som en har gjort eller gjør av den aktuelle situasjon, både i samfunnet, kulturen og kirken, vil ha betydning for den teologiske refleksjon. For det andre kommer erfaringssynspunktet inn i bildet når det gjelder forståelsen av *Guds frelseshandling*. Hva skjer når et menneske blir gjendøpt? På dette punktet spriker oppfatningene. Mens noen legger vekt på at mennesket tar en bevisst avgjørelse og sier ja til Guds tilbud om frelse (synergisme), vil andre hevde at frelseshandlingen ene og alene er Guds verk (monergisme). For det tredje ligger det nær å spørre hvordan en skal forstå *troen* som tar imot frelsen og støtter seg til den. Er det forskjell mellom erfaringens muligheter for å forstå troens tilblivelse og erfaringens innsikt i troens liv? Kan det tenkes at vi ikke kan erfare hva som skjer når et menneske kommer til tro, men at vi kan registrere og bedømme om troen er levende eller død?

Vi skal forfølge denne problemstillingen – med sine tre ledd – gjennom noen av de viktigste bidrag til forståelsen av frelestilegnelsen fra MF-lærerne. Det tas ikke sikte på å undersøke alt som er skrevet om dette spørsmålet på MF gjennom 100 år. På grunn av begrenset plass må vi her nøye oss med å analysere et utvalg av de bidrag som er av interesse for temaet.

3. Vekkelseskristendom og oppdragelseskristendom

På 1800-tallet og utover på 1900-tallet var vekkelsens folk i Norge særlig opptatt av de mange dømte frafalne, og tenkte i tråd med Hans Adolph Brorsons salmestrofe fra midten av 1700-tallet: «Av dømte vrimler stad og land, men hvor er troens brann?» (NoS 530.2). Det gjaldt derfor å forkynne til omvendelse og nytt liv med Gud. På den måten ville en fornye kristenlivet i folkekirken. Men ikke alle ønsket vekkelse etter dette mønster. Ikke få lot til å være tilfreds med at de aller fleste barn ble døpt, og at de fikk opplæring i kristendom i skolen, i konfirmantundervisningen og i noen grad i hjemmet. Det førte til spenning mellom to fløyer i kirken, en som sto for *vekkelseskristendom* og en annen som sto for folkekirkekristendom, også kalt *oppdragelseskristendom*.

I begge disse tradisjoner spiller erfaringen en sentral rolle. Både tilhengerne av vekkelseskristendom og tilhengerne av oppdragelseskristendom tar utgangspunkt i en *erfart kontekst*. Erfaringen fra vekkelsene peker i retning av å betone omvendelsesforkynnelsen, mens erfaringen fra folkekirken tradisjonelle opplæring i kristendom kan gjøre det nærliggende å fremheve oppdragelseskristendommen. Mellom disse to former for kristendom har det vært en viss spenning. Det er imidlertid ikke enighet om hvor alvorlig denne spenningen er.

I 1918 utga Sigurd Odland en liten bok med tittelen *Vækkelse, omvendelse og gjenfødelse*. Undertittelen, *Daab og barnedaab*, sto i parentes.¹ Selv om Odland på dette tidspunktet hadde forlatt MF, ble han like fullt oppfattet som fakultetets første «lærefader».² Odland påpeker at begrepet vækkelse ikke finnes i Bibelen. Like fullt oppfordrer de bibelske vitner uomvendte mennesker til å våkne opp (Ef 5,14). Når Guds Ord får trenge inn til den enkeltes samvittighet, skjer det i realiteten en vækkelse som innebærer at en kommer til tro og vender om. Men det er først i dåpen at mennesket blir gjenfødt, presiserer Odland. Han ser på dåpen som *gjenfødsels sakrament* og fremhever at det er der «Gud meddeler den troende syndsforlatelsen og gjenfødsels aand». Det er i dåpen at «den omvendte synder mottar Guds aand til gjenfødelse» (Odland 1919:47, 49). For det uomvendte menneske er altså vækkelsen og omvendelsen en nødvendig forutsetning for gjenfødselen. Et døpt menneske som har falt fra og har mistet gjenfødsels liv, må «atter gjenfødes for at komme ind i Guds rike». Det skjer ved at «den engang mottagne daabs kraft» igjen gjør seg gjeldende til gjenfødelse (ibid.:70). Odland legger vekt på at de som er døpt som barn, må få opplæring i kristen tro. Det gjelder at «det som med rette kan kaldes opdragelses-kristendom, til like blir vækkelses-kristendom». For den som er blitt stående i sin dåpsnåde, vil imidlertid vækkelsen selvfølgelig arte seg annerledes enn hos «den uomvendte voksne» (ibid.:74).

Mens Odland ville forene vækkelseskristendom og oppdragelseskristendom, er Ole Hallesby skarpere i sitt oppgjør med oppdragelseskristendommen og mer ensidig i sitt forsvar av vækkelseskristendommen. Dette fremgår særlig tydelig av noen forelesninger som han holdt ved Augsburg College i Minneapolis i 1923, utgitt som bok under tittelen *Opdragelseskristendom og vækkelseskristendom*. Her diskuterer Hallesby forholdet mellom gjenfødselen i dåpen og forkynnelsen til vækkelse og omvendelse. Han tar avstand fra tanken om at dåpens livsspire blir liggende i sjelens dyp «overgrodd av verdslighet» (Hallesby 1923: 52f, 55f). De som resonnerer slik, nøyer seg ifølge Hallesby med å grave fram igjen den levende spire av dåpslivet og har liten sans for vækkelse og omvendelse.³

Til tross for sitt oppgjør med denne måten å tenke på, advarer Hallesby mot at vækkelse og omvendelse får så stor vekt at det ikke blir plass for gjenfødselen i dåpen. I tråd med Odlands nytestamentlige eksegese fastholder Hallesby at *barnet* blir gjenfødt i dåpen. Men til forskjell fra Odland hevder han at «det gudfryktige barn» ved overgangen fra barn til voksen må anse seg selv som en frafallen. Hos det gudfryktige barn virker vækkelsen «nøiagtig det samme som den virker hos den voksne, som er faldt bort fra Gud» (ibid.:69). Når det frafalne menneske vender om, blir den avbrutte livsforbindelsen med Kristus gjenopprettet.

- 1 I alt vesentlig var boken en samling artikler som hadde stått på trykk i misjonsbladet *Kineseren* i 1917.
- 2 Under henvisning både til Sigurd Odlands avhandling om «Daaben i det nye testamente» og til hans bok *Vækkelse, omvendelse og gjenfødelse* betegnet Leiv Aalen ham som «en lærefader for fakultetet» på dette området, se Aalen 1966 (1957): 195.
- 3 Også Leiv Aalen kritiserer den form for oppdragelseskristendom som hevder at det finnes en levning av dåpsnåden i ethvert døpt menneske, og at det gjelder å vekke det skjulte dåpsliv til live igjen ved forkynnelsen av Guds Ord, uten noen form for vækkelse og omvendelse. Han betrakter Odlands tale om «en substantiel meddelelse af Liv og Kraft» i dåpen som spekulativ (Aalen 1966 [1957]:194).

Å kalle dette gjenfødelse er imidlertid ikke en heldig språkbruk, for en fødes ikke en gang til. Det er riktigere å si at en «opvækkes fra de døde» (ibid.:82, uthevet i original).

Når Hallesby kan hevde at også det gudfryktige barn må gjennom en omvendelse på linje med en frafallen, skyldes det at han legger avgjørende vekt på *omvendelsesopplevelsen* som grunnlag for å kunne anse seg som kristen. Han har selv en slik frelseserfaring og går ut fra at den også har normativ betydning for andre. Det viser hvor viktig erfaringen er i gjennombruddet til bevisst kristent liv.

På dette punkt er Hallesbys oppfatning blitt kritisert av senere lærergenerasjoner ved MF. Det begynte med Gabriel Skagestad, den første hovedlærer ved MFs praktisk-teologiske seminar, som presiserer «at det går an å bli stående i sin dåpspakt» (Skagestad 1930: 372, uthevet i original). Han kan vise til barnedøpte som alltid har vært gudfryktige, og som ikke har vært gjennom noen omvendelsesopplevelse underveis til bevisst kristen tro. Ved bedømmelsen av en slik kristen modningsprosess gjør Skagestad bruk av erfaringen på en annen måte enn Hallesby. Ja, det er fremfor alt viktig at så mange unge som mulig blir bevart i sin dåpspakt, skriver Skagestad, og legger derfor stor vekt på oppdragelse i kristen tro på dåpens grunn. Like fullt taler han alvorlig om å nå de frafalne gjennom vekkelse og omvendelse (ibid.:334f). Også Carl Fr. Wisløff kan bruke sin erfaring til å distansere seg fra Hallesby i spørsmålet om det gudfryktige barn må gjennom samme vekkelse og omvendelse som den frafalne. Det er stor forskjell mellom den barnedøpte som modnes gjennom vekkelse og omvendelse, og den som er falt fra dåpens pakt, mener Wisløff (1946:176).⁴

I festskriftet til Leiv Aalen i anledning hans 70-årsdag i 1976 tok Ivar Asheim opp igjen debatten om forholdet mellom oppdragelseskristendom og vekkelseskristendom. Han tar et oppgjør med oppdragelseskristendommens «illusjon om den umistelige dåpspire», og hevder at dens forlegenhet overfor talen om vekkelse er ubibelsk (Asheim 1976:150, 152). Vi må ikke miste pietismens vekkende alvor i Den norske kirke, hevder han. Omvendelseskravet må inngå i all kristen forkynnelse. Han kritiserer dem som viser motvilje mot omvendelsestanken og helst ikke vil ha forkynnelse til omvendelse (ibid.:150). Men samtidig tar han avstand fra Hallesbys krav om at det gudfryktige barn må gjennom omvendelsens valg nøyaktig som den frafalne.⁵ På linje med Aalen fremholder Asheim at dåpen er blitt tillagt liten betydning i denne tradisjonen. En har ikke fått fram at dåpen etter luthersk tankegang har livsvarig betydning. Under henvisning til Luther og bekjennelseskriftene argumenterer Asheim for at den daglige omvendelse er «dåpen i funksjon». Å leve som en kristen vil si å leve i dåpen. Det er derfor nødvendig med «en dogmatisk korrektur av vekkelsesteologien»

4 I tredje utgave av sin kristelige troselære, *Jeg vet på hvem jeg tror*, som utkom i 1965, sier Carl Fr. Wisløff at den barnedøpte som er forblitt i dåpens nåde, ved overgangen til voksen alder må komme til «et bevisst valg og en ny bevissthet om å ville høre Jesus til» (126).

5 Ivar Asheim forteller at Hallesby i sine eksaminatorier over sin troselære «foretok en forsiktig, men like fullt betydningsfull modifikasjon» av sin tese om at det gudfryktige barns omvendelse svarer nøyaktig til den frafalnes. I sitt eget studieksempel av troselæren har Asheim notert de tekstendringer som Hallesby foretok etter interpellasjoner fra studenter. Hallesby ønsket ikke å si at det gudfryktige barn reelt skulle være kommet bort fra Gud, men at det opplever seg selv slik. Det gudfryktige barn «mener nu at det er kommet bort fra Gud», skal Hallesby ha sagt. Han lot studentene notere at det er en «reell forskjell mellom gudfryktige barn og frafalne, nemlig: den gudfryktige er under nåden, den frafalne under dommen» (Asheim 1976: 145).

(ibid.:150). Han konkluderer med at vi ikke behøver å konstruere opp noen motsetning mellom en vekkende og en oppdragende holdning (ibid.:160).

Ole Modalsli følger opp Asheims oppfatning av at overgangen fra barnetro til voksentro ikke behøver å markeres med noen spesielt gjennomgripende engangsopplevelse. Kanskje bør vi være like opptatt av de mange små gjennombrudd og ikke stirre oss blinde på det ene store. Her er det tydelig at teologien er bestemt av sjelsesørgerisk erfaring. Modalsli advarer mot absolutte kategorier når vi skal beskrive våre erfaringer. Det kan være tilstrekkelig «at vi kjenner nød over vår grunne syndserkjennelse og lunkne syndenød» (Østnor 1982:140).

Brytningene mellom vekkelseskristendom og oppdragelseskristendom går ikke bare på uenighet i dåpssynet, men også på ulik erfaringsbasert forståelse av situasjonen i folkekirken. Erfaringen brukes også diametralt forskjellig når det gjelder spørsmål om gudfryktige barn trenger et avgjørende gjennombrudd i sin overgang til bevisst voksent trosliv.

4. Oppgjør med erfaringsteologien

Hallesby stammet fra «et typisk *haugiansk* bondemiljø i det indre Østfold» (Nome 1958:208). Gjennom dette miljøet var han vel kjent med den pietistiske omvendelseslære fra Pontoppidan av, og det var etter dette mønster han fikk sitt første åndelige gjennombrudd i 1894 og sitt andre i 1902. Hallesby selv tolket disse opplevelsene som omvendelser (S. Moe 1988:72–152). Han vendte stadig tilbake til disse skjellsettende hendelser og gjenfortalte dem i ganske følelseladete språkdrakt. Når Hallesby som predikant og som forfatter av oppbyggelsesbøker henvendte seg til sine tilhørere og lesere, var det alltid med en sterk appell om å våkne opp og vende om. Omvendelsen ble fremstilt i enkle psykologiske ord og vendinger som en gjennomgripende opplevelse etter et fast mønster.

Allerede i studietiden opponerte Leiv Aalen mot sin lærers erfaringsteologi. Når Hallesby gjør gjeldende at Gud i dåpen «opretter en objektiv forbindelse mellom frelseskræfterne og den enkelte synder», og forstår dette slik at alle døpte, uansett tro eller vantro, rykkes inn under «en *uavbrutt* indvirkning» av disse frelseskreftene, protesterer student Aalen. I marginen av sitt eksemplar av Hallesbys troselære har han notert at «den slags naturaktige 'frelseskrefter' er helt ukjente i Skriften». Hallesby sier videre at ved dåpen etableres det «en skjult livsforbindelse mellom Kristus og den døptes underbevisste sjæleliv». Under henvisning til Luk 1,15 hevder Hallesby at denne livsforbindelsen tar sikte på «at føre dette indhold ad vanlig psykologisk vei fra det underbevisste op i det bevisste sjæleliv». Livsoverføringen tar altså «sin begyndelse i den underbevisste del av vor person». Til dette bemerker Aalen at det alt sammen er «ren og skjær fantasi». Det er ikke rart at Hallesby må søke til «en absurd tolkning» av Luk 1,15 for overhodet å finne noe «holdepunkt», hevder student Aalen (Hallesby 1921:552–553; Aalens eksemplar er datert 1933).

Aalens pustevanskeligheter i møtet med pietismen førte ham inn i anfektelse i spørsmålet om *utvelgelsen*. Han strevde med å finne svar på spørsmålet om han virkelig kunne være viss på at han var et Guds barn. I erfaringsteologien ble det lagt avgjørende vekt på den enkeltes opplevelse av å være gjenfødt, men slike åndelige erfaringer ga ikke Aalen den visshet han søkte. Han fant trøst i tanken om Guds suverene allmakt og menneskeviljens totale avmakt når det gjelder å kunne ta imot frelsen. I artikkelen «Den lutherske lære om nådevalget» i *Vår*

lutherske arv (1937), et festskrift i anledning 400-årsjubileet for innføringen av reformasjonen i Norge, trøster han seg med at det ikke er mennesket som skal velge Gud, men Gud som velger mennesket. Læren om nådevalget – utvelgelsen – tar bort alle falske støtter for troen. «Den trygge barnetro ser i Faderens evige utvelgelse frelsens siste grunn og kan av hjertet ta del i frelsesvisshetens glade høisang: Rom. 8,28–39», konkluderer Aalen (1937b:111, delvis uthevet i original).⁶

Aalen tok sitt definitive oppgjør med erfaringsteologien – først og fremst representert ved Erlangen-skolen – i skriftet *Testimonium Spiritus Sancti som teologisk «prinsipp»* (1938). Det var samtidig en kritikk av den pietistiske tradisjon og av Hallesbys erfaringsteologi. Aalen vendte seg mot tanken om å forankre kristentroen i en omvendelsesopplevelse. Åndelige erfaringer kan være tvetydige og gir ikke grunnlag for visshet om å være frelst. Han avviser tanken om «de gjenfødtes teologi» (*theologia regenitorum*), hvor en i siste instans «argumenterer med sin åndsbesiddelse eller andre ukontrollerbare subjektive kriterier istedenfor med Guds ord» (Aalen 1938:51). Isteden vil han knytte troen til Guds Ord, som er objektivt gitt og kommer til mennesket utenfra. Dette førte til at Aalen etter hvert la avgjørende vekt på Guds handling i dåpen. I vekkelsestradisjonen derimot er det ikke dåpen som konstituerer kristenstanden, men omvendelsen i betydning av en opplevelse av en bevisst villet avgjørelse.

Selv om det var åpenbart at Hallesby og Aalen hørte hjemme i to ulike teologiske tradisjoner, kom det ikke til noen åpen konflikt mellom dem i synet på dåpen. Men det var hele tiden en spenning mellom deres teologiske grunnsyn. *Utad* ga de uttrykk for at de sto sammen i dåpslæren. Men *innad* var det ikke fullt så greit. I en minneartikkel om Hallesby året etter hans død mener Aalen å kunne påvise at Hallesby ved slutten av sitt liv vendte seg mot den lutherske dåpslære og forsøkte å gi MF en pietistisk dreining. Aalen ser dette som et tegn på at Hallesby viste seg å være «mer pietist enn egentlig lutheraner» (Aalen 1962:70). Flere år senere fortalte Aalen at han i 1947 fikk en «reprimande» av Hallesby for å henvise til Luthers ord i *Store Katekisme* om at omvendelsen består i å vende tilbake til dåpen. Hallesby var klar over at det står så, men stilte spørsmål ved om det var nødvendig å si det (Aalen 1974:234 anm. 26). Aalen forsterket kritikken av Hallesby ved å hevde at han gikk ut over «sitt mandat som teolog og prestelærer i en luthersk kirke» (ibid.:242f anm. 62).

Gjennom sin mangeårige lærergjerning ved MF vendte Aalen seg stadig mot Hallesbys psykologiske forståelse av frelsens orden og kritiserte den dominerende rolle som omvendelsen som engangsopplevelse spiller i hans forkynnelse. Hallesbys skjematisk fremstilling av frelsens orden både i troslæren og i sedelæren «minner mer om Pontoppidan enn om Luther», skriver Aalen (1962:70). Han angriper også den pietistiske *ordo salutis*-teologien for å anbringe den åndelige smerte til et vekkelsens mellomstadium som går forut for «omvendelsens valg». Å tale om den vakte på denne måten er etter Aalens syn ubibelsk (Aalen 1979:232).

Carl Fr. Wisløff, som på sett og vis tok opp arven etter Hallesby, behandlet også spørsmålet om frelsens orden. I sin homiletikk fra 1951 betoner han «omvendelsens valg» og

6 Det har vært lite offentlig debatt om forholdet mellom dåp og utvelgelse. Når Olav Valen-Sendstad benekter at alle som døpes som barn virkelig blir gjenfødt, henviser han til at Gud alene vet hvem som kommer til å ta imot dåpens gave i tro. Det kan ligge nær å forstå dette som uttrykk for utvelgelse i tråd med det pietistiske syn på utvelgelsen, se Valen-Sendstad 1957: 308–331.

legger avgjørende vekt på viljens «overgivelse» (Wisløff 1951:152f). Like fullt vender han seg mot å betrakte valget og overgivelsen «som ledd i et psykologisk ordo-salutis-skjema». Han peker på at mennesker er kommet til Gud på høyst forskjellige veier, og slår derfor fast at vi ikke har rett til «å oppstille en norm som skal være gyldig for alles omvendelse» (ibid.:162). På linje med Hallesby og Skagestad taler han like fullt om tre åndelige tilstander: de uomvendte, de vakte (eller botferdige) og de troende eller omvendte. Han mener å finne belegg for den vakte tilstand både i Det nye testamente og hos Luther (ibid.:165f). Etter Wisløffs syn gjelder det at angeren blir vakt i den enkelte. Predikanten skal være direkte og si: Du må omvende deg! Du har ansvaret for din sjels frelse! «Omvendelsens *valg* må betones», understreker Wisløff, og legger til at «sjelen må stilles overfor den sannhet at Guds vrede blir over den som ikke vil tro Sønnen. Johs. 3,36». Viljens «overgivelse» til Gud må til for at en kan bli omvendt. Wisløff vil altså forkynne både vårt ansvar, valget og overgivelsen til Gud, samtidig som han fremholder det nådens ord som tilsier hjelpeløse og fortapte mennesker syndenes forlatelse (ibid.:152f, 155).

5. Ordet og dåpen: to gjenfødellesmidler?

Hva er det særegne ved dåpen til forskjell fra de øvrige nådemidler? Spørsmålet er sentralt i debatten om dåpen, ikke minst i forholdet til Ordet. Etter Leiv Aalens syn er det ingen forskjell mellom den nåde som gis ved Ordet, i dåpen og i nattverden. Nåden er den samme. Ordet har *samme virkning* som dåpen og nattverden. Dette er i tråd med Ole Hallesbys oppfatning, som konstaterer som «en selvsagt ting, at Ordet og daaben virker *sammen*» (Hallesby 1921: 554). De har samme guddommelige frelseskraft. Men reiser en spørsmålet om hvordan nåden *formidles*, ser Aalen forskjell mellom nådemidlene. Det særegne ved dåpen, dåpens *proprium*, ligger ikke i forståelsen av nåden, men i måten den *formidles* på. Med dette rettes søkelyset på forholdet mellom nådemidlene og mottakerne. Ordet formidler nåden både ved forkynnelsen og ved de sakramentale handlinger. Men for den som tar imot, fortøner dette seg forskjellig. Når Aalen skal beskrive denne forskjellen, velger han en uttrykksmåte som minner mer om Odland enn om Hallesby (Aalen 1966 [1957]:204). I fortettet form skriver Aalen:

Gjennom ordets nådemiddel *tilbyr* Gud frelsen til alle, i dåpen *skjenker* han den til dem som vil ta imot den, og i nattverden *styrker* han troen hos dem som har tatt imot frelsen.» (Aalen 1945:37).⁷

Gjennom forkynnelsen av Ordet er adressaten «alle». Mottakelsen varierer, som i liknelsen om såkornet som falt i forskjellig jordsmonn (Mark 4:1–20). Det som skjer i dåpen, er at Gud skjenker frelsen som tilbys i Ordet. Nattverden er en oppfølging av dåpen og er til styrke for troen. Det særegne ved dåpen er at den formidler nåden gjennom en sakramental ska-

7 Denne uttrykksmåten minner om Sigurd Odlands formulering i artikkelen om dåpen i NT i 1900: Troen er «den tomme haand, der i daaben rækkes ud for at gribe og tilegne sig, hva Gud i evangeliet har tilbudt, og hva han i daaben skjænker» (Odland 1900:56).

perakt. Frelsen gis den som døpes. Aalens syn kan sammenfattes slik: Dåpen gir den anfektete tro «et hvilested i Guds objektive handling», og som sakrament verner den om «Guds fullkomne suverenitet og eksklusivitet» (Oftestad 1969:39).

I differensieringen mellom de forskjellige former for formidling av nåden ligger det tydeligvis et visst erfaringsperspektiv. Aalen har erfart at den som ene og alene støtter seg til det forkynte Ordet, kan komme til å forankre troen i egne åndelige opplevelser og bli anfektet. Med dåpen er det annerledes, for der finner den anfektete tro et hvilested utenfor seg selv. Det gjelder derfor fullt og helt å stole på Guds løfter. Også nattverden har sakramental virkning, som gjør syndstilgivelsen konkret og fornyer dåpsnåden. Aalen kunne tale om variasjonen i Guds pedagogikk og brukte på den måten erfaringer fra sin egen frigjøring fra den pietistiske tradisjon til en mer sakramental kristendomsform.

Aalens betoning av dåpen som *eksklusivt* gjennfødellesmiddel vakte motsigelse i norsk kirkemiljø. I vekkellesbevegelsene var det tradisjon for å tale om to gjennfødellesmidler, nemlig Ordet og dåpen. Carl Fr. Wisløff fulgte opp tradisjonen fra Gisle Johnson og talte om to gjennfødellesmidler. Det ene midlet er dåpen, det andre er Ordet (Wisløff 1946:177–179). Med dette tar han avstand fra tanken om at dåpen er eneste gjennfødellesmiddel. Etter hans syn vil den oppfatning at gjennfødelles utelukkende henføres til dåpen, ha «store vanskeligheter med vekkellesprekenens terminologi» (Wisløff 1951:175). Wisløff begrunner sitt syn med henvisning til Pontoppidans katekismeforklaring (spm. 691, 692 og 693) og til 1 Pet 1,23 og Jak 1,18 (Wisløff 1951:195; Wisløff 1965:127). Det pekes også på at de døpte frafalne må gjennfødes, og det skjer ved Ordet. Gjennfødelles ved Ordet er vel kjent fra misjonsmarken, og en ser det også stundom i Norge når mennesker som ikke er barnedøpt, blir omvendt. Også på misjonsmarken – og stundom her hjemme – skjer det at mennesker som ikke er døpt som barn, blir omvendt. De blir da gjennfødt ved Ordet, hevder Wisløff (1946:177f).

Ved å argumentere ut fra vekkellesstradisjonen, misjonsmarken og menighetsarbeidet her hjemme bruker Wisløff argumenter fra sin rike kirkelige erfaring til støtte for tanken om at også Ordet er et gjennfødellesmiddel, ikke bare dåpen. I tillegg mener han å finne skriftbelegg for dette syn.

På bakgrunn av tradisjonell omvendelsesforkynnelse i norske vekkellesmiljøer, overrasker det ikke at Aalens dåpssyn vakte reaksjoner og utløste debatt, spesielt i bevegelser og miljøer som var preget av den pietistiske vekkellesstradisjon. I en debatt i *Dagen* i 1946 ble han anklaget for å underbetone Ordet som nådemiddel og for å svekke omvendelses betydning i forkynnelse og undervisning. På grunn av den sterke understreking av det objektive i frelestil-egnelsen ble han også karakterisert som sakramentalist. En av hans skarpeste kritikere, Olav Valen-Sendstad, gikk enda lenger og beskyldte ham for å ha et «kryptoromanistisk» syn på dåpen. Denne kritikken rammet imidlertid også Gisle Johnson og Ole Hallesby. I et innlegg i *Dagen* 30.10.46 forsvarte Hallesby det synet Aalen sto for og slo fast: «Det er den lære om dåpen som vår kirkes bekjennelse fører». Og i en lederartikkel i Indremisjonselskapets blad *For Fattig og Rik* 2/1947 skrev Hallesby at Aalens dåpssyn er «i overensstemmelse med Menighetsfakultetets lære om Ordet og om dåpen» (Aalen 1966 [1957]:211f anm. 56). Valen-Sendstad fulgte opp sin kritikk av det lutherske dåpssyn i boken *Ordet som aldri kan dø* (1949). Han tar her et oppgjør med Aalen, som anklages for å hevde at dåpen virker magisk eller mekanisk i kraft av utført gjerning. Valen-Sendstad henviser til Aalens betoning

av at frelsen skjenkes oss én gang for alle i dåpen. Grunnstrukturen i denne tenkningen er analog til strukturen i «den katolske sakramentsmagi», som innebærer at sakramentet virker i kraft av utført handling (*ex opere operato*) (Valen-Sendstad 1949:169, 177). I sin utgave av *Konkordieboken, Dogmatikken for legmenn* (1957), utdyper Valen-Sendstad ytterligere sin kritikk av den tradisjonelle forståelse av dåpen hos Luther og i bekjennelseskraftene. Han forsøker å finne støtte i disse kilder for å hevde at dåpshandlingen ikke uten videre innebærer gjenfødelse. Gjenfønelsen skjer ved hjertets tro – «og kan derfor skje både før, i og etter at dåpshandlingen finner sted» (Valen-Sendstad 1957:308–394, spesielt 329).⁸ Aalen slo tilbake, og sa at Valen-Sendstad «er havnet i en vesentlig calvinsk dåpslære». Han har utformet sin dåpslære på en måte «som simpelthen gjør rent bord med hele den lutherske læreavgjørelse i dåpsspørsmålet» (Aalen 1966 [1958]:221, 236).

For Aalen faller gjenfønelsen sammen med rettferdiggjørelsen. Med tydelig front mot dem som vil skille disse begrepene, fastslår han at «rettferdiggjørelsen ved troen er til like gjenfødelse til troens nye liv». Ja, «rettferdiggjørelse er lik gjenfødelse», presiserer han (Aalen 1979:242, 244). Mennesket blir født på ny i dåpen og står rettferdig for Gud for Kristi skyld. Det som dåpen er og virker, er syndsforlatelse og gjenfødelse. I disse to handlinger ligger hele frelsen innesluttet. Med syndsforlatelsen følger rettferdiggjørelsen, barnekåret hos Gud og det evige livs arv, og med gjenfønelsen følger troen, kjærligheten og håpet som et nytt liv i hjertene (Aalen 1945:24). Med dette knyttes både rettferdiggjørelsen og gjenfønelsen til dåpen, men med den nyanset at rettferdiggjørelsen svarer til prinsippet om «Kristus for oss», og gjenfønelsen til prinsippet om «Kristus i oss».

I sin bok *Dåpen og dens plass i kirkens liv* (1978), som har vært lest av studenter på MF i 30 år, understreker Kjell Olav Sannes at dåpen er en handling av den tre-éne Gud. Han setter mennesket inn i «et nytt, grunnleggende frelsessamfunn med seg selv» (Sannes 1978:102). I de tydeligste nytestamentlige tekster om gjenfønelsen i dåpen er det ikke først og fremst tenkt på «en indre forandring i mennesket, men på noe objektivt». Å bli gjenfødt er «å bli satt inn i et nytt Guds-forhold». Den som står i dette forholdet, er rettferdig for Gud. Derfor er gjenfønelsen, fornyelsen og rettferdiggjørelsen egentlig samme sak (ibid.:106).

6. Den første, den daglige og den nye omvendelse

Med sin sterke understrekning av at det er frelse i dåpen, ble Leiv Aalen beskyldt for å ta brodden av forkynnelsen til omvendelse og nytt liv. Bak denne anklagen lå uroen i vekkesmiljøene for at dåpen skulle bli en «sovepute» for de mange barnedøpte i folkekirken. Aalen svarte på denne kritikken og redegjorde for sitt syn på forholdet mellom dåp og omvendelse:

For det første taler Aalen om omvendelse før dåpen. Med henvisning til Peters tale på pinsedag sier han at «bare den som omvender seg, kan få del i dåpens frelsende kraft» (Aalen 1945:33). Omvendelsen er da forstått som en forberedelse til dåp, og ikke som en frelsende

8 Olav Valen-Sendstad presiserer at gaveoverdragelsen i sakramentet ikke er identisk med at mot-takeren tar gaven i besittelse. «Bare den som tror, har gaven i eie, bruk og nytte innfor Gud», sier han (Valen-Sendstad 1957: 330).

akt. Ordet kan gjøre et menneske «modent til å motta frelsen i dåpen» (ibid.:45). Når et menneske vender om, får det del i «den frelsessøkende tro» (ibid.:33, 46). Denne behøver ikke være mer enn et første famlende skritt i retning av frelsen, som skjenkes i dåpen. Der blir «den frelsessøkende tro» til «en frelsende tro». Etter Aalens syn svekkes ikke kravet til omvendelse ved talen om frelse i dåpen. Det er tvert imot så at den skjerper omvendelseskravet (ibid.:42).

For det andre er Aalen opptatt av den *daglige* omvendelse på dåpens grunn. Det er det samme som *et liv i bot*. Hele kristenlivet er en bot som gjentas (*poenitentia perpetua*). I *Den augsburgske bekjennelse*, art. XII (Om boten), står det «at de som har falt etter dåpen, kan få tilgivelse for syndene når som helst, når de omvender seg». Boten eller den daglige omvendelse består av to deler, anger og tro. Aalen leser og anvender denne artikkelen som en oppfølging av det som står om dåpen i den samme bekjennelse, nærmere bestemt i art. IX (Om dåpen). Dåpen er en engangshandling som fører inn i Guds rike. Det er en nådeshandling som en «bare med undring og takknemlighet kan våkne opp til å ha del i forut for all egen aktivitet» (Aalen 1966 [1949]:141). Samtidig er han klar over at frelsens gave i dåpen må fastholdes i tro. Det skjer nettopp gjennom den daglige omvendelse.

For det tredje forholder Aalen seg til vekkelsesbevegelsenes hjertesak, som er de dømte *frafalnes* omvendelse. Han skiller imidlertid ikke like klart som Pontoppidan mellom «de staaendes Omvendelse» og «de falnes Omvendelse» (spm. 676). For Aalen er dette to sider av samme sak. I begge tilfeller gjelder det å vende tilbake til dåpen. Når dømte frafalne vender om, skjer det ikke en ny gjenfødelse, men en nyskapelse på linje med en oppvekkelse fra de døde. For den frafalne gjelder det å tre inn igjen i «den samme utviklingsgang» som hos de troende. Derfor kan Aalen hevde at all levende kristendom er både dåpskristendom og vekkelseskristendom (Aalen 1979:83, uthevet i original).

I debatten om Aalens syn på dåp og omvendelse er det blitt reist tvil om det teologiske grunnlag for å tale om «en frelsessøkende tro» forut for dåpen. Er det her tale om tro i betydningen tillit til evangeliet, skapt av Den Hellige Ånd? Eller er det uttrykk for den enkeltes engasjement for å søke frelse der den er å finne? En kan spørre om Aalens måte å tenke på i denne sammenheng er «et fremmedlegeme» i hans egen teologi om dåpens særegne stilling som nådemiddel (Oftestad 1969:41).

Blant mange av dem som betrakter dåpen som gjenfødelsens sakrament, har det vært en viss nøling ved å ta i bruk uttrykket «den frelsessøkende tro». I den grad det er blitt brukt, er det gjerne blitt presisert at det ikke dreier seg om tro i kvalifisert mening, men snarere om en bevegelse i retning av dåp. For dem som går ut fra at Ordet er et selvstendig gjenfødelsesmiddel ved siden av dåpen, vil det knapt gi mening å tale om «en frelsessøkende tro» i betydningen «en forberedende omvendelse». Når det imidlertid gjelder synet på den daglige omvendelse, boten, har det vært vanlig oppfatning blant fakultetets lærere at det betyr å vende tilbake til dåpen. Når et menneske som har mistet troen, igjen kommer til tro ved forkynnelsen av Ordet, er det ifølge Kjell Olav Sannes «*dåpens* Guds-samfunn som igjen begynner å fungere» slik det skulle (Sannes 1978:174).

I pietistisk vekkelsesforkynnelse har det ikke bare vært viktig å forkynne til omvendelse, men også å beskrive hvordan et botferdig menneske *opplever* å bli omvendt. En slik erfaring er gjerne forbundet med en sterk opplevelse av synd og nåde. Det skjer en forvandling av sinn, tanker og liv som kan registreres og bedømmes. I ettertid har en reflektert over tenden-

ser til å foreskrive hvordan en omvendelsesopplevelse skal være. Ivar Asheim har pekt på at nyere religionspsykologisk forskning har vist at den sterke betoning av omvendelsesopplevelsen i vekkelsesbevegelsene, er tydeligere kultur- og miljøbetinget enn en tideligere var klar over. Både hos Odland og Hallesby lar det seg påvise at teologi og psykologi står i fare for å flyte sammen.⁹ Asheim kritiserer Hallesby for å rendyrke «én vei til tro, omvendelsens vei». Den følger et skjema som er hentet fra voksenalderen, og som er forbundet med en bestemt utviklingspsykologisk oppfatning av ungdomsalderen (Asheim 1976:144f). Også andre av fakultetets lærere har påpekt det kulturelle islett i fremstillingen av omvendelsesopplevelsen i den pietistiske tradisjon, og at en ikke kan regne med at mennesker i dag har samme livsfølelse og opplevelsesmønster som i denne vel 270 år gamle tradisjonen. Det er også stilt spørsmål ved fokuseringen på den enkeltes viljesavgjørelse i omvendelsen og bedømmelse av egen åndelig utvikling etter nådegavenes utfoldelse i eget liv. Dette kan lett føre til at en blir «trelld under et selykkomponert fullkommenhetsideal» (Austad 2000:164f).

De dogmatikere som etterfulgte Hallesby og Aalen ved fakultetet, har i synet på dåpen og omvendelsen ligget nærmere Aalen enn Hallesby. Dette skyldes ikke minst at de i sin undervisning om frelsestilegnelsen i stor grad har vært orientert ut fra de lutherske bekjennelsesskrifter.¹⁰ Ved et seminar i anledning av Leiv Aalens 100 årsdag kom det fram at hans etterfølgere som lærere i dogmatikk ikke har gått like dramatisk ut mot pietismen som sin lærer. Det ble pekt på at forskjellen mellom lutherdom og pietisme i ettertid ikke fremstår like skarp og entydig som hos Aalen (Austad 2006:279f). Kjell Olav Sannes sa at han i sin undervisning i dogmatikk har ønsket «å kombinere Hallesby-tradisjonen og Aalen-tradisjonen» (Sannes 2006:293).

7. Erfarbar tro

Selv om Leiv Aalen tar et oppgjør med erfaringsteologien, avviser han slett ikke enhver form for erfaring i teologisk og kristen sammenheng. Han sier uttrykkelig at ingen kan ha «noen levende tro på Kristus uten personlig kristelig erfaring». Åndens gave «gis bare i og med den personlige opplevelse av synd og nåde». Det er denne gaven som gjør gjennfødelser i dåpen «til levende og bevisst trosliv», sier Aalen. (Aalen 1942:29; jf. Hegstad 1993:211). Spørsmålet er hva han her mener med erfaring. Var han likevel en slags erfaringsteolog?

Harald Hegstad, som har undersøkt troserkjennelsens problem i Leiv Aalens teologi, kommer til den konklusjon at troserfaringen langt på vei synes å falle sammen med troen selv «*etter dens assensus- og fiducia-aspekt*» (Hegstad 1993:220). Troserfaringen ligger i erkjennelsen av at en tror. Det er en erfaring av troen selv. En kan erfare synden i sitt liv og forvise seg om at Gud i kraft av sitt løfte tilgir og reiser opp. På den måten kan det merkes at troen lever. Denne spesifikke kristne erfaring av troen gir imidlertid ingen tilgang til innsyn i hva som skjer når Gud skjenker frelsen og skaper tro.

Som vi allerede har vært inne på, er dåpen for Aalen et *erfarbart* holdepunkt for den anfektede tro. Dåpen er et konkret middel for nåden som en kan støtte seg til. Men det betyr

9 Til forståelse av Hallesby omvendelsespsykologi, se S. Moe 1988: 594-714.

10 Jf. Sannes 1978 og Austad 1979: 128-132.

ikke at en kan erfare hvordan frelsen og troen gis. Derimot kan en erfare visse følger av troen. Aalen nevner spesielt bønnehørelse og Åndens ledelse i bestemte livssituasjoner. Erfaringene fra livet med Gud er vesentlig for ham. Men når det gjelder spørsmålet om trosvisshet, advarer Aalen mot å basere den på egne erfaringer av Gud. Til forskjell fra erfaringsteologien, som betrakter troens erfaring som begrunnelse for sannheten i den kristne tro, er vissheten om at troen er sann, gitt i og med troen selv. Det er Åndens vitnesbyrd i det indre menneske (Hegstad 2006:287).

Interessen for troens erfaringer blant MF-studentene har variert gjennom årene. At Hallesbys erfaringsteologi fikk gjennomslag hos mange studenter i mellomkrigsårene, kan sees på bakgrunn av at mange av studentene kom fra vekkelsesmiljøene. På 1940-, 50- og 60-tallet vakte Leiv Aalens oppgjør med den subjektive trosopplevelse betydelig oppmerksomhet. For mange studenter virket det frigjørende å lytte til hans betoning av dåpen som konstitutiv for kristenstanden. Guds inngrep til frelse ble forankret i det objektivt gitte Guds Ord, ikke i den enkeltes erfaringer og opplevelser av Guds nærvær i Jesus Kristus ved Den Hellige Ånd. I Aalens undervisning og blant en del av studentene ble det så å si satt parentes om erfaringsbegrepet. For studenter fra de senere år er dette vanskelig å forstå. En teologi som har liten og ingen plass for erfaringsperspektivet, fenger ikke slik som i Aalens mest aktive periode. De som fortsatt kjenner Leiv Aalens teologi, er nok på dette området mest opptatt av spenningen mellom hans prinsipielle avvísning av erfaringen i troserkjennelsen og hans personlige og praktiske troserfaringer fra livet med Gud.

8. Barnedåp eller «troendes dåp»?

I frelsens orden er det «Gud som gjør alt og mennesket intet», fastslår Leiv Aalen (1945:69). Med et så strengt monergistisk syn på frelestilegnelsen overrasker det ikke at han forsvarer barnedåpen, som han forankrer i «hva dåpen i seg selv *er* og *virker*» (ibid.:13). I grunnen er det ikke noen forskjell mellom dåp av barn og dåp av voksne, hevder han. «I begge tilfelle skjenker Gud frelsen til en fortapt synder og skaper der den frelsende tro» (ibid.:69). Den tro som tar imot frelsen, er en gave som gis barnet. Det er det sterkeste uttrykk for den ufor-skyldte nåde. Den store innvending mot barnedåpen – at et lite barn ikke kan tro – stammer etter Aalens syn fra «den villfarende fornuft som ikke tør tro på underet» (ibid.:67). I virkeligheten er den praksis som går under navnet «troendes dåp», det samme som «å snu opp ned på alt det bibelen sier om dåpen» (ibid.:12). Dåpen er ikke en dåp *av* frelste, men en dåp *til* frelse. I og med at en i dåpen innlemmes i Guds rike, og at Jesus sier at de små barn tilhører ham, er det «uomgjengelig at også barn skal opptas i Guds rike ved dåp» (ibid.:57).

Mens Gud alene sørger for at barnet blir frelst i dåpen, er det foreldrene og foresatte som sørger for at barnet blir døpt og opplært i kristen tro. Å bringe barnet til dåpen ser Aalen på som en «forberedende omvendelse». Den besørger av «en annen på barnets vegne» (ibid.:72). På den måten har foreldre og foresatte et visst ansvar for barnets gudsforhold. De kan unndra et barn fra frelsen i dåpen. Når det gjelder udøpte barns frelse, henviser Aalen til Pontoppidans katekismeforklaring (spm. 663), og sier at et barn vel må sies å ha del i dåpens løfter, selv om det dør uten dåp, så fremt foreldrene har hatt til hensikt å få det døpt. Barnets vilje er nemlig innesluttet i foreldrenes vilje. Har foreldrene bestemt at det skal døpes, «er det jo

jevngodt med at barnet selv har den frelsessøkende tro, som venter på frelsen i dåpen» (ibid.:76). Når Aalen baserer udøpte barns frelse på foreldrenes intensjon, resonnerer han ikke bare så som i pietismen, men også i tråd med tradisjonell katolsk tankegang. Her er det tale om tro som stedfortredende vilje til å legge barnet i Guds hender.

Blant fakultetets lærere har det gjennom årene stort sett vært enighet om at det er teologisk grunnlag for å døpe barn når foreldrene ønsker det og forplikter seg til å oppdra dem i kristen tro. En har avvist de argumenter som vanligvis brukes til forsvar for «troendes dåp», som forutsetter at troen som tar imot frelsen, må være en bevisst akt. Også gjendåp forkastes med den begrunnelse at dåpen er en engangshandling.¹¹ Nåden som er gitt i dåpen, står fast, selv om en i vantro vender seg bort fra Gud. Kjell Olav Sannes ligger på Aalens linje når han forsvarer barnedåp ved å vise til «at dåpen er det middel der Gud på grunnleggende måte frelser syndige mennesker» (Sannes 1978:149). I spørsmålet om barnedåp og tro, konkluderer Sannes med at Gud i dåpen gir barnet en ubevisst tro. En slik ubevisst tro er like fullt tro, nærmere bestemt «tro som vendt mot Gud» (ibid.:78). Det er alltid Gud som gir troen, enten det gjelder barn eller voksne.

I en artikkel fra 1995 stiller Ivar Asheim spørsmålet «Kan spedbarn være medlem av de troendes fellesskap?» (Asheim 1995:187–203). Han tar utgangspunkt i at barn og unge i baptistiske kirker og i kirker med barnedåp stort sett blir oppdratt på samme måte. Det gir grunnlag for å spørre om en gjennom *pedagogikken* kan løse på den fastlåste dogmatikken i synet på dåpen. Baptistene vil hevde at tro alltid må romme et moment av personlig tilslutning, mens lutheranerne vil spørre om ikke konsekvensen av å frakjenne spedbarn muligheten for tro nødvendigvis vil bli at de plasseres utenfor de troendes fellesskap. «Knuten er trosbegrepet», sier Asheim. Han kritiserer rapporten fra de bilaterale læresamtaler mellom Den norske kirke og Det norske baptistsamfunn 1984–1989, *En Herre – en tro – en lengsel mot en dåp*, for å være preget av «en helt tradisjonell individualistisk voksenantropologi tegnet i det «normale» menneskets bilde» (ibid.:189). Vi mangler en adekvat «barnets antropologi», hevder Asheim, som finner en interessant ansats i Limadokumentet (1982), nærmere bestemt i kommentaren til ett av punktene om forholdet mellom troendes dåp og barnedåp. Her står det: «Praktiseringen av barnedåp er uttrykk for den felles tro (*the corporate faith*) og den tro barnet deler med sine foreldre» (Dåp 1983:21). Asheim tar et oppgjør med det moderne individualistiske perspektivet, og legger avgjørende vekt på fellesskapstanken som ramme om trosbegrepet. Troen, som både er et Guds under og menneskelig tro, er til stede ved barnedåpen «i form av menighetens felles tro som barnet blir delaktig i ved å bæres og omsluttet av den». Ved dåpen tas barnet inn i fellesskapet med Kristus og inn i menigheten (Asheim 1995:198). Konklusjonen er at et barn reelt *kan* være medlem av de troendes fellesskap og «i dåpen, ved Guds nåde, blir det» (ibid.:200). Ved sin pedagogiske – for ikke å si praktisk-kirkelige – argumentasjon trekker Asheim inn erfaringssynspunkter i den ekklesiologiske drøftelse av barns delaktighet i de troendes fellesskap. Samtidig rokker han ved Aalens ensidige individualistiske syn på innlemmelsen i Guds rike og i kirken.

11 I kjølvannet av den karismatiske vekkelse har flere av fakultetets lærere drøftet synet på «åndsdåpen», som etter pentekostal karismatikk kommer etter vanddåpen, jf. Østnor 1982. Også den såkalte trosbevegelsen er blitt gjenstand for kritisk analyse og vurdering, jf. Sannes 2005.

9. Ulike dåpssyn – side om side?

Som følge av en endret økumenisk situasjon i Den norske kirke og lærernes stadig økende økumeniske engasjement er det blitt mer og mer klart at fakultetet ikke kan drive teologi i kirkens rom «uten å la seg utfordre av kirkesplittelsen og gå inn i økumeniske læresamtaler» (Teologi 2002:44). Da fakultetet omkring årtusenskiftet inngikk avtaler med ulike kirkesamfunn om studieprogrammer i deres egen teologi, ble det tydelig at det over en viss tid er skjedd et historisk «sporskifte» når det gjelder økumenisk holdning og praksis (ibid.:103). Fakultetet har åpnet for ansettelse av enkelte ikke-lutherske lærere, uten dermed å ville endre sitt konfesjonelle grunnpreg.

Ved fakultetet er det gjennom årene ikke bare blitt undervist i det lutherske dåpssyn, men også i ikke-lutherske dåpssyn. Det har skjedd i rammen av *konfesjonskunnskapen*. Inntil for få år siden er denne undervisningen blitt besørgt av lutheranere. Det nye i situasjonen nå er at det nå trekkes inn lærere, spesielt i systematisk teologi, fra de kirkesamfunn som fakultetet har inngått *avtale* med om bestemte studieprogrammer. Det har ført til undervisning i metodistisk, pentekostal og katolsk dåpslære ved lærere fra de respektive kirkesamfunn. Dette gjelder også for Frelsesarmeen, som har lagt en del av sin utdanning til MF. I undervisningen legges det vekt på å vise respekt for andre trostradisjoners dåpssyn. Selv om de ikke-lutherske lærere har lagt vekt på det spesielle ved den rådende oppfatning i egen kirke, har de ikke gått polemisk ut mot det lutherske syn. En har gjerne valgt en dialogisk form, for eksempel ved å invitere lærere med annen konfesjonell bakgrunn til å delta i samtalen om dåpen.

En kan neppe si at den endrede økumeniske situasjon har ført til at det lutherske dåpssyn er blitt fortrent eller utvannet i teologistudiet. Likevel er det grunn til å spørre om en er i ferd med å bli *for deskriptiv* i forholdet til hverandre. Har vi i tilstrekkelig grad lagt til rette for dialoger mellom de ulike dåpssyn? Er studentene virkelig blitt utfordret til å delta i debatter på dette punkt? Det er god læring å måtte argumentere for sin syn i møtet med andre syn. Hvis en av hensyn til hverandre avstår fra en åpen saklig samtale om hvordan et menneske blir frelst, utnytter vi ikke potensialet i læringsmiljøet.

10. Konklusjon

Gjennom MFs hundreårige historie har synet på dåp, gjenfødelse og omvendelse vært et sentralt og til dels kontroversielt tema i bøker, artikler og undervisning – spesielt i dogmatikk, men også i praktisk teologi. Selv om fakultetets virksomhet er basert på den lutherske bekjennelse, har ikke forståelsen av frelestilegnelsen i ett og alt vært den samme. Det har vært variasjoner og spenninger i behandlingen av spørsmålet. Også nye impulser og utfordringer er kommet inn i bildet, særlig etter at den økumeniske horisont i fakultetets liv er blitt utvidet.

Det er slående hvordan forståelsen av *konteksten* har vært med på å bestemme de teologiske refleksjoner som er forbundet med dåpen, gjenfødselen og omvendelsen. MF-lærerne tar med seg erfaringer fra sitt kjennskap til folkekirkelig dåpspraksis, pietistiske vekkelsestradisjoner og endret økumenisk klima. Slike inntrykk blander seg med den teologiske hovedstrøm en er mest knyttet til. En kan derfor ikke forklare forskjellene i synet på frelestilegnelsen ene og alene ut fra teologiske strømninger som erfaringsteologien, nylutherdommen,

nyortodoksien, økumenismen eller karismatikken. Både personlige og kollektive erfaringer er vevd inn tolkningen av konteksten for vår dåps-, gjenfødsels- og omvendelsesteologi.

Den klareste skillelinje i MF-miljøet i synet på hvordan et menneske blir frelst, kommer til uttrykk i forståelsen av *Guds frelseshandling*. Uenigheten går ikke på forståelsen av evangeliet, men først og fremst på spørsmålet om hvordan mennesket kommer til tro. Her blir forskjellen mellom det monergistiske og det synergistiske grep tydelig. For Ole Hallesby er omvendelsen et resultat av det enkelte menneskes beslutning etter å ha blitt vakt og stilt på valg gjennom møtet med Guds Ord. Leiv Aalen derimot ser på dåpssakramentet som det eneste nådemiddel som formidler frelsen. Her skjenker Gud frelsen og skaper tro, uten direkte menneskelig medvirkning. Ifølge Aalen er det dåpen som konstituerer kristenstanden, ikke den enkeltes opplevelse av å være omvendt. I tolkningen av selve frelestilegnelsen er det altså klar uenighet om hvilken rolle erfaringen spiller.

Når det imidlertid gjelder kristenlivet, *troens liv*, er det ikke vanskelig å finne ulike syn og aksentueringer blant de ansatte på MF. Men det er neppe grunnlag for å tale om noen grunnleggende konflikt blant de lutherske lærerne.

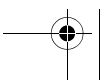
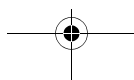
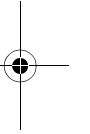
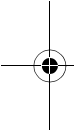
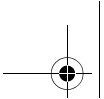
Austad, Torleiv (f. 1937)
 Professor em. i systematisk teologi
 Det teologiske Menighetsfakultet
 Torleiv.Austad@mf.no

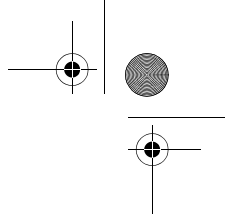
Anvendt litteratur

- Asheim, Ivar 1976: „Dåpen og det kristelige gjennombrudd». I: I. Asheim, T. Austad, Å. Holter, M. Sæbø (red.): *Kirken og nådemidlene. Festskrift til professor dr.theol. Leiv Aalen på 70-årsdagen 21. september 1976*, Oslo: Universitetsforlaget, s 140–177.
- Asheim, Ivar 1995: «Kan spedbarn være medlem av de troendes fellesskap?». I: V.L. Haanes, B.T. Oftestad, D. Rian (red.), *Kirkens skole – statens kirke. Festskrift til professor, dr.philos. Brynjar Haraldsø på 70-årsdagen 29. september 1995*, Trondheim: Tapir Forlag, s 187–203.
- Austad, Torleiv 1979: *Troslære. Studiemateriell til undervisningen i troslære*, 4. opplag, Skrivestua Menighetsfakultetet, s 128–132.
- Austad, Torleiv 2000: «Saliggjørelesens orden – i pietismen og i dag». I: *Med smak av nåd. Hur skall tron utformas och gestaltas i dag? Festskrift till Agne Nordlander* (Johannelunds teologiska skriftserie 6), Örebro: Bokförlaget Libris, s 153–168.
- Austad, Torleiv 2006: «Dåp og omvendelse i lys av brytningen mellom lutherdom og pietisme». I: *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 77, (4), s 271–280.
- Baptism, Eucharist and Ministry* 1982: Faith and Order Paper No. 111, Geneva: World Council of Churches.
- Dåp, nattverd og embete* 1983: Kommisjonen for tro og kirkeordnings dokument nr. 111, Kirkenes Verdensråd, Oslo: Verbum.
- Hallesby, Ole 1920: *Den kristelige troslære. I. Principlæren*, Kristiania, Lutherstiftelsens Forlag.

- Hallesby, Ole 1921: *Den kristelige troslære. II. Den spesielle del*, Kristiania: Lutherstiftelsens Forlag.
- Hallesby, Ole 1923: *Opdragelseskristendom og vækkelseskristendom: En utredning av forholdet mellom gjenfødselen i barnedaaben og vækkelsen og omvendelsen*, Minneapolis: The Lutheran Free Church Publishing Co.
- Hallesby, Ole 1928: *Den kristelige sedelære*, Oslo, Lutherstiftelsens Forlag.
- Hegstad, Harald 1993: *Transcendens og inkarnasjon. Troserkjennelsens problem i Leiv Aalens teologi*, Oslo: Solum Forlag.
- Modalsli, Ole 1982: «Opplevelsen i kristenlivet». I: L. Østnor (red.): *Jeg tror på Den Hellige Ånd. Vår lutherske kirke i møte med den karismatiske utfordring*, Oslo: Land og Kirke / Gyldendal Norsk Forlag, 136–150.
- Moe, Steinar 1988: *Det avgjørende frelsesvalg. Vilje- og omvendelsesforståelsen hos Ole Hallesby*, Tønsberg: Dr.avh. UiO.
- Mæland, Jens Olav (red.) 1985: *Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*, Oslo: Lunde Forlag.
- Nome, John 1958: *Brytningstid. Menighetsfakultetet i norsk kirkeliv. Den historiske bakgrunn og grunnleggelsestiden*, Oslo: Lutherstiftelsen.
- Odland, Sigurd 1900: «Daaben i det nye testamente». I: *Norsk Theologisk Tidsskrift* 1 (1), s 1–59.
- Odland, Sigurd 1919: *Vækkelse, omvendelse og gjenfødselse (Daab og barnedaab)*, Bergen, Lunde & Co.s Forlag.
- Oftestad, Bernt Torvild 1969: «Nådemidlet og troen. En analyse av Leiv Aalens dåpssyn ut fra proprium-motivet». I: *Ung Teologi* 2/1969, 32–42.
- Sannes, Kjell Olav 1978: *Dåpen og dens plass i kirkens liv*, Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard).
- Sannes, Kjell Olav 2005: *Det guddommeliggjorte menneske og den menneskelige Gud. En kritisk analyse av synet på forholdet mellom mennesket og Gud hos Kennth E. Hagin, trosbevegelsens grunnlegger og lærer*, Oslo: Refleks-serien, nr. 5, Refleks-Publishing.
- Sannes, Kjell Olav 2006: «Guds ord og bekjennelsen. En samtale med Leiv Aalen». I: *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 77 (4), s 291–301.
- Skagestad, Gabriel 1930: *Pastorallære. Kirken og menigheten, prestens embede og person, sjelesorgen*, Oslo 1930: Lutherstiftelsens Forlag.
- Teologi i kirkens rom: Menighetsfakultetet som kirkelig og luthersk fakultet* 2002, En utredning ved Lærerrådet, utført av et utvalg ledet av Torleiv Austad, Oslo: Luther Forlag.
- Valen-Sendstad, Olav 1949: *Ordet som aldri kan dø. Til selvsinnelse, særlig for Nordens kirker*, Bergen: A.S. Lunde & Co.s Forlag.
- Valen-Sendstad, Olav 1957: *Dogmatikken for legmenn. Konkordieboken. De lutherske bekjennelsesskrifter*, Bergen: A.s. Lunde & Co.s Forlag.
- Wisløff, Carl Fr. 1946: *«Jeg vet på hvem jeg tror!» Kortfattet kristelig troslære*, Bergen, A.s. Lunde & Co.s Forlag.
- Wisløff, Carl Fr. 1951: *Ordet fra Guds munn. Homiletiske hovedspørsmål*, Oslo: Lutherstiftelsen.
- Wisløff, Carl Fr. 1965: *Jeg vet på hvem jeg tror. Kortfattet kristelig troslære og sedelære*, 3. reviderte utgave, Bergen: A/S Lunde & Co.s Forlag.

- Østnor, Lars (red.) 1982: *Jeg tror på Den Hellige Ånd. Vår lutherske kirke i møte med den karismatiske utfordring*, Oslo: Land og Kirke / Gyldendal Norsk Forlag.
- Aalen, Leiv 1937a: «Sola fide – sola gratia. Et bidrag til læren om den Hellige Ånds gjerning». I: *Ordet og livet. Festskrift ved Den eksegetiske forening Philobiblicas 60-årsjubileum*, Oslo, 73–95.
- Aalen, Leiv 1937b: «Den lutherske lære om nådevalget». I: *Vår lutherske arv. Et festskrift til 400 års-jubileet for reformasjonens innførelse i Norge*. Utgitt av Norges Lutherlag ved Sigurd Normann, Oslo: Norges Lutherslags Forlag, 96–111.
- Aalen, Leiv 1938: *Testimonium Spiritus Sancti som teologisk «prinsipp»*, Oslo: Lutherstiftelsens Forlag.
- Aalen, Leiv 1942: *Bekjennelsestroskapens rett og verd i kristendomsundervisningen*, Oslo: Thronsen.
- Aalen, Leiv 1945: *Dåpen og barnet. Barnedåp eller «troendes dåp»? Oslo: Lutherstiftelsen.*
- Aalen, Leiv 1962: «O. Hallesby som teolog og kirkemann». I: *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 33, 1962, 65–73.
- Aalen, Leiv 1966: *Ord og sakrament. Bidrag til dogmatikken*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Aalen, Leiv 1974: «Hilsen fra en kollega». I: T. Austad, T. Wigen (red.): *Tro og norm. Festskrift til professor, dr.philos. & theol. John Nome på 70-årsdagen 2. oktober 1974*, Oslo: Luther Forlag, s 211–244.
- Aalen, Leiv 1979: *Dogmatisk grunnriss*, Menighetsfakultetet: Skrivestua.
- Aalen, Sverre 1972: *Dåpen i NT*. Studentreferater, Skrivestua.





JAN-OLAV HENRIKSEN

Menighetsfakultetets forhold til den alminnelige kultur – sett med prinsipp-teologiens og religionsfilosofiens blikk

1. Innledning: et tema med variasjon

Teologer går til kulturen med ulike forventninger. Deres holdning til kulturlivet kan være bestemt av teologisk grunnsyn, men dette grunnsynet kan også bidra til å prege kulturen man tar stilling til og deltar i på ulike måter. Og mulighetene for ulike relasjoner er mange: Man kan for eksempel møte kulturen nysgjerrig og med åpenhet, og regne med at her finnes det ressurser for å leve, tro og tenke på måter som er viktige for det kristne livet. En slik positiv tilnærming er slett ikke fremmed for vår norske teologiske tradisjon, og heller ikke for det teologiske kultursyn som har preget Det teologiske Menighetsfakultet. Det kan virke overraskende, men den som går bak medieskapte bilder av hvordan sentrale tenkere ved fakultetet har forholdt seg til kulturen, vil finne at her er det langt mer å ta fatt i enn hva som ofte fremstår i slike bilder. Det karakteristiske for lutherdommens holdning til kulturen har nemlig vært *glad livsbejaelse*, skriver Ivar Asheim med henvisning til den konservative lutheraneren Werner Elert (Asheim 1967:266).

Bildet vi må trenge bak er imidlertid ikke helt umotivert. Møtet med kulturen, og kulturens oppfatning av MF, ble i fakultetets første fase i stor grad preget av en mer kritisk holdning, som kom til uttrykk gjennom fakultetets første professor i systematisk teologi, Ole Hallesby. Hos ham bedømmes kulturen ut fra tanken om at i kulturen utenfor kirken er det synden som råder, og her er det grunn til skepsis og mistenksomhet. Med en viss rett kan man si at medlemmer av lærerkollegiet etter Hallesby implisitt og eksplisitt har forsøkt å *demontere* det bildet av MFs kultursyn som han skapte, og som offentligheten begjærlig kunne gripe som en anledning til å opprettholde oppfatningen av fakultetet som kulturfiendtlig, eller snevert orientert i kulturspørsmål.

Mye av debatten om temaet MF og kulturlivet er nok avfødt av at Hallesby, som en toneangivende og profilert MF-lærer, satte en aksent når det gjaldt kulturforståelsen som andre lærere senere ikke fant seg helt til rette med, og som de av ulike grunner vurderte som ensidig.

Å stille fokus på sammenhengen mellom teologi og kultur er derfor ikke et tilfeldig tema for MFs ansatte, og Hallesby forblir dermed slett ikke enestående i arbeidet med å gi en kristen fortolkning av kulturlivet. Ser vi tilbake, viser det seg følgelig at spørsmålet om hvordan man skal forstå samtidskulturen har beskjeftiget en rekke av MFs lærere. Både lærebokbidrag (Hallesby, Nome, Austad, Asheim, Henriksen), doktoravhandlinger (Nome, Oftestad) og festskriftartikler (Flemestad til Nome) vitner om at dette har vært et felt som har engasjert, og der man slett ikke er enige (eksemplene kunne vært flere).

Hallesbys kulturkritiske linje fikk derfor ikke noen enestående plass i MFs lærerstab. Den er heller ikke unik om vi kaster et blikk litt utenfor landets grenser, og ser hvordan de samme holdninger kan gjøre seg gjeldende internasjonalt. Vi kan dessuten fremdeles se hvordan både en bejaende og en mer kritisk holdning som er skissert ovenfor, fremdeles blir eksemplifisert i samtidens forsøk på å komme til rette med såkalt postmoderne kultur.¹ Å gå inn i denne problematikken her har derfor ikke bare historisk, men også aktuell interesse. Med en viss rett kan en derfor si at de brytninger i kultursyn som er kommet til uttrykk gjennom ulike MF-læreres syn på kulturen, representerer variasjoner over et bilde og en problematikk som går langt utover MFs egen internt forankrede horisont. Snarere er det vel et kjennetegn ved MF som institusjon at det har vært i stand til å samle i seg ulike syn på grunnleggende spørsmål helt siden starten. Kultursynet er ett slikt spørsmål, men det kan rimeligvis tenkes flere. Tidvis har det stått strid om hvorvidt fakultetet skal stå for en enhetlig linje innad på MF (særlig i kirkepolitisk kontroversielle spørsmål), men i kraft av sine akademiske idealer synes det som institusjonen hele tiden har forsøkt å unngå for sterke «skoledannelser» eller uniformering, noe som også er gjenspeilet i at det alltid har vært et visst mangfold i lærerkollegiet. Det har likevel ikke utelukket at MFs lærere, særlig i første og annen generasjon, relativt sterkt har forsøkt å gjøre sitt syn gjeldende og prege studentene ved å være lite åpne for alternativer til eget syn.

I denne artikkelen skal vi se hvordan brytningene i MFs kultursyn kan ses som forankret i to «brohoder», de allerede introduserte Ole Hallesby og Ivar Asheim. De står ved hver sin kant av MFs historie: Hallesby ved begynnelsen, og Asheim ved inngangen til det nye årtusen. Asheim er den første (og hittil eneste) av MFs professorer i etikk etter Hallesby som har publisert omfattende om etiske spørsmål, og har siden begynnelsen av 1990-tallet levert en rekke monografier til aktuelle etiske spørsmål. Det er derfor rimelig å se ham som den som mest markant har preget den hittil siste fase i MFs historie, også fordi han har vært lærer for mange av dagens lærere.

2. Den systematiske tilnærmingen

I det følgende vil jeg belyse hvordan Hallesby og Asheim ser på *mennesket i forhold til kulturen* ut fra en mer prinsipiell, og nærmere presisert problemstilling. Det er grunn til å presisere at problemstillingen er systematisk anlagt, ettersom spørsmålet om MFs forhold til den alminnelige kultur også kunne vært formulert som et mer empirisk spørsmål, knyttet til hvem av

1 Et godt eksempel er J. Richard Middleton and Brian J. Walsh, *Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995).

lærerne som var engasjert i ulike former for kultur som politikk, media, litteratur, musikk, film osv. Bare den sedvanlig akademiske semesteråpningen ved MF markerer jo alltid et innslag av «høy» kultur – i de senere år gjennom musikalske innslag fra naboen – Norges Musikkhøgskole. Men vi skal altså konsentrere oss mer om hva to MF-lærere har tenkt og skrevet, enn om hva de har gjort med, i og for den alminnelige kultur.

Før vi går inn i dette, er det på sin plass å si noe om begrepet «den alminnelige kultur». Hvis man under dette begrep samler elementer og fortolkningsressurser som gir mer innsikt i hva som skjer i samfunnet, og dermed bidrar til livsorientering, kan man vel si at MF har artikulert seg i forhold til denne: Lærere ved MF har skrevet og talt om litteratur og film, om kunst og vitenskap, om politikk og lovgivning – med ulik valør og med ulike former for grunnleggende tilnærming (jf ovenfor).

Går vi litt videre på en slik forståelse av kultur, kan vi knytte til Karl-Otto Apels forståelse av at mening og meningsuttrykk er forankret i den kommunikative bruken av språket. Dette er en forståelse Apel utvikler på bakgrunn av innsikter hos den senere Wittgenstein (Apel 1972). Han insisterer på at uttrykk må forstås i lys av sin kontekst. Dermed problematiserer han på en grunnleggende måte forestillingen om en felles, endegyldig mening som alle kan gripe eller slutte seg til uansett ståsted og interesser. Det gir mening også i vår sammenheng: Hallesbys kontekst er nok (for ham) en annen enn den som Ivar Asheim ytrer seg i 70 år senere, og forskjellene uttrykker derfor ikke bare ulikheter i syn, men også ulikheter i kontekst og kommunikative ressurser. Mens Hallesby fremstår med et språk og kommunikative ressurser som i stor grad er «innenkristelig» og motkulturelt i argumentasjon og stil, fremstår Asheim med et språk og en argumentasjon som er informert av og preget av den alminnelige (vitenskaps)kulturen, og han røper dermed også en helt annen strategi for kommunikasjon.

En konsekvens av Apels syn er at *det ikke finnes fortolkningsfrie og verdifrie beskrivelser av tilværelsen*. Vår forståelse av ethvert fenomen, også de kulturelle, er konstituert av de begreper som står til rådighet for oss gjennom deltagelsen i et historisk gitt kommunikasjonsfelleskap. Det er en innsikt som begge de to vi skal se på uttrykker på sin måte. Ingen vil mene at en teologisk bedømmelse av kultur – eller en beskrivelse av virkeligheten i det hele tatt – er noe som kan fremstå som nøytral. Det interessante er likevel at det i tillegg til denne avvisning av en nøytral posisjonering, også finnes helt ulike, ja, relativt motsetningsfylte, måter å forstå kulturen på hos de to teologene.

Apel mener videre at det er gjennom begreper gitt i kommunikasjonsfelleskapet at vi gir fenomenene identitet. Ut fra dette foreskriver han både samfunnsvitenskap og humanistiske vitenskaper (og vi kan her presisere: også teologien) en bestemt oppgave: De skal forstå utsagn, kunstverk og handlinger i lys av deres iboende fortolkning av virkeligheten. Ved å identifisere denne forståelsen bidrar disse vitenskapene uopphørlig til å forbedre og utdype språkfelleskapets selvforståelse. Det er naturligvis også en oppgave teologien må ta på alvor, ved å spørre både *hvordan den selv gjennom sine uttrykk formidler en virkelighetsforståelse, og om denne kan bidra til å artikulere de erfaringer mennesker i dag gjør konfrontert med viktige livsspørsmål*. Vi vil spørre hvordan de nevnte MF-lærere prinsipielt ivaretar denne kulturfortolkningsoppgaven. Men i forlengelsen av det må det også spørres hvordan de selv – gjennom konkret kulturfortolkning – fremstår som aktører i en bestemt diskursiv kontekst, og selv kan ses på som bidragsytere til mangfoldet i kulturen.

Når Apel forstår kultur som virkelighetsfortolkning, ser han den også som uttrykk for hva et individ eller en gruppe finner meningsfullt å sette på spill i den store sammenheng av mangeartede kommunikasjonsmønstre som finnes i den sosiale konteksten. Dette er et svært interessant perspektiv når vi skal se på hvordan MFs lærere analyserer kulturen som meningsfull, og hvordan de ved sin egen fortolkning av den fremstår som aktører i kulturen og med bidrag til en kultur og et større fellesskap. Vi kan nemlig ut fra dette spørre: Hva legger de vekt på – hva er deres grunnleggende vurderinger av kulturen som meningsgiver og bidragsyter til menneskelig liv?

Det jeg mer spesifikt vil gjøre, er derfor å spørre hvordan to ulike MF-lærere har bidratt til å konstituere subjektet på en bestemt måte gjennom den diskursen de utformer sine beskrivelser av kulturen og dens virkninger i. Slike beskrivelser har en dobbelt funksjon: Delvis uttrykker de noe om hvordan man forholder seg til kulturen, delvis uttrykker de noe om hva man identifiserer som de vesentlige komponenter hos *subjektet* som forholder seg til kulturen. Disse to funksjonene virker dialektisk sammen, og viser at subjektet selv konstitueres i kraft av den diskurs som bestemmer det som del av, og i relasjon til, kulturen. Dette er langt er enn en teoretisk iakttakelse – den har betydning for hva slags kulturpraksiser og kulturarbeid mennesker engasjerer seg i og ikke, og hva de unndrar seg fra. Slik sett er MF-lærerne mulig å lese som innlegg i både kulturforståelse rent allment, og som del av en diskurs som konstituerer (det kristne) subjektet² på en bestemt måte, i og gjennom måten den artikulere subjektets relasjon til kulturen. Denne siste tilnærmingen er delvis inspirert av Michel Foucault.

3. Ole Hallesby: Kulturen under korsets dom – idealistisk tenkt

Ser vi på Ole Hallesby, den første som underviste i etikk ved fakultetet, er hans prinsipielle forhold til den alminnelige kultur uttrykt i hans berømte – og for noen beryktede – *Sedelære* (*Den kristelige Sædelære*, 1928). Allerede rammene som forståelsen av kultur er konfigurert innenfor, markerer Hallesbys posisjon: For ham dreier det seg ikke om en forståelse av kulturen som kan deles av alle eller begrunnes med argumenter som enhver kan tilslutte seg. Overskriften over hans behandling er «Den kristne og kulturen». Det er med andre ord den kristnes forhold – som kristen – til kulturen som står i fokus. Tilsvarende er det også forholdet mellom kristendom og kultur som er i fokus. Gjennom en slik tilrettelegging signaliserer Hallesby både at han vil kommunisere med en bestemt gruppe – de kristne – og at han regner kristnes forhold til kulturen for å være prinsipielt forskjellig fra andres. Slik sett foregår det allerede innledningsvis en form for diskursiv posisjonering hos ham.

-
- 2 Jeg skriver «det kristne» i parentes her, fordi dette markerer en avgjørende forskjell på Hallesby og Asheim: Asheim taler om et allment subjekt eller et subjekt som tolker tilværelsen i lys av Guds ord, mens Hallesby taler om den kristne – som har sitt eget indre liv med Gud som kulturen skal måles på.

Denne måten å tilrettelegge forståelsen av kulturen på, bidrar videre til å *relativisere* den kristnes forhold til kulturen – og gjøre forholdet mellom kristendom og kultur ambivalent og prinsipielt ubestemt. Det gir seg av denne ubestemte karakter at den kristne i kraft av sin tro må forholde seg til kulturen på en spesiell måte – der det er troen og kulturens betydning for troen som er det avgjørende. Men denne relativisering *og* relasjon innebærer også at den kristne delvis tenkes som fristilt fra kulturen, eller ses som relativt autonom i forhold til den, i kraft av sin tro. Satt på spissen opererer derfor Hallesby med en modell som gjør den kristne og kristentroen til noe som kan fremstå som fristilt fra sine historiske og kulturelle forutsetninger. Denne formen for fristilthet uttrykker seg også i at Hallesby kan formulere vanskeligheten i den kristnes forhold til kulturen som en teoretisk og praktisk utfordring, der man kan svinge mellom to ytterligheter: enten askesen og dens kulturfiendtlighet, eller det han kaller kulturreligiøsitet (1928:266ff).

Anlegget i Hallesbys behandling starter med å behandle problemene med disse to ytterlighetene. En nødvendig følge av dette er at kulturen først og fremst bestemmes i en kontekst der den fremstår som en problematisk utfordring. Samtidig er problemkonfigurasjonen slik at man ikke i utgangspunktet kan bestemme kristentro og det kristne subjekt som verken kulturbestemt (reseptiv i forhold til kulturelementer) eller kulturformende (aktiv deltaker i utformingen av den). Det er en bestemmelse som først kommer inn i annen rekke – i kraft av troen. At man skulle være deltaker i og preget av kulturen også uavhengig av troen, som en del av sitt alminnelige menneskelige liv, ligger på mange måter utenfor horisonten.

Senere MF-lærere ville nok med en viss rett kunne si at Hallesby med en slik bestemmelse av kulturen mister av syne skapelsesdimensjonen som den kristne tro kan gjenkjenne i det alminnelige kulturliv. I stedet blir nå alt bestemt av «kulturens forhold til korset» (se nedenfor). Som vi skal se er dette en dimensjon som hentes inn på en helt annen måte i Asheims bearbeiding av Luthers teologi.

Den problematiserende innstillingen til kulturen uttrykkes hos Hallesby videre i utsagnet om at «[D]er er knapt noget forhold i den kristnes liv, som indeholder saa megen spænding som forholdet til kulturen. Det beror paa, at den kristne maa staa i et dobbelt forhold til kulturen, baade et bejaende og et benegtende, et tilstemmende og et avvisende» (1928:267). Utsagnet bidrar til å fremme en grunnleggende tilnærming til kulturen som først og fremst setter den på agendaen som en utfordring og et problem. Slik sett vil det – ikke overraskende – være slik at den kristnes holdning til den alminnelige kulturen preges av utfordringen om «å skape en *motkultur*» – dvs. en kultur som møter og løser de problemer som den kristne står overfor.

Det er ikke til å undres over at Hallesbys forhold til kulturen blir spenningsfullt. På den ene siden er han nødt til å anerkjenne den positive betydning som kulturliv og kulturuttrykk kan ha i alle menneskers liv. Derfor er det han kaller den kristnes *prinsipielle* forhold til kulturen bejaende. Interessant nok begrunner han dette med det kristne *natursyn*, som er utformet innenfor en ikke-dualistisk ramme. Denne ikke-dualistiske forståelsen sikrer at kulturen ikke fremstår som en sfære man kan unndra seg – og slik sett fremstår den som en del av forutsetningene for det alminnelige menneskelige liv. Men karakteristisk nok ses kulturen også her i lys av dens betydning for det kristne subjekt: Den kristne kan ikke leve for kulturen, men skal ivareta sin oppgave ved å ha frelsen for øyet. Dermed blir den troende konstituert som kulturkritisk, til tross for den prinsipielle (og i realiteten bare prinsipielle, og ikke

på noen måte praktiske) positive relasjon han åpner for. Frelsen er det eneste som tilkjennes positiv verdi for den kristne.

Kulturkritikken er for Hallesby et middel for å gjøre verden skikket til å ta imot dens frelser. Kulturen selv og det bejaende forhold til den kan ikke sikre dette. Men dette gir grunn til å spørre hva det i det hele tatt er som gir kulturen dens verdi, som konstituerer muligheten for å leve i et bejaende forhold til den? I det Hallesby skriver i *Sedelæren* er dette elementet svært lite artikulert – man får nærmest inntrykket av at kulturen skal tjene som det som må kritiseres, for at mennesker skal kunne motta en frelse som ikke springer ut av kulturen. De ansatser til positiv anerkjennelse av kulturvirksomhet som finnes i hans tekst, er hele tiden rammet inn av at fokus for den kristne skal være på verdens frelse, og at kulturgjæring for den kristne hele tiden må ledsages av en kulturkritisk holdning.

Så langt er det derfor mulig å oppsummere i følgende: Empirisk kultur er uttrykk for synd og under loven. Troens subjekt er derimot preget av livet med Gud som er ikke-empirisk, og her er fokuset på frelsen som er forkynt i evangeliet. Til tross for hans anførsler mot en dualistisk virkelighetsoppfatning, som deler virkeligheten i materiell og åndelig, er det grunn til å spørre om ikke Hallesbys egen teologi her rommer en *annen* dualisme, som skriver seg inn i måten han bestemmer den kristnes forhold til kulturen på. Han skriver poengtert og tydelig:

Det kulturkritiske kommer endnu sterkere frem i ord som disse: «mit rike er ikke av denne verden,» Johs. 18, 36. «Skikk eder ikke lik med denne verden,» Rom 12, 2. «Drag ikke i fremmed aag med en vantro,» «hva lod og del har en troende med en vantro?» 2 Kor. 6, 14–15. «De er ikke av verden, likesom jeg ikke er av verden,» Johs. 17, 10. «Vet I ikke at venskap med verden er fiendskap mot Gud?» Jak. 4, 4. (1928:268f.).

Denne type utsagn er velegnet for å fremme en kulturkritisk holdning. I den kontekst Hallesby befinner seg i i mellomkrigstiden, er det ikke vanskelig å forstå at han vil utvikle en slik holdning: I litteratur og annet åndsliv finner vi et markert kristendomskritisk drag, som på ingen måte innbyr til å oppfatte kulturen som en positiv ressurs for, eller et sted der man uforbeholdent og uproblematisk kan artikulere kristentroen. Verken kulturen eller et positivt kultursyn kan i denne sammenheng uten videre gis innhold av den kristne tro. Til tross for denne kontekst, som gjør ytringene forståelige, er det likevel to andre elementer jeg vil stanse opp ved: Hallesby er ikke på noen måte åpen for at det gjennom ytringer i kulturen kan bli tilgjengelig legitime kritiske elementer som kirke, teologi og kristne bør ta til seg til selvprøvelse og gjøre til anledning for selvkritikk. Hadde det skjedd, kunne den kristne (som er det nærmere kvalifiserte subjektet Hallesby skriver for, og med basis i) fremstått som et subjekt som ikke bare var kulturkritisk, men også selvkritisk. Diskursen han skriver mennesket inn i, *utelukker det dialektiske samspill mellom kulturkritikk og selvkritikk som burde kjennetegne en religiøs subjektivitet som agerer på modernitetens premisser.*

Diskursen har imidlertid også andre følger, og den pragmatiske kontekst for Hallesbys utsagn tegner dermed den kristne inn i et forhold til den alminnelige kultur der hun må opptre som forbeholden, mistenksom, desengasjert, forbeholden, uglad og negativt kritisk. Når Roald Flemestad i sin kritikk av Hallesby også karakteriserer det pietistiske kultursyn, og fremstiller dette som bakgrunn for en innstilling der gleden har liten plass, er det ikke overraskende i lys av denne måten å konstituere det kristne subjektet i forhold til kulturen på.

Samtidig er alle de karakteristikkene som her er listet opp, med på å skape et bilde av den kristne som stående *over* kulturen. Det finnes ikke hos Hallesby noen form for hermeneutisk ansats som lar den kristne fremstå som del av, eller bestemt av forutsetningene i den kultur hun kritiserer. Langt mindre gis det her motiver for å engasjere seg på verdslige premisser eller med verdslige motiver.

Dette er et *idealistisk* prosjekt: Det rykker den kristne som kristen ut av kulturens forutsetninger, og stiller ham/henne overfor og utenfor denne, i kraft av at troen er noe annet enn kulturen, og bestemmes så klart i forhold til kulturen. Det idealistiske her uttrykker seg nettopp i at den kristnes subjektive liv fremstår som bestemt av noe annet enn livet på de historiske gitte kulturelle betingelser. Kontrasten til kulturen blir følgelig lett å tegne omfattende og konsekvent: Mest tydelig er den når Hallesby – uten å konkretiseres nærmere hva det innebærer – snakker om hvordan *kulturen er under dommen fra Kristi kors*

Men aldri kommer det kulturkritiske, ja kulturbenegtende sterkere frem end i Kristi kors. Det er jo dommen over *alt* menneskelig liv, og dermed over kulturlivet. Det er dog ikke kulturlivet i og for seg korset dømmer, men *det empiriske kulturliv*. Alt det menneskene bygger opp av kultur, materiell og åndelig kultur, moralsk og religiøs kultur, i fortid, i nutid og i fremtid, det faar sin ubønhørlige dom av Kristi kors, saafremt det ikke er bygget paa korsets grund (269).

Spenningen eller paradokset i Hallesbys forståelse av kulturen kommer altså klart uttrykt i hans vurdering av den *empiriske* som stående utenfor, ja i største del også mot Kristi kors, samtidig som han fastholder at kulturarbeidet i og for seg er etter Guds vilje (1928:270f.). Hvordan det er mulig for ham å sammenholde dette, blir bare forståelig på bakgrunn av at den positive bedømmelsen av kulturen er gitt i og gjennom troens blikk på verden. Men når verden på grunn av synden er vendt bort fra Gud, fremstår den empiriske verden i et annet lys, og kan derfor ikke lenger få en slik positiv bestemmelse.

Det idealistiske draget i Hallesbys teologi gjør på mange måter tilnærmingen hans forståelig og konsekvent: I sin samtid ser han – fra et empirisk synspunkt – at kulturen har trekk av kristendoms- og religionskritikk, som ikke gir særlig rom for positiv vurdering. På den annen side må han prinsipielt fremholde kulturens teologiske kvalifisering. Men denne kvalifisering av kulturen – i og for seg, som han sier – innløses ikke i positive gevinster, men bare i en betoning av hvordan den kristne sinnelag ikke skal forholde seg til og få sitt innhold fra den foreliggende, empiriske kultur. Vurderingen av denne er da også ganske negativ:

Til den kultur, som nu møter os i hele den civiliserede verden, er efter sin ledende tendens om mulig endnu mer hedensk end nogensinde: de førende kulturmennesker i videnskap, kunst, literatur, presse, politikk, uanset om de er aristokrater eller «proletarer», de lever ikke bare uten Kristus, som de vanlige hedninger, men de er hedninger i 2den potens, forsaavidt som de har forkastet Kristus, og lever i en mer eller mindre bevisst kamp mot ham. (272).

Den kristne kan heller aldri gjøre kulturen til sin egentlige oppgave – fordi hans (det er aldri *hennes* hos Hallesby) oppgave er knyttet til frelsen. Det finnes i hans teologi ingen positiv vurdering av verden utenfor det perspektiv som settes av troen på Kristus som sinnelagens mål og vesentlige innhold. Kulturen får kun en positiv vurdering som et instrument for å fremme det positive sinnelag – og ingen egenverdi.

Det aktuelle spørsmål på denne bakgrunn er: Hvem kan – etter dette – nærme seg og delta i kulturlivet med glede og frimodighet? For et menneskelig subjekt som hele tiden skal formes ut fra sin forståelse av troen på korset, vil Hallesbys forståelse av kulturen medføre en mistenksom og forbeholden innstilling til alt liv på skapelsens plan. Når sinnelaget er avgjørende – med andre ord subjektets innstilling – vil subjektet hele tiden måtte forholde seg til kulturen ut fra hva den betyr for sinnelaget. Dette vil i sin tur igjen medføre en konstant og vedvarende selvprøving, som vanskelig kan ende opp som annet enn selv-kretsing. Når sinnelaget her opptrer som en normerende instans for hva det kristne subjekt skal ta del i, er det ingen overraskelse av konsekvensen blir denne: Den kristne skal «resolutt og planmessig» holde seg borte fra alt i den empiriske kultur som hindrer eller svekker subjektets indre liv med Gud (sml. 271). For å avgjøre om dette er tilfelle, er subjektet hele tiden henvendt til granskningen av sitt eget sjel liv.

Paradoksalt nok vil denne selvkretsing likevel føre til at bestemte elementer i selvet ikke kommer til uttrykk. Michel Foucault har skrevet om hvordan det rom som åpner seg mellom den rene bevissthet (i vårt tilfelle: det idealistiske sinnelag) og den sansemessige empiri er erfaringen av *kroppen*. (Hvis vi definerer *begjær* som det som knytter oss til verden, og som gjør at mennesket streber etter å virkeliggjøre et antatt gode, er dette begjær ikke bare underbelyst, men fullstendig fraværende som et element som konstituerer subjektet hos ham). Måten kroppserfaringen konstitueres på i Hallesbys diskurs er utelukkende negativ: Det gjelder å unngå enhver form for kroppslig konstitusjon som lar begjær forstyrre eller prege sjel livet. Tydeligst kommer dette poenget til uttrykk i seksualetikken (som ikke er tema her, men se for eksempel 231–234), men det samme gjelder også med tanke på disiplinering av kroppen både i etisk og religiøst henseende (188f.).

Foucault skriver i en analyse av Cassian, som likevel også kan være opplysende for forståelsen av Hallesbys tilbakeholdne og kontrollerte subjekt som stilles overfor kulturen:

The spiritual battle and the advance toward chastity [...] can thus be seen as a task of dissociation. [...] But what does concern us is a never-ending struggle over the movements of our thoughts (whether they extend or reflect those of our body, or whether they motivate them), over its simplest manifestations, over the factors that can activate it. The aim is that the subject should never be affected in his effort by the obscurest or the most seemingly «unwilled» presence of will. (Foucault 2000, 191)

Det sentrale poenget i denne sammenhengen er begrepet *dissosiasjon*: Ved å konstituere det troende subjektets sinnelag som sentralinstans for hvordan relasjonen til kulturen skal utformes og preges, skjer det en både prinsipiell og praktisk dissosiasjon mellom dette sinnelaget og den empiriske kultur på den ene siden, og kroppen og den sanselige nytelse på den andre siden. Dissosiasjonen rykker subjektet programmatisk *ut av* kulturen. Dermed oppnår Hallesbys diskurs om kulturen å konstituere et subjekt som blir nødt til å kretse omkring seg selv og hele tiden ha seg selv – som sinnelag – under refleksiv overvåking, slik at det ikke skal bli preget av kulturens smitte og fristelser. Den samme diskurs disiplinere subjektet til å overvinne eller fornekte egne begjær etter å oppnå eller oppleve goder i forhold til kulturen. (Det er på denne bakgrunn heller ikke overraskende at det var sterke spenninger mellom Hallesby på den ene siden, og mer freudiansk inspirerte kulturpersonligheter på den andre siden).

Oppsummerende kan vi dermed si at Hallesby gjennom sin måte å innsette subjektet i relasjonen til kulturen på, i stor grad snevrer inn spørsmålet om den alminnelige kultur til dens betydning for det kristelige sinnelag. Det er fra en side sett konsekvent gjennomført, og konstituerer altså subjektet som noe som står utenfor eller ovenfor kulturen, og ikke i den. Men Hallesbys forhold til kulturen når det gjelder å åpne for den som sted for å fortolke eget liv og å finne verdier og generelle fortolkningsressurser kommer også tydelig til uttrykk her: Den kristne vil *ikke* kunne delta i en samtale med ikke-troende deltakere i kulturen om hva den gir av verdier, fordi de andre ikke vil kunne se den ut fra korsets perspektiv. Dermed unndrar denne bestemmelsen av den alminnelige kultur subjektet fra både sosiale og hermeneutiske verdier og ressurser – fordi de, om de skulle eksistere, ikke har betydning for det kristelige sinnelag.

4. Mellomspill: John Nome: Kritikk av kulturens forutsetninger – og dypt forankret i moderne kultur

I slutten av Hallesbys tid som professor ble John Nome ansatt som fakultetets første professor i etikk og religionsfilosofi. Nome var opptatt av kultur lenge før han kom til Menighetsfakultetet. Doktoravhandlingen om Simmel og filosofisk kultur, samt avhandlingene om Bjørnsons dikterproblem og om Troeltsch og det moderne livsproblem er alle indikasjoner på at her står vi overfor en tenker som på en inngående måte er opptatt av samtidens kultur. Nomes sene lille essaysamling *Kunst og etikk* (1970) vitner også om at han beskjeftiger seg med så vel skjønnlitteratur og film, som mer generelle og prinsipielle problemer knyttet til modernismen som epoke mer generelt.

På den annen side er også det tema Nome er blitt mest kjent for, nemlig den såkalte *aksiomkritikken*, med på å understreke hvordan mennesket er vevet inn i kulturen og hele tiden må forstås på gitte kulturelle og historiske forutsetninger som undergår forandring og forskyver seg. Det generelt *historistiske* draget i Nomes produksjon peker da også i retning av at han befinner seg et annet sted enn Hallesbys idealistiske måte å forstå mennesket i kulturen på.

Det historistiske draget i Nomes tekning får betydning på to måter når det gjelder hvordan toneangivende lærere ved fakultetet senere forholder seg til kulturlivet. For det første representerer Nome selv en ganske stor grad av *tilbakeholdenhet* når det gjelder å ta stilling til og bedømme konkrete kulturelle fenomener, selv om han kan analysere dem (og deres betingelser) inngående. Denne tilbakeholdenhet skyldes neppe at han var fremmed eller kritisk overfor kulturen. Snarere utøver han det en samtidig skribent om teologi og kultur kaller *etisk tålmodighet* (Lynch 2004). Fenomener skal først forstås på egne premisser, før de vurderes ut fra eksterne kriterier. En slik tilnærming til kulturelle fenomener kan man bare ha dersom man holder dem for å være av positiv karakter i utgangspunktet.

Det er imidlertid påfallende hvordan hele Nomes forfatterskap i liten grad inneholder slutførte og eksplisitte vurderinger av andres verk – snarere er det forsøket på å forstå de enkelte kulturelle ytringer og livssynene de lar komme til orde, som er viktig for ham. Dette

er med på å prege måten Nome fremstår på som en kulturfortolkende og -formidlende tenker.

Det historistiske draget har imidlertid også, for det andre, den konsekvens at det åpner for å se samtidskulturen som en del av den historiske prosess som ethvert menneske lever i og av, og må sette seg inn i dersom han eller hun skal kunne si noe av betydning om livssyn. Studenter kan fortelle hvordan Nome åpnet et rom for dem, der de fritt kunne bevege seg rundt, og der de nettopp ikke var preget av den type forbehold, for ikke å snakke om mistenksomhet, som jeg ovenfor har pekt på at må bli konsekvensen av Hallesbys kultursyn. Det er derfor heller ikke overraskende at Nome innfører *hermeneutikken* som filosofisk tema på fakultetet, og dermed legger vekt på hvordan fortid og nåtid virker sammen i subjektet og i tilegnelsen av tradisjonens innhold. Slik sett innebærer Nomes posisjon også en implisitt relativisering av alle absolutte posisjoner, og en større grad av forsiktighet med å uttale seg kategorisk om kulturelle fenomener.

Samlet sett består Nomes bidrag til MFs arbeid med allmennkulturen i hans prinsipielle åpning av feltet på en annen måte enn Hallesby. Dermed beskriver hans diskurs ethvert subjekt (ikke bare de troende) som deltaker i kulturen, og i stand til å virke i den og nære seg av de innsikter og rikdommer som finnes i den. Dette er imidlertid hos ham i liten grad utfoldet i en form for material teologi. Vi må til Ivar Asheim for å finne en som virkelig baner vei videre med disse temaene. Men det hersker ingen tvil om at med tanke på MFs utdanning av kulturdeltakende og kulturforstående studenter, bidro Nome vesentlig. Han kan da også på mange måter ses som en langt mer betydelig tenker enn Hallesby. Her vil vi bare markere at han representerer en av de alternative posisjonene til Hallesby, og dermed signaliserer at man slett ikke aksepterte det pietistiske kultursynet som det enerådende ved fakultetet.

5. Ivar Asheim – en empirisk tilnærming til mennesket i kulturen

Det andre «brohodet» som forankrer konstruksjonen av denne artikkelen, finner vi altså hos Ivar Asheim, som har hatt innflytelse på MF helt frem til starten av det nye årtusen. Noen vil kanskje undre seg over at Asheim her er valgt som en representant for dem som har reflektert over teologiens forhold til den alminnelige kultur – John Nome ville rimeligvis vært et bedre valg. Men det har sin grunn: Asheim har utfoldet en langt mer profilert, material og normativ teologisk refleksjon over forholdet mellom teologi og kultur enn det vi finner hos Nome. Han står samtidig i arven fra Nome og er ikke uinformert av hans arbeid. Som antydnet kommer man ikke utenom Nomes personlige innsats dersom man skal forklare utviklingen i MFs forhold til den alminnelige kultur slik det utfolder seg fra Hallesby til Asheim. Men det betyr samtidig at det er Asheim som for alvor høster de refleksive frukter av det Nome satte i gang, og utvikler dem på en måte som er preget av en utfoldet teologisk posisjon. Om jeg skulle våge én tese, så ville den være at Nome og Asheim begge ble nødt til å reflektere alternativt til Hallesby for å forankre fakultetet sterkere i en konstruktiv og prinsipielt bejaende relasjon til den alminnelige kultur. Det henger rimeligvis sammen med at de så både hermeneutiske, kulturteoretiske og teologiske grunner til å unngå å føre Hallesbys

linje videre. Skulle den vært fulgt, ville det betydd at fakultetet de facto meldte seg ut som en konstruktiv samtalepartner i den offentlige og alminnelige kultur. Det ville være å forefeile deler av fakultetets kirkelige og teologiske program, og drive det i en isolasjonistisk retning. Nettopp det kan vi i skrivende stund se tydelig at fakultetet har avvist som en aktuell strategi.

Asheim har imidlertid aldri sett det som noe poeng å utforme et spesielt program for en kulturteologi. Men i måten han behandler temaer knyttet til kulturen på, kommer det til uttrykk hvordan han ser subjektet som forankret i kulturen: Med referanse til misjonærens erfaringer peker han på hvordan det å skulle formidle det kristne budskap fordrer en trippel kulturkompetanse: Man må kjenne både evangeliets kulturelle bakgrunn, den kultur en selv representerer, og den kultur som mottakeren lever i. Som han sier: «Igien må det arbeides med kultur, for på nytt skal Guds ord inn i kulturen» (Guds ord og kulturen, 11).

Bak en slik måte å forstå kultur på, ligger det en empirisk tilnærming: Mennesket er som levende vesen del av kulturen, og kan ikke annet. Derfor kan man ikke etablere en motsetning mellom det troende mennesket og kulturen i utgangspunktet. Asheims empiriske tilnærming forankrer dermed på en helt annen måte enn Hallesby det kristne mennesket (og enhver annen) i den empiriske kultur, og ser betydningen av den. En annen forskjell er at Asheim ikke legger vekt på hvordan kulturen står i motsetning til Bibelen, men at Bibelen tvert imot har kulturell verdi og funksjon i egenskap av å tale på egne premisser: Bibelen skal slik prege kulturen, og utøve sin autoritet på den måten (ibid.:14). En slik måte å forstå det bibelske budskapets kraft på, representerer noe helt annet enn en idealistisk tilbaketrekning der det stort sett dreier seg om betydningen for (det kristne) subjektets indre liv. Bibelens ord er kultur**begrunnende** – og ikke bare negativt dømmende.

En kan dermed også si at Asheim åpner opp for et både bibelsk og skapelsesteologisk forankret kultursyn, som suppleres og underbygges med innsikter fra Martin Luther. Han kan si at ettersom Guds ord må forstås som det livsbærende skaperordet, kan det i dypeste forstand ikke finnes noen kultur uten Guds ord – uansett om Bibelen er der eller ikke! Kulturbyggende virksomhet er altså Skaperens egen aktivitet i sin verden. Dette underbygger Asheim med en referanse til Luthers tale om «Guds maske»: Det kulturbyggende mennesket er et redskap Gud skjuler seg bak, en maske han bruker for å utføre sin skapende virksomhet. Samtidig kan dette også gi grunnlag for å fastholde at kulturskapende arbeid er *samarbeid* med Skaperen – og muliggjort av at Gud bærer *alt* ved sitt ord (ibid.:16f., min kursiv).

Strukturelt sett kan Asheim derfor også integrere det *kulturkritiske* som en funksjon av det samme Gudsord som virker kulturskapende. Også Guds dømmende ord virker dermed til skapelsens beste. Samtidig peker dette ordet mot det enhetsskapende målet Gud har for kulturen, nemlig «å sammenfatte alt i Kristus, alt i himmel og på jord» – men da ikke slik at dette er et mål som mennesker skal virkeliggjøre politisk, men mer et tema for tro og håp i kulturlivet (ibid.:17).

Det påfallende i Asheims tilrettelegging er at han formulerer en teologi der all kultur er avhengig av Gud, og der Gud virker med sine målsettinger og sin hensikt. Dette skjer også gjennom menneskers utøvelse av sin fornuft. Med tilslutning til Luthers toregimentslære skriver Asheim om hvordan ethvert fag i skolen skal utfoldes på egne premisser. Denne verdenslige oppgaven kan likevel ha den største betydning for kristendommen – i positiv forstand. Kristendommen skal nemlig ikke kontrollere kulturen, men samtidig må Guds ord være til stede i kulturen, som en kulturbevarende makt. Asheims modell blir dermed «den frie vek-

selvirkning» – en modell som sannsynligvis ikke er uten inspirasjon fra den danske teolog Niels Henrik Gregersen (1989).

Det er karakteristisk for Asheim at han utfolder sin teologiske kulturforståelse i en ramme der Bibelen er sentral, og der forståelsen av den forankres i menneskers livsverden. Slik sett er kulturen hele tiden fortolkningsramme for skriftutleggelsen, og budskapet kan ikke foregå uavhengig av dette. Det er også etablert en sammenheng gjennom denne bestemmelsen der det enkelte subjekt i sin livstolkning er henvist til livsverdenressurser, hvorav Bibelen kan være en viktig. Ved å knytte sammen subjekt, historie, samfunn og kultur slik, oppnår Asheim at individet som subjekt i og for kulturen eksisterer i en sammenheng der det ikke isoleres fra kulturen, men både former den og er formet av den. Denne innsikten kan vanskelig ses som uavhengig av den hermeneutiske vending som begynte å prege MF i løpet av John Nomes siste fase ved fakultetet. Asheim har aktivt omsatt dette materialet i substansiell kulturteologisk refleksjon.

Asheim avgrenser seg – både på teologiske og hermeneutiske premisser – fra å tale om kristendom som «mot-kultur» (Asheim 1991:6). Samtidskulturen er ikke bare teologiens bakgrunn og kontekst, men også en avgjørende ressurs for kristendomstolkningen (ibid.:4). Betoningen av dette gjør teologi og forkynnelse til en integrert del av kulturen, og subjektet til noe som i sitt livsinnhold og livstydning ufrakommelig har røtter i den. Det blir ikke lenger mulig å utvikle en diskurs der den kristne (eller noen annen) kan stille seg *utenfor*. Den idealistiske ansatsen hos Hallesby er dermed også systematisk motvirket, ja, avvist.

Det er grunn til å peke på en viktig forskyvning som skjer på veien fra Hallesby til Asheim: Hallesby snakker om Den troende (som i stor grad eksisterer) i motsetning til kulturen, mens Asheim ikke lar forestillingen om *den troende* ha noen særskilt bærende funksjon i sin argumentasjon og tilretteleggelse. Hos ham er det mer vekten på Bibelen og Gudsordets virkekraft som får betydning. Denne betydning har Ordet, som vi har sett, både i troende og ikke-troendes liv. Dette henger nok ikke minst sammen med at Asheim kan gi mer innhold til Gudsordet som et skaperord, og ikke bare som et frelsesord.

Det grunnleggende positive forholdet til kulturen som bærer denne tilnærmingen kommer senest til uttrykk i Asheims bok *Verdirealisering: Til det Gode? Studier i verdietikk* (2005), der han analyserer kritisk verdibegrepet slik det uttrykker seg i allmenmoralen, og særlig i bestemte «verdidokumenter». I denne boken utvikler han ikke bare «vekselvirkingen mellom teologi og kultur» som ble nevnt ovenfor, men også markerte elementer til en kulturhermeneutikk som er basert på innsikter den kristne teologiske tradisjonen forvalter. At denne tradisjonen forvalter slike innsikter, utelukker imidlertid ikke at de kan være allment tilgjengelige og opplysende. Hvis en, med Apel ovenfor, skal forstå utsagn, kunstverk og handlinger i lys av deres iboende fortolkning av virkeligheten, fremstår Asheims strategi i denne boken som en måte å ta på alvor både teologi og kultur. Ved å spørre hvordan kulturen formidler en virkelighetsforståelse, og om denne kan bidra til å artikulere de erfaringer mennesker i dag gjør konfrontert med viktige livsspørsmål, åpnes kulturen for teologisk fortolkning på en offensiv og konstruktiv måte.

Det er derfor fullt mulig å lese det siste verket Asheim har skrevet som en konsekvent utfoldelse av de ansatser til kulturforståelse som er skissert ovenfor. Dersom kulturen er et resultat av Guds skaperord, er det også rimelig å forvente at man kan finne innsikter som utfolder dette i den allmenne kultur. Det er tilsvarende konsekvent å regne med at andre fag

også vil kunne gi informasjon om og innsikt i det gode. Den anerkjennelse av skolefagene som selvstendige og fristilte fra kristendommens diktat som vi finner i Asheims forståelse av kristendommens plass i skolen, gjenspeiler seg også i hans syn på samfunnsvitenskap og filosofi: Også disse fag skal kunne gi innsikter og fremme menneskelivet på egne premisser.

Måten Asheim situerer subjektet i kulturen på, er derfor som en aktiv deltaker. Subjektet kan ikke løses ut av kulturen, men er kalt til å bygge den og fortolke den. Det gjelder kristne som ikke-kristne at de ivaretar dette kallet. Den kristne er heller ikke privilegert i kraft av sin tro, men deltar i kulturbyggende arbeid som enhver annen. Asheims utkast til kulturhermeneutikk fortolker dermed virkeligheten ut fra andre premisser – og med et annet resultat og et annet preg enn det vi finner hos Hallesby. Det er ikke bare den fundamentale ansatsen som er forskjellig – men en kan nesten si at de to befinner seg i ulike verdener – og situerer subjektet i to verdener som fremtrer helt forskjellig – når de utvikler subjektet gjennom sine diskursive bidrag. Asheim åpner for at enhver kristen kan se seg som deltaker i kulturen, og kan tjene Gud der. Men selv den som ikke tror, vil også etter hans forståelse kunne tjene Gud i kulturen. Med en slik bestemmelse, forankret i forståelsen av Guds ord som kulturskapende og kulturfremmende (men slett ikke ukritisk) blir det enkelte mennesket vevet sammen med den historiske, sosiale og kulturelle virkelighet hun/han befinner seg i. Slik sett ivaretas også muligheten for at menneskelivet ses fra både skapelsens og frelsens synsvinkel.

6. En kritisk-refleksiv oppsummering

Presentasjonen over gir innblikk i et stykke utviklingshistorie, der veien har gått fra en vektlegging på den troendes indre liv i Gud som gjør kulturen til en i beste fall kulisse for det vesentlige, og til en forståelse av kulturen som båret av Guds skaperord – om enn ikke ukritisk og uproblematisert. I det første tilfellet (Hallesby) er teologi og kultur tenkt som motpoler, i det andre er teologi og kultur tenkt på som to dimensjoner som spiller sammen – der teologien kan utøve en kulturskapende og kulturkritisk rolle, og der det finnes en anerkjennelse av alle menneskers kulturskapende virke som en del av Guds skapergjerning.

Det reiser seg imidlertid også et spørsmål i forlengelsen av dette, som i liten grad er gjort til tema hos noen i MFs lærerstab: Det er påfallende hvordan grepet MFs teologer anvender i møte med kulturen i liten grad åpner for at de tematiserer seg selv som kulturelle aktører. Eller kanskje dette må sies litt annerledes: De vil gjerne være med på å forme og utvikle kulturen og holdningene til den, men de ser ikke sin egen forståelse og sin egen tilnærming som bestemt av kulturen de agerer i – den er primært tenkt som uttrykk for en teologi som ikke i samme omfang reflekterer over sine egne historiske og kulturelle betingelser. Dermed kan man si at denne måten å tenke på skaper en viss blindhet for egen kulturbestemthet, som i verste fall kan immunisere mot selvrefleksivitet og selvkritikk, og bidra til at man kan stille seg selv i en privilegert rolle i forhold til andre aktører – fordi man som teolog taler med basis i Guds ord – og dermed er unndratt fra å se kritisk på hvordan ens egen bruk av dette ord fremstår som en del av en bestemt kultur.

En annen måte å stille det samme spørsmål på, er dette: Hvordan kan man unngå at teologien etablerer seg som den suverene (evt. av Gud autoriserte) kulturfortolker, når den deltar med andre i samtale om hvordan en skal tolke kulturens ytringer? Kan det *tenkes* at kulturen

også kan gi innsikter som kan korrigere tro og teologi, og avdekke at den har noen blinde flekker knyttet til egen situerthet, tradisjoner og begrensede utsiktfelt? Denne type spørsmål ligger i forlengelsen av begge de posisjoner vi har analysert ovenfor, og det er nødvendig å besvare dette spørsmålet før vi kan oppnå en tilstrekkelig omfattende forståelse av hva kulturen kan bidra med for subjektet som skal delta i kulturen – også når dette subjektet er en troende.

Henriksen, Jan-Olav (f. 1961)
Professor i systematisk teologi (religionsfilosofi)
Det teologiske Menighetsfakultet
Jan.O.Henriksen@mf.no

Anvendt litteratur

- Apel, Karl-Otto 1972: «The A Priori of Communication and the Foundation of the Humanities». *Man and World* 5.
- Asheim, Ivar 1967: «Hva har reformasjonen betydd for kulturlivet?», *TTK* 38/1967, 252–271.
- Asheim, Ivar 1981: «John Nome som systematiker», *TTK* 52/1981, 241–255.
- Asheim, Ivar 1991: «Innledning til diskusjon av N. H. Gregersens foredrag», i *Teologi og kultur. Foredrag fra veiledningsseminar for forskerrekutter i teologi/kristendomskunnskap*. Ryggjåtun Hotell, Aurland 13–16. mai 1991, Bergen, 9 s.
- Asheim, Ivar 1992: «Guds ord og kulturen», i B. Haraldsø (red.): *Veiviser til verdier* (jubileumsskrift til Avdeling for kristendomskunnskaps 25-årsjubileum), Oslo.
- Foucault, Michel 2000: *Ethics: Subjectivity and Truth*. London: Penguin.
- Hallesby, Ole 1928: *Den kristelige Sedelære*. Oslo: Lutherstiftelsens forlag.
- Hallesby, Ole 1946: «Vår pietistiske linje.» *Kirke og kultur*, 483–490.
- Lynch, Gordon 2004: *Understanding Theology and Popular Culture*. Oxford: Blackwell.
- Middleton, J. Richard, and Brian J. Walsh 1995: *Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity.

OLAV SKJEVESLAND

Presten som forkynner

Et menighetsfakultet i en luthersk kirke må nødvendigvis ha forkynnelsen som en hovedsak. Et vitenskapelig teologisk studium som har som hovedmål å utdanne prester, vil tilsvarende sette presten som forkynner i fokus. Vi skal se på presteprofilen som Menighetsfakultetet (MF) har søkt å forme gjennom fakultetets generelle teologiske program og mer spesifikke pastorale og homiletiske utdanning.

Det vil alltid være en viss avstand mellom den teologiske undervisningen som studentene får, og den faktiske prekenen som prestene utfører ute i felten. Bl.a. vil endingene i teologisk forskning og pastorale idealer i utdannelsen – ofte knyttet til skifte i sentrale lærerstillinger – ikke så raskt sette spor i den forkynnelsen som leveres. Også på forkynnelseens område svinger det (Haanes 2000). Det blir som regel en faseforskjell mellom teologi i academia og fungerende forkynnelse ute på kirkemarken. Det er et interessant prosjekt å prøve å etterspore hva den faktiske forkynnelsen utløser hos tilhørerne, og nyere empirisk orientert homiletikk har gjort forsøk i den retningen.

I denne artikkelen vil imidlertid oppmerksomheten kretse om følgende spørsmål: Hvilke presteideal har MF ønsket å tegne gjennom sin undervisning når vi gjør «presten som forkynner» til nøkkeltema?

1. « – å tale som Guds ord »

MF hadde som mål å sette et nytt presteideal. Det gamle, og til dels sjablongpregede, bildet av presten som en noe livsfjern geistlig embetsmann, ville man legge bak seg for isteden å utdanne prester «[...] som selv staar midt i den levende menighet», slik Edvard Sverdrup uttalte ved fakultetets 10-årsjubileum (Nome 1958:411). Levende forkynnelse i et levende menighetsliv – det var idealet.

Fakultetets grunnleggere så presten som bindeleddet mellom teologien og lekfolket. Med en slik brobyggerrolle skulle presten overvinne kløften mellom presten og lekfolket. Her hadde man dessuten en levende modell å se etter: stiftsprost Gustav Jensen (1845– 1922), som nærmest inkarnerte det nye presteidealet som forkynner og sjelesørger. Gustav Jensen var for øvrig sensor ved MF i noen år. Stiftsprostens pastorale orientering var nettopp rettet mot den levende og arbeidende menigheten, ikke primært mot det moderne kulturmen-

neske, som prestene J. J. Jansen (1844–1912) og særlig Thv. Klaveness (1844–1915) kom til å betrakte som prekenens fremste adressat.

Gründergenerasjonen bak MF ville imidlertid også stå i nær rapport med sin samtid. Man var opptatt av ulike «tidsspørsmål» og utga en skriftserie med nettopp dette navnet. Perioden rundt 1905 var preget av sterke politiske brytninger, og det skjedde endringer i den kulturelle konteksten, knyttet til utviklingen innenfor både mediene og den allmenne retorikken (Bastiansen & Dahl 2003; Johansen & Kjeldsen 2005). Tidligere prekenretoriske idealer var i oppløsning. En mer hverdagslig prekenform ble lansert av J. J. Jansen, mens J. C. Heuch (1838–1904), som praktikumlærer, sogneprest og biskop, representerte en ny «realistisk» prekenstil, som med sitt direkte språk ikke lot samtiden ligge uberørt (Skjevesland 1994, 2001).

Ulike spenningslinjer var merkbare i den homiletiske samtid. Det moderne menneske versus den levende menighet var én teologisk akse, altså en individualiserende versus en mer korporativ ekklesiologisk anlagt adressering. En annen spenningslinje var den erfarings- og følelsesbetonte opplevelse av kristentroen versus det «å tale som Guds ord» (Sverdrup). Her satte MF-lærerne en noe annen aksent enn f.eks. J. J. Jansen, som formet sin homiletiske hovedsats slik: «Hvert Ord levet, før det blev talt.» Det pastorale bildet som MF-gründerne tegnet, var at presten skal stå midt i den levende menigheten og nære den med sunn forkynning i forpliktelse på Guds ord. Slik kunne presten være et bindeledd mellom en kirkelig teologi og et selvbevisst lekfolk.

2. Veien til eget praktisk-teologisk seminar

En spesifikk praktisk-teologisk utdanning ved MF ble ikke formelt mulig før i 1925, da fakultetet fikk retten til å avholde praktisk-teologisk eksamen. Ved MFs grunnleggelse var det ikke på tanke å opprette en egen praktisk-teologisk undervisning. Den forutsatte man ivaretatt av sentrale kirkelige teologer knyttet til Det praktisk-teologiske seminar, som var opprettet ved lov i 1848.

En formalisert kontakt mellom dette seminaret og MF ble etablert i 1919, da MF ble representert i seminarets styre. Med fakultetets økende oppslutning og med ansettelsen av den liberale Sigurd Bretteville Jensen som hovedlærer ved seminaret (1916), steg kravet om at MF måtte få sitt eget praktisk-teologiske seminar. Den liberale teologiens innflytelse ved seminaret var én årsak til at MF fikk den nevnte styrerepresentasjonen. Men dette trekket maktet ikke å forsonne fløyene. Gjennom et iherdig forarbeid fikk MF, ved lov av 10. juli 1925, retten til å avholde praktisk-teologisk eksamen, og fakultetet kunne dermed tilby komplett teologisk utdanning for presterjeneste i Den norske kirke.

Kallet til hovedlærer ved det nyopprettede seminaret gikk den 11. september 1925 enstemmig fra lærerrådet til sognepresten i Mandal, Gabriel Skagestad (1879–1952). Han fikk ett semester til å forberede seg på, våren 1926, og tok fatt med undervisningen høsten samme år. Skagestad var da 46 år gammel og hadde markert seg som foredragsholder, kirkelig publisist og forfatter. Han ble av lærerrådet ansett som «den mest skikkede».

Skagestad hadde dype røtter i sørlandsk kristenliv. Hans teologiske profil var en syntese av kirkefromhet og vekkelsesliv. Gabriel Skagestads litterære hovedverk er hans *Pastorallære* i

tre bind, nær 600 sider, som først utkom i tre separate deler i årene 1928–30, for så å bli samlet i ett bind. Med dette arbeidet begynte han en praktisk-teologisk læreboktradisjon ved MF. Skagestad representerte et solid, erfaringsbasert pastoralt skjønn. Dette kombinerte han med en innlesning i mye av den relevante kontinentale faglitteraturen i samtiden. Han var på mange måter en klok tilrettelegger av det praktiske menighetslivet, hvor «de frie virkemidler» – dvs. de frivillige kristelige organisasjoner – er inkludert i kirkeforståelsen. «En menighetslivets tenker på Skriftens grunn», var Eivind Berggravs karakteristikk av Skagestad i en minnetale ved hans død. Skagestad fullførte sin kirkelige tjeneste som biskop i Stavanger.

Gabriel Skagestad systematiserte pastorale erfaringer i rammen av en luthersk-pietistisk grunnholdning, vel å merke uten å være kulturpessimist. I pastorallærens del 1, om «kirken og menigheten», taler han for nærmest et kongregasjonalistisk kirkesyn: «Den enkelte menighet er den primære og prinsipielle kilde for all kirkelig rett og myndighet, og felleskirken er en praktisk foranstaltning som er til for menighets skyld.» (Skagestad 1934:28).

Skagestad betraktet pastorallæren som sitt viktigste faglige arbeid. Den lille boken *Ordets tjeneste* (1934) inneholder stoff til homiletikkens alminnelige del. Dette er stoff som Skagestads kandidater tidligere hadde møtt i form av et stensilhefte. Boken rommer en knapp gjennomgåelse av tradisjonelle emner i prekenlæren. Den behandler den gudstjenestelige prekenen som en viktig del av den mer omfattende evangelieforkynnelsen, mens han drøfter «den egentlige misjonsforkynnelse, nemlig for udøpte hedninger.» (Skagestad 1934:23).

Gabriel Skagestad omtaler også de personlige betingelsene for å være prest: personlig liv i Gud, åndelig modenhet, kristelig erfaring, inngående kjennskap til Guds ord og kirkens lære og en livsførsel som sømmer seg for en prest (Skagestad 1934:41). Av dette gir det seg at prekenen har en dobbel stoffkilde: den «objektive» i Den hellige skrift og den «subjektive» i predikantens indre liv og erfaring. Dermed kan han formulere følgende prekendefinisjon: Prekenen er «[...] kristelig vidnesbyrd ut fra personlig erfaring grunnlagt på og kontrollert av Den hellige skrift» (Skagestad 1934:45). Her merker en seg faktorenes rekkefølge: først den personlige erfaring, som vel å merke er bevirket og kontrollert av Skriften. Denne prekendefinisjonen faller naturlig inn i rammen av det prestebildet som han trakk opp i pastorallæren. Det er tydelig å merke at vi fortsatt er i erfaringsteologiens epoke.

Det er tre karakteristiske trekk ved Skagestads prekenlære: For det første har ordet i Apg 20,27 vært en ledetråd i nesten alt han har skrevet om forkynnelsen: Vi skal forkynne «hele Guds råd». Her satte Skagestad som nevnt en annen betoning enn for eksempel J. J. Jansen hadde gjort med sin opplevelshomiletiske devise: «Hvert Ord levet, før det blev talt.» (Jansen 1906:37ff). Det primære kravet til forkynnelsen er at den må være full-lødig, basert på hva Skriften pålegger predikanten å bære frem, ikke hva den subjektive opplevelsen kan stå inne for.

For det andre viser Gabriel Skagestad en spesiell interesse for prestens forkynnelse utenfor gudstjenesten, som behandles i del 2 i *Ordets tjeneste*. Denne forkynnelsen er et supplement til den gudstjenestelige prekenen, som er «det faste og bærende sentrum». Særlig vies bibellesningene stor plass (Skagestad 1934:106–125). De har form av populærteologiske bibelforedrag og skal gi «[...] voksne kristne en videregående undervisning i kristelig lære og livssyn (Skagestad 1934:106). Et interessant og aktuelt apropos her er at Ole D. Hagesæther, nå biskop og tidligere praktikumslærer ved MF, i sin nyttårstale 2007 hentet frem det samme anliggendet.

Dermed ser vi et tredje kjernepunkt i Skagestads homiletikk: det didaktiske momentet, å bygge opp en levende menighet med bibelinnsikt. Kristne mennesker må arbeide «[...] med den bibelske tekst og det kristelige tankeinnhold». I et avsnitt om prekenen og kirken (Skagestad 1934:52ff) er det ikke spesifikt ekklesiologiske momenter som drøftes, men de pedagogiske aspektene som ligger i kirkeårets vekslinger, høytider og perikoper. Teologisk viktigere er behandlingen av den «menighetsdannende preken» (Skagestad 1934:84ff). Det kongregasjonalistiske drag hos Skagestad melder seg også her. Det «kirkelige» er ensbetydende med «det menighetsdannende»: De enkelte troende skal føyes inn i fellesskapet og opplæres til modne, rotfestede kristne som har kunnskap om hele Guds råd til frelse.

Den ideelle prestetypen er ifølge Skagestad presten som har liv i Gud, som lødig forkynner hele Guds råd, og som ved det fremmer kristen kunnskap og bygger levende menighetsliv hvor de frivillige kristelige organisasjonene er inkludert (Skagestad 1927). Samtidig er det et krav hos Skagestad at presten holder seg orientert om det aktuelle kulturlivet. Skagestad var således en markant kritiker av Hallesbys pessimistiske kultursyn.

3. En dreining i homiletikk og kirketenkning

Om pastorallæren var hovedsak for praktikumlæreren Skagestad, ble prekenen i sterkere grad løftet frem av hans etterfølger Johannes Smemo (1898–1973). Smemos undervisning tok i det hele et nytt spor, og det skyldtes en endring innenfor både kirketenkningen og homiletikken i den teologiske samtid.

Johannes Smemo avla embetseksamen i 1924, som fakultetets første preseterist. Sterke krefter forsøkte å lede ham inn på en forskerbane, men prestetjenesten ble livsveien for ham – slik han selv uttrykte det i sitt vita ved bispevigslingen til Agder 1947: «Tilskyndelsen til å ofre meg helt for teologien var det meg ikke mulig å følge. Prestetjenesten var blitt ordre.» (Johannes Smemo i Kristiansand domkirke 1. påskedag 1947).

Etter åtte år som hjelpeprest i Bragernes ble han utnevnt til sogneprest i Sør-Fron i 1933. Men så kom kallet til MF umiddelbart. Smemo hadde da allerede vunnet betydelig respekt som foredragsholder og teologisk kommentator – sterk i sak og sikker i stil.

Kandidatene kom som nevnt til å merke andre betoningene hos Smemo enn i Skagestads pastorallære. Det var et tydeligere kirkesus i det stoffet som Smemo foredro. Det skyldtes hva Smemo selv i sine håndskrevne, upubliserte forelesninger over pastoralteologien¹ omtalte som «[...] det teologiske tideverv som pågår akkurat i vår tid».

Dette tidevervet angikk altså både kirkeforståelsen og prekenen. For 1800-tallets individualistiske, kongregasjonalistiske og hensiktsbegrunnede ekklesiologi måtte i 1920- og 30-årene vike for en kirketenkning hvor kollektive begreper som «Guds folk» og «Kristi legeme» sto sentralt. Kirken ble ikke lenger oppfattet som en forlegenhetsløsning for det Guds rike som ikke kom, men forstås i rammen av Guds eskatologiske frelsesplan «i de siste tider». Smemo redegjør for denne dreiningen i ekklesiologien med rikelige referanser til Olof Lintons avhandling om urkirkens problem i nyere forskning (Linton 1932).

1 Jeg rår over et kopisett av Smemos forelesninger (håndskrevne), som trolig ble utformet 1934/35. Pagineringen er uklar i manuskriptet, så her gis ingen sidehenvisninger.

Når det gjaldt prekenlæren, ble ikke lenger hovedspørsmålet fra den liberalteologiske homiletikken det viktigste. Dette ble gjerne formulert slik: Hvordan forkynner vi for det moderne menneske? (typisk nok formet i entall, fordi det var individualiserende). Helt nye signaler var hørt fra kontinentet. Karl Barths «Wort Gottes»-teologi ble den toneangivende: Vi er satt til å la Guds ord lyde fra menneskemunn – hvordan kan vi overhodet det? I Barths homiletiske tenkning handler prekenen om den unike hendelsen at Gud selv bryter tausheten og taler. Å preke betyr å avlese hva som står skrevet – en avlesning som samtidig blir tiltale som adresseres til mennesker i dag.

Smemo hadde selv gitt en introduksjon av Karl Barth i Norge gjennom to artikler i *Norsk Teologisk Tidsskrift* i 1927. Den andre av disse er særlig interessant her, ettersom den drøfter den nyeste teologis betydning for forkynnelsen. Smemo er ingen ukritisk Barth-formidler. Han argumenterer bl.a. sterkt mot dualismen som preger den, og som er i tråd med et typisk calvinsk-reformert tenkesett. Men viktig for Smemo er at han ser at den nye dialektiske teologien forbinder teologi og forkynnelse på en nyttig måte. Det teosentriske draget i denne teologien betoner samtidig det objektive i åpenbaringen. Det rasjonalistiske og subjektive draget som lå i liberalteologien må nå vike. Betoningen av Guds suverenitet og majestet fører til en forkynnelse hvor Gud ikke fremstår som en som for enhver pris skal tilfredsstille menneskelige behov og trangen til religiøse erfaringer.

Det er mange vitnesbyrd om at kandidatene syntes det var befriende å møte en pastoral-lærer som talte sterkt og inspirerende både om kirkens storhet og prestetjenestens herlighet, koblet sammen med et kraftfullt syn på prekenens betydning. Smemos lidenskap for prekenen fikk et velformet uttrykk i boken *Er prekenens tid forbi?* (1938). Hans analyse her er at mange i samtiden rett og slett er i villrede om prekenen. I en typisk Smemo-formulering påstår han i forordet at «[...] vi er inne i en periode da det rokkes ved prekenens høisete-plass i sinnene» (Smemo 1938:5).

Å stille spørsmålet om prekenens tid er forbi i 1938 var i seneste laget, for den dialektiske teologien hadde på dette tidspunktet internasjonalt skapt en ny prekenbevissthet. Boken *Er prekenens tid forbi?* er nærmest en teologisk pamflett, men i Smemos sobre stil. Her møter vi en rekke sterke utsagn om prekenens betydning: Å preke dreier seg om «en lydighetsakt» (Smemo 1938:15); Prekenens forfall betyr kirkens forfall (ibid:18); Prekenen er «kirkens dynamitt» (ibid:30); «Der prekenen estimeres lavt, der går det samme vei med embedet.» (ibid:36). Slike formuleringer bet seg fast og kom til å prege kandidatene som satt under hans kateter.

I tråd med de kontinentale dialektikerne hevdet også Smemo at sjelesorg ikke er annerledes enn prekenen, de er begge formidlingen av Guds frelsesord. Forskjellen ligger ikke i innholdet, i gaven som rekkes, men «[...] bare i måten den rekkes på» (Smemo 1938:58). Vi taler om sjelesorg der hvor vi med Ordet vender oss til den enkelte i hans eller hennes spesielle situasjon (Smemo 1938:58f).

Er prekenens tid forbi? fremstår som et appellativt skrift om prekenens umistelige plass i kirken. Det ekklesiologiske momentet er lite synlig akkurat i denne boken, hvor anliggendet er å tale kraftfullt om prekenens nødvendighet som sådan. *Kirkemannen* Smemo er derimot meget merkelig i prekenene og pastorale formaningene som Tore Kopperud senere samlet i boken *Kravet og kraften* (1978).

De nye vindene i ekklesiologien er særlig merkbare i Smemos tredje pastoralteologiske forelesning, om kirken. Finstemt i formen, men tydelig i sak vil han formidle til kandidatene noen «randbemerkinger» til den systematisk-teologiske og praktisk-teologiske litteratur som ellers ble lest. Det er åpenbart at Smemo her ønsker å supplere både Hallesby og Skagestad. Sine bemerkninger til kirkesynet vil han gi «[...] fordi det nettopp omkring kirkebegrepet er gjort verdifulle synspunkter gjeldende i den siste tid, synspunkter som ikke er tilstrekkelig vurdert i den litteratur kandidatene antagelig kommer til å bruke mest». Her sikter Smemo ikke minst til den omtalte avhandling av Olof Linton, som gir en klargjørende, kritisk analyse av den voluntaristiske og individualistiske kirkeforståelsen som hadde preget protestantisk teologi i årene ca. 1880–1930.

Smemo anfører at vi i Norge, med vårt individualistiske lynne, er «predisponert» for den kirketeologiske avsporingen som har preget den nære teologiske fortid. «I få land har forståelsen for kirke og menighet vært så liten som hos oss [...] en kirketankens mann som Gustav Jensen står nærmest som et særsyn iblant oss.»

Man hører Smemos brodd mot en individualiserende tenkning om kirken når han uttaler: «Et *folk* utvalgte Gud sig da åpenbaringen skulle formidles, et frelst og hellig Guds *folk* er målet for Hans åpenbaring [...] Og ingen som nu skriver om kristelige trosspørsmål, kan lenger tillate sig å glemme at Han har skapt oss – ikke til autonome personligheter – men til sitt folk og til den *hjord* Han føder (Ps 100,3).» Å understreke at forkynerembetet er «det som stadig er middel til kirkens oppholdelse og utvidelse», blir da for Smemo en naturlig slutning.

Gud selv har innsatt forkynerembetet ettersom formidlingen av åpenbaringsordet ikke skal være prisgitt tilfeldigheter, «[...] men ved et konstant embede skal dets forvaltning være sikret så lenge Ordet overhodet finner en plass i denne verden [...]. [D]et har behaget Gud å knytte sitt verk i vårt folk til dette kirkeembede». Embetsforelesningen avsluttes på en måte som er typisk Smemo – både i språkføring og ånd:

Den kirke som ikke hedrer og pleier embedet, bærer på et hemmelig sår i sin livsrot. Og kommer det så langt at kirken og embedsinnehaverne selv åpent ringeakter embedet, da er den indre ødelegelsesprosess alt i full gang. Jeg kan ikke fri mig for følelsen av at vår kirke i nogen grad lider av den sott. Og embedsinnehaverne selv bærer største skylden. For heller ikke som prester blir vi akttet høiere av andre enn vi akter oss selv. Enda er sikkert stammen sunn nok til å regenereres. Men da får vi slutte å skamme oss over vårt embede, slutte å bruke det i gåseøine, og istedet med glede ta på oss dets forsmedelse og dets herlighet.

4. Et vitne om «Ordet fra Guds munn»

Johannes Smemo ble utnevnt til biskop i Agder i 1946. Sogneprest Carl Fredrik Wisløff (1908–2004) ble kalt til å overta stillingen som praktikumsrektor. Wisløff hadde etter embetseksamen i 1931 vært prest ved Vaterlandskirken i Oslo (1932–1940) og deretter, gjennom krigsårene, tjenestegjort som sogneprest i Birkenes ved Kristiansand. Wisløff var rektor i årene 1947–61, og deretter overtok han professoratet i kirkehistorie 1961–75.

Fra kandidatene som studerte under Wisløff foreligger det både muntlige og skriftlige rapporter om meget engasjerende praktikumstimer under Wisløffs kateter, hvor den ener-

giske og slagferdige rektoren turnerte så vel homiletiske som pastoralteologiske og liturgiske temaer med stor innsikt.

Den profilerte homiletikeren Wisløff møter vi i boken *Ordet fra Guds munn* (1951). Boken er også oversatt til japansk og koreansk. Bokens adressater er «forkynneren», ikke spesifikt «presten». Dermed skriver Wisløff en bok for å inkludere «[...] alle som er betrodd forkynnelse og ansvarfulle oppdrag» (Wisløff 1951:9). Det er således ikke presten som forkynner som er fokus i boken, men homiletiske hovedspørsmål, knyttet til forkynnelse som nøkkelfunksjon i kirken. Et omfattende kapittel om lov og evangelium er selve omdreiningsspunktet i boken. Disse vel 40 sidene er blitt stående som noe nær en klassisk tilrettelegging av dette temaet i norsk teologi.

Det er ingen tvil om at omfattende Luther-studier kom til å prege Wisløffs syn på forkynnelse – samtidig som påvirkningen fra C. O. Rosenius' nyevangelisme er merkbar, særlig i avsnittet om helliggjørelsen (Wisløff 1951:191ff). Wisløff ble for øvrig satt på sporet av Rosenius ved hjelp av en medarbeider i Vaterland, Anna Jensen, som drev et bemerkelsesverdig diakonalt arbeid blant marginaliserte mennesker i den på denne tiden sosialt utsatte bydelen i Oslo.

Carl Fr. Wisløff kan knapt finne sterke nok uttrykk for hvilken storhet, betydning og makt forkynnelse av evangeliet har. «Kirkens historie er fra en side sett historien om den kristne forkynnelse – og om dens forkynnere.» (Wisløff 1951:11). Prekenens og predikantenes historie er et fascinerende tema, se blant annet Richard Lischers overbevisende undersøkelse (2002). Wisløff insisterer på at den kristne preken er noe helt egenartet (han pendler for øvrig mellom «forkynnelse» som det videre begrepet og «prekenen» som det snevrere begrep i sin fremstilling). Forkynnelse kan ikke stilles inn under noe overbegrep – det være seg «offentlig tale», «gudstjeneste», «kultus» (Wisløff 1951:12ff). Den kristne forkynnelse er en sak uten sidestykke. Det bør være innlysende for enhver som «[...] har fått øye for evangeliets absolutte egenart overfor all annen tale» (Wisløff 1951:13).

Det medfører at Wisløff fremstår som en anti-retorisk homiletiker i teorien – mens han i praksis var en meget effektiv retoriker. Likeledes markerer han front mot enhver hang til det allmennreligiøse. Man skal tale *i* situasjonen, ikke *om* den. Og da er det ett som gjelder: «Skriften må få si oss hva budskapet er, og det er den som må få vise oss hva forkynnelse oppdrag innebærer.» (Wisløff 1951:15).

Wisløff skriver om de homiletiske hovedspørsmålene i et teologisk klima hvor både barthiansk innflytelse og en fornyet bølge av lutherstudier i Norden hadde skapt en klar forståelse av at prekenens tid ikke kunne være forbi. I denne teologiske atmosfæren fremstår presten i *predikantens* skikkelse. Det praktisk-teologiske kjernefaget i 1950- og 60-årene var nettopp homiletikken. Også de kirkelige handlingene – kasualia – ble sett på som særlig gunstige forkynnelseanledninger, for her kom folk selv og søkte kirkens tjenester. Etter hvert ble dette klimaet endret: Først kom sjelesorgen og så liturgikken til å gjøre homiletikken rangen stridig som praktisk-teologisk sentralfag.

Wisløff var på et vis Hallesby-disippel, med sin sterke markering av det personlige forholdet til Jesus Kristus og betoningen av at forkynnelse ikke må utviske «skillet» mellom troende og ikke-troende. Men når det gjaldt det gamle temaet om forkynnelse og troserfaringen, vektlegger Wisløff noe annerledes enn sin lærer. Wisløff betoner at forkynneren må eie den åndelige erfaringen av samfunnet med Gud i troen. Skriften er imidlertid den abso-

lutte førsteleverandøren av stoff til forkynnelsen. Her er det ikke noen likevekt mellom det objektive skriftinnhold og subjektive troserfaringer.

Derfor tar Wisløff også et mildt oppgjør med J. J. Jansens stadig omtalte homiletiske tese, som har fulgt norsk homiletisk debatt på hele 1900-tallet: «Hvert Ord levet, før det blev lært.» Wisløff anerkjenner det berettigede moment i denne tese, men hevder at Jansen vektlegger forkynnerens grepethet av budskapet for sterkt i forhold til selve virkekraften i evangeliet (Wisløff 1951:46ff). J. J. Jansen opererer med en forståelse av at det kristne vitnesbyrd (*martyria*) er noe annet enn budskapet, *kerygma*. Jansen ser det derfor som et mål at prestens subjektive *martyria* i stadig større grad sammenfaller med det kristne budskapet i hele dets omfang.

Wisløff, derimot, påpeker med belegg fra Paulus (1 Kor 15, 11 og 15) at det ikke er noen innholdsmessig forskjell på det urkristne *kerygma* og *martyria*. En predikant skal ikke bare forkynne de delene av budskapet som er blitt særlig «levende» for vedkommende.

Skriften er en indre enhet, budskapet er i en sum Jesus Kristus [...]. Den som har fattet dette budskap som Guds personlige tiltale til meg i min nød og fortapthet, han ser sammenhengen i budskapet og forkynner frimodig alt det han på denne måten har «mottatt». (Wisløff 1951: 53f)

Det subjektive draget hos Jansen som Wisløff tar et oppgjør med, hadde også vært et trekk i åndslivet i flere tiår allerede. Dette var nok et vink om at prekenarbeid ikke lever i et idémessig vakuum. I Henrik Ibsens berømte tale til studentene under et hjemmeopphold i Kristiania i september 1874 betoner han betydningen av «det gjennomlevede»: «Og dette med det gjennomlevede er netop Hemmeligheden ved den nye Tids Digtning. Alt, hva jeg i de sidste ti Aar har digtet, det har jeg aandelig gjennomlevet.» (Ferguson 1996:205). Dette aspektet fikk utover mot århundreskiftet – altså J. J. Jansens samtid – en enda sterkere betoning i naturalismens diktning: «Du skal skrive ditt eget liv.» (Hans Jaeger). Førende billedkunstnere hevdet tilsvarende: «Mal ditt eget liv» (Chr. Krogh) – og Edvard Munch drev synspunktet til det ytterste i sine ekspressive uttrykk for menneskets sjelsliv.

5. Signaler om oppbrudd: spesialiserte forkynnelsesanledninger

Bjarne O. Weider førte i sin rektorperiode (1961–1970) etablerte lutherske grunntanker videre. Det kommer frem i rektors åpningskapittel i antologien *Forkynnelsen i brennpunktet*, hvor en rekke 1960-tallskandidater fra MFs praktikum leverte bidrag: Forkynnelsen er Guds nådemiddel, forkynnelsen er evangeliets levende røst som bare Ånden kan bringe nær (Weider 1970:9–18). I sin prekenundervisning opptrådte Weider med et praktisk-pedagogisk grep av journalistisk tilsnitt, noe som bl.a. ytret seg i hans sans for den slående temaformulering.

Samtidig var det nye signaler. Rektor skrev om «prekenkrise» i bokens forord og appellerte: «Vi må ikke la oss renne over ende av alle kritiske angrep utenfra, men frimodig og klart regne med forkynnens egenart.» (Weider 1970:17). Dette var nye, lett bekymringsfulle toner på forkynnens vegne. Antologien har mange artikler om behov for kunnskap på kir-

kelige spesialfelt, og disse viser at det ikke lenger var nok å lage en dogmatisk anlagt homiletikk à la Wisløff. Det praktiske kirkearbeidet krevde et bredere spekter av ferdigheter.

Verdt å merke seg her er at tekster fra Det gamle testamente fra 1976 ble prekenperikoper i Den norske kirke. Her gjorde både rektor Ingemann Elingsen (1928–), som faglig sett kom til å vie seg mest til liturgikken, og fakultetets GT-seksjon et betydelig arbeid i å bistå prestene i en ny homiletisk utfordring. Bokserien *Gammeltestamentlig bibliotek*, under redaksjon av professor Magne Sæbø med kollega Anders Jørgen Bjørndalen som medspiller, ble en viktig støtte både GT-faglig og homiletisk.

I Weider-antologien figurerer en rekke nye stikkord på innholdslisten: sjelesorg på prekestolen, politikk, apologetikk, misjonen, ungdommen, prekenens form, radio og fjernsyn. Ved utgangen av 1960-årene presset altså en ny situasjon seg på: Endringer i kultur, samfunn og kommunikasjon tvang presten til å mestre et stadig større homiletisk repertoar. Den homiletiske generalist, som hadde vært forutsatt i lærebøker og undervisning til nå, måtte gjøre seg bevisst at arbeidsfeltet og kravene var blitt mer mangfoldige.

I den internasjonale prekenlæren skjedde det betydelige endringer. Den dialektiske teologiens grep om homiletikken på kontinentet ble merkbart svekket. En rekke nye faglige tendenser meldte seg – særlig den såkalte «empiriske dreiningen» i homiletikken. Man ville bygge en prekenlære ut fra den faktiske preken og dens faktiske vilkår i samtiden. Man skrev ned det høystemte prekenbegrepet som var særlig tydelig i Barth-tradisjonen, og mange følte på et beklemmende gap mellom prekenens teologiske ambisjoner og dens faktiske effekt.

Før vi trekker linjene videre bør vi stanse ved Erling Utnems rolle i vår oversikt. Utnem fikk en ganske kort periode som rektor, 1970–73, før han ble utnevnt til biskop i Agder. Han brydde seg lite om de ryktene som gikk om prekenens krise, men viste i undervisning og prekenpraksis en lidenskap for forkynnelsen som trosset all prekenskopsis. Med sin åpenhet for samtidens helligandsvekkelse ønsket han å gjøre kandidatene til bedre pinsepredikanter. Utnem siterte ofte Paulus' ord: «Ve meg, om jeg ikke forkynner evangeliet.» (1 Kor 9,16). Impulsen fra dette førte til en sterk betoning av omvendelsesforkynnelsen (Utnem 1976). Ellers vil han som observatør av norsk forkynnelse best bli husket for sin «visitas på bedehuset» under Geilomøtet i 1966. Det var en diagnose av norsk bedehusforkynnelse som vakte oppsikt og lenge ble diskutert (Haanes 1990).

6. Predikant og prekenlære i de mange faglige dialoger

En konsekvens av utviklingen som er risset opp ovenfor, ble at en rekke «hjelpvitenskaper» ble trukket inn i prekendrøftelsene: kommunikasjonsforskning, psykologi, sosiologi osv. Det som skjedde i fagdebatten internasjonalt, var en dreining fra et fokus på prekenens vesen og oppgave – til en analyse av *hva som faktisk skjer når det prekes* (Skjevesland 1981:175–207). Det er den årelange tabuiseringen av antropologiske aspekter (H. O. Wölber) som nå slår tilbake. Utover på 1970-tallet merket også vi i Norge de kontinentale bølger.

Boken *Broen over 2000 år* (Skjevesland 1981) ble skrevet under inntrykket av det faglige tidsskiftet som da kom med tyngde, og er derfor nokså tentativ i argumentasjonen. Den er forfattet i lojalitet mot tradisjonen – og samtidig ønsket forfatterne å fange opp de nye trekk og tendenser som var på full fart inn i fagdebatten. Den underliggende meldingen til både

prestene og prekestolens aspiranter i boken er: Bevar ankerfestet i din lutherske teologi! Men gi også akt på tiden og konteksten! Og søk å forstå mer av hva prekenen er for språkspill!

Tor Johan S. Grevbos lille bok *Den faktiske preken som tjeneste for Ordet* (1986) førte ytterligere kontinentale synspunkter inn i den norske homiletikken, bl.a. et lite avsnitt om retorikk og taleren. Når man ikke lenger, som Wisløff, kan omgå det forhold at prekenen som fenomen grunnleggende er en talehendelse, da vil med nødvendighet retorikken melde seg med sine viktige perspektiver (Skjevesland 1995:142ff). Det retoriske aspektet hadde i den dialektiske teologiens epoke blitt fortrenget i kontinental homiletikk – til forskjell fra USA, som uavbrutt pleiet en retorisk tradisjon i universitet, offentlig opptreden og politikk. Retorikken ble satt på kartet igjen i kontinental homiletikk gjennom en artikkel av Göttingen-professoren Manfred Josuttis (1968). Nytestamentlig forskning i MF-miljøet bidro også til å utvikle en fruktbar sammenheng mellom retorikk og homiletikk (Baasland 1987; Morland 1992; Røsæg 2003).

Når det gjelder prestens person i budskapsformidlingen, har vi sett at troserfaringens betydning har vært et gjennomgående tema gjennom 1900-tallet. Fornyelsen av sjelesorgfaget, som i stor grad skjedde i nær kontakt med psykodisiplinene, fikk etter hvert også en innvirkning på homiletikken. Ett faglig tema ble pastoralteologisk belysning av predikantens person (Grevbo 1971, 1983).

Etter at Barth-tradisjonen fra 1920-årene forviste de antropologiske aspektene, innså man etter hvert at de personologiske momentene i høy grad spiller med i prekenarbeidet og i fremføringen (Skjevesland 1995:89ff). I litteratur og undervisning meldte en rekke spørsmål seg: Hvorfor preker jeg som jeg gjør? Hvilke belastninger innebærer det å være predikant i en prekenkritisk tid? Hvem er en troverdig predikant? Og ved dette spørsmål møter vi igjen retorikkens relevans for predikanter, i det talekunsten etterspør talerens integritet, karakter – kort sagt: *etos*.

Ettersom det er blitt stadig klarere at det er de kirkelige handlingene som er folkekirkens mest stabile ankerfeste, og ettersom forståelsen for livsritenes betydning er vokst, har kasualia blitt et fagområde av høy prioritet. Rundt 1950-tallet ble de kirkelige handlingene betraktet som spesielt gunstige muligheter for å nå bredt ut. Nå ser man at kasualtalen må settes inn i en reflektert sjelesørgerisk ramme om man skal utføre godt pastoralt arbeid (Okkenhaug & Skjevesland 1997).

Menighetsfakultetets praktisk-teologiske seminar ble åpnet for kvinner i 1976. Etter hvert, men ikke særlig raskt, kom det faglige spørsmål om det er særtrekk ved kvinners prekemåte (Skjevesland 1995:107ff). Og ettersom de kvinnelige prestene øker i antall, blir spørsmålene stadig mer påtrengende og konkrete: Hva innebærer kvinners preketjeneste for kirkens forkynnelse? Preker kvinner annerledes enn menn? Kan vi forskningsmessig dokumentere at det fins kjønns spesifikke tendenser? (Nordhaug 1997).

Det er tydelig at faglitteratur og undervisning ikke lenger er preget av et høystemt språk om prekenens storhet og herlighet, slik f.eks. Johannes Smemo kunne gjøre det i mellomkrigstiden. Kirkens kår og kulturens klima har lagt en mer dempet tone over det hele. Den empiriske dreiningen er merkbar, og den håndverksmessige siden ved prekenarbeidet vies tid og plass. Dialogen med kreativitetspsykologien inspirerer f.eks. til å betrakte også prekenarbeidet som en kreativ prosess (Nordhaug 2000).

I et kommunikasjonsklima hvor det ikke lenger faller så lett å opptre som myndig predikant, og hvor tilhøreren er blitt en kresen lytter, har fortellingsprekenen med basis i narrativ teologi tiltrukket seg betydelig oppmerksomhet. Fortellingsprekenen er en type indirekte kommunikasjon som forventes å skjerpe oppmerksomheten, treffe tilhørere med ulike forutsetninger og bygge bro over generasjonene. Alle fanges jo av en god fortelling! Det merkes et «litterært» drag over fagdebatt og undervisning, og selve skriveprosessen blir et stykke læring. De siste to tiårs homiletikk blitt preget av en viss «estetisering» – noen vil nok si på bekostning av nettopp den åndelige myndighet.

De som har sin praktisk-teologiske utdannelse fra de siste 15–20 år har møtt et homiletikkfag som i stor grad har sprukket opp i mange delaspeser, og hvor dialogen med en rekke tilgrensende disipliner har vært formende. Det avspeiler seg i all tydelighet i Halvor Nordhaugs homiletikk (2000). En mangslungen homiletikk og et sterkere fokus på predikantens person har ført til en drøfting av ulike predikanttyper (Skjevesland 1995:114ff) hvor Skagestad (1934:73ff) derimot arbeidet med ulike prekenformer. Det er et berettiget poeng i å se på predikanttypene all den tid det her dreier seg om å fremelske den enkeltes profil og gave. Når man ser på utviklingen fra de tidligere systematisk-teologisk anlagte lærebøkene til dagens mer åpne, kreative og dialogiske håndbøker, melder spørsmålet seg om den klassiske homiletiske lærebok er en utdøende sjanger – om da ikke vi får oppleve enda et faglig omsving, og da som en bevegelse fra diffusjon til konsentrasjon?

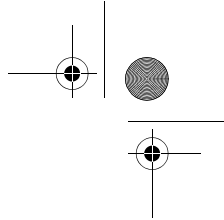
7. Prekenen som performance i liturgisk kontekst

Det ble et tankevekkende øyeblikk da et praktikumskull tidlig på 1990-tallet kom og ba om at de ukentlige øvelsesgudstjenestene måtte legge mer vekt på den liturgiske fremtreden enn på kandidatens homiletiske prestasjon. Jeg så ikke om de tidligere hovedlærere – i sorte rammer på veggen – himlet med øynene da kandidatdelegasjonen høflig meldte sitt ærend på rektors kontor. Men det var et signal i tiden: Det hadde vokst frem en bevissthet om å gestalte gudstjenesten som en helhetlig liturgisk hendelse, hvor salmer, tekster, bønner, preken og sakrament utgjør elementer som spiller sammen og belyser hverandre – alt fremført i en trygg og stilsikker *actio*.

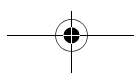
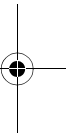
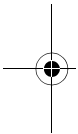
Skjevesland, Olav (f. 1942)
Biskop i Agder og Telemark
Før det professor i praktisk teologi ved MF
Olav.Skjevesland@kirken.no

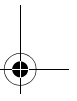
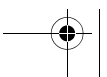
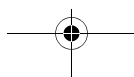
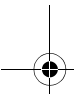
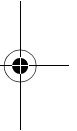
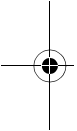
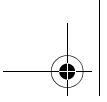
Anvendt litteratur

- Bastiansen, H. G. & H. F. Dahl 2003: *Norsk mediehistorie*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Baasland, E. 1987: Retorikk i Det nye testamente og dagens preken. *Halvårsskrift for Praktisk Teologi*, 2, 3–11.
- Ellingsen, I. 1970: Det gamle testamente i forkynnelsen. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 52–70.
- Ferguson, R. 1996: *Henrik Ibsen. Mellom evne og higen*. Oslo: Cappelen.
- Grevbo, T. J. S. 1971: Predikanten som homiletisk problem. *Luthersk Kirketidende* 1971, 274–278.
- Grevbo, T. J. S. 1983: *Det firfoldige menneske. Et personlighetspeil til sjelesørgersk bruk*. Oslo: Luther.
- Grevbo, T. J. S. 1986: *Den faktiske preken som tjeneste for Ordet*. Oslo: MF/Skrivestua.
- Haanes, V. L. 1990: Visitas på bedehuset – 24 år etter. I: *Sannheten tro i kjærlighet. Festskrift til Erling Utnem på 70-årsdagen 7. febr. 1970* (s. 197–213). Oslo: Nye Luther.
- Haanes, V. L. 2000: Svingninger i forkynnelsen. *Halvårsskrift for Praktisk Teologi*, 1, 34–47.
- Jansen, J. J. 1906: *Forkyndelsen. Et Livsspøragsmaal for Kirke og Folk*, Kristiania: Aschehoug.
- Johansen, A. og J. E. Kjeldsen 2005: *Virksomme ord. Politiske taler 1814–2005*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Josuttis, M.: Homiletikk und Rhetorik. *Pastoraltheologie* 1968, 511–527.
- Linton, O. 1932: *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Lischer, R. (red.) 2002: *The company of preachers. Wisdom and preaching. Augustine to the present*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Morland, K. A. 1992: Retorikken er verd en renessanse. *Halvårsskrift for Praktisk Teologi*, 1, 3–11.
- Nome, J. 1958: *Brytningstid. Menighetsfakultetet i norsk kirkeliv. Den historiske bakgrunn og grunnleggelsestiden*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Nordhaug, H. 1997: Kjønn og preken. *Halvårsskrift for Praktisk Teologi*, 2, 13–27.
- Nordhaug, H. 2000: «så mitt hus kan bli fullt». *En bok om prekenen*. Oslo: Luther.
- Okkenhaug, B. og O. Skjevesland 1997: *Våre tider i Guds hånd. Kirkens tjeneste ved dåp, konfirmasjon, vigsel og begravelse*. Oslo: Verbum.
- Røsæg, N. A. 2003: Å fange med bilder: Paulinsk prekenkunst i kontekst. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 4, 243–268.
- Skagestad, G. 1927: Den ideelle prestetype. *Luthersk Kirketidende*, 341ff.
- Skagestad, G. 1930: *Pastorallære*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Skagestad, G. 1934: *Ordets tjeneste. Bidrag til homiletikken*. Oslo: Lutherstiftelsen.
- Skjevesland, O. 1994: «Hvert Ord levet, før det blev talt» – J. J. Jansen (1844–1912). *Halvårsskrift for Praktisk Teologi*, 1, s. 20–35.
- Skjevesland, O. 2001: «Norsk påskepreken 1890–1945 – oppbrudd, strid og konsolidering» I: S.-Å. Selander og C. Pahlmblad (red.), *Luthersk påskpredikan i Norden. I. Från reformation till nutid* (s. 171–207). Forskningsprogrammet Norden och Europa. København.
- Skjevesland, O. 1981: *Broen over 2000 år. Bidrag til prekenlæren*. Oslo: Luther forlag.
- Skjevesland, O. 1995: *Det skapende ordet*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Smemo, J. 1938: *Er prekenens tid forbi?* Oslo: Lutherstiftelsen.



-
- Smemo, J. 1978: *Kravet og kraften. Ordinasjonstaler og andre bidrag til emnet kall og tjeneste.* Samlet og utgitt av Tore Kopperud. Oslo: Luther.
- Utnem, E. 1976: Omvendelsesforkynnelsen. I: I. Ellingsen (red.), *Med kall fra Gud og kirken* (s. 238–257). Oslo: Luther.
- Weider, B. O. (red.) 1970: *Forkynnelsen i brennpunktet.* Stavanger: Nomi.
- Wisløff, C. F. 1951: *Ordet fra Guds munn. Homiletiske hovedspørsmål.* Oslo: Lutherstiftelsen.





KARL WILLIAM WEYDE

«Han har skapt et minne om sine under»

Historiefortelling og livstolkning i Det gamle testamente

Hvilken betydning har religiøs arv for menneskets livstolkning? Og hva betyr den i møte med mennesker som har annen religiøs bakgrunn? Dette er sentrale spørsmål i vårt samfunn, som i stigende grad fremstår som flerreligiøst og flerkulturelt. Debatten om KRL-/RLE-fagets profil i skolen og satsingen på trosopplæringen i kirken er to av mange eksempler på det.

Men spørsmålene er ikke av ny dato, og de er ikke begrenset til våre breddegrader. At den religiøse arv har vært viktig for livstolkningen innenfor ulike kulturer i uminnelige tider, er allment kjent. Det kommer til uttrykk i høytider og fester, i riter og ritualer, i tekster og muntlige overleveringer, i bilder, kunst og byggverk – i alt det som utgjør et folks kollektive minne (Assmann 2000:523–524).¹ Men også den religiøse tradisjonen selv kan i noen tilfeller peke på sin betydning og fremheve at den skal tas vare på og bringes videre til kommende generasjoner. Ikke minst Det gamle testamente (GT) understreker det: «Han [Gud] har skapt et minne om sine under.» (Sal 111,4). Og videre: «La det aldri gå deg av minne så lenge du lever, men fortell dine barn og barnebarn.» (5 Mos 4,9).

Hvorfor var dette minnet så viktig? «Minnet er det beste og mest effektive våpen mot likegyldighet», hevder Elie Wiesel, og tilføyer med henvisning til andre verdenskrig: «Dersom vi husker på det som hendte for noen-og-førti år siden, har vi en mulighet til å forebygge videre katastrofer.» (Wiesel 1986:324–325). Har dette gyldighet også for minnet om Guds under i gammeltestamentlig tid? Det er nærliggende å spørre slik, ettersom Wiesel selv lever i den jødiske tradisjon, hvor menneskets og fellesskapets identitet i så sterk grad bestemmes av minnet, av fortellingen om Guds historie med sitt folk, som er nedfelt i den hebraiske bibel (GT). Hvis svaret er ja, har de bibelske tekstene mer enn bare historisk interesse; de vil,

1 Assmann skiller mellom minne (*Gedächtnis*), som evnen til å samle opp motoriske evner, opplevelser og læreinnehold over lengre tidsrom, og erindring (*Erinnerung*), som omgangen med og bevaringen av dette minnet. I det følgende vil vi, i tråd med det som er vanlig blant de fleste GT-forskere, ikke foreta dette skillet.

om de blir tatt på alvor, kunne bidra til å skape identitet, demme opp mot likegyldighet og influere på fremtiden til ethvert folk som henter inspirasjon fra Bibelen i tro og tilbedelse, i tenkning og undervisning, i litteratur, kunst og andre kulturelle uttrykksformer.

På denne bakgrunn spør vi: Hva betydde historiefortellingen – minnet om den religiøse arv – for menneskets livstolkning i gammeltestamentlig tid?

Spørsmålet kan besvares forskjellig. Noen forstår hele den gammeltestamentlige litteratur – eller store deler av den – som *minnelitteratur*; den uttrykker et kollektivt minne som sikter på å tolke historien og troen på Gud.² Denne forståelsen kan langt på vei være treffende, men det ville føre for langt å legge et så bredt perspektiv på temaet her. I stedet vil vi knytte drøftingen primært til ordet «minne» der det forekommer i GT.³ Da kommer særlig 5 Mosebok i fokus, men også enkelte andre tekster fra loven, salmene og profetene.

Med dette utgangspunktet skal vi drøfte temaet fra flere innfallsvinkler. Vi spør etter historiefortellingens sentrum: utfrielsen fra Egypt (1), hvordan religiøs identitet formes (2), hva det vil si å minnes loven (3), hvilke sosiale konsekvenser dette minnet får (4), og hvilke teologiske konsekvenser det har, særlig for forbudet mot gudebilder (5). Videre spør vi om hvem som tok vare på overleveringen (6), og hvilket ansvar foreldrene og andre tradisjonsbærere hadde for den (7). Vi vil også drøfte gudstjenestens og høytidenes betydning i denne sammenhengen (8), og hva minnet om Gud betydde for menneskets håp og livsmot (9). Endelig vil vi spørre hva det vil si at Gud selv minnes sine under (10), og hva profetene bidrar med til å holde levende minnet om Guds under (11). Vi skal peke på både historiske, sosiale og religiøse dimensjoner ved temaet. Dette vil også gi aktuelle perspektiver.

1. Historiefortellingens sentrum: Utfrielsen fra Egypt

Fortellingen om Moses som møtte Gud i en brennende tornebusk i ørkenen, er oppakten til den sentrale historiefortellingen i GT. I dette møtet får Moses i oppdrag å føre israelittene ut av Egypt; han spør etter Guds navn, og hva han skal si til israelittene. Svaret er: «*Jeg Er* har sendt meg til dere [...] Herren, fedrenes Gud, Abrahams Gud, Isaks Gud og Jakobs Gud, har sendt meg til dere. Dette er mitt navn for alltid, og dette er minnet om meg [ordrett: mitt minne] fra slekt til slekt.» (2 Mos 3,14–15).⁴ Det er denne Gud, fedrenes Gud, som lover å føre israelittene ut av Egypt til et land som flyter med melk og honning (v. 17). Fortellingen om denne redningsaksjonen blir det sentrale innholdet i påskefeiringen senere.

2 Se f.eks. Smith (2004:124–158), til GT som helhet; Kratz (2004:157–180), med vekt på Krønikebøkens betydning for temaet; Middlemas (2007:52–63), som vektlegger hvilken betydning litteraturen fra eksiltiden, særlig de historiske bøkene, hadde for å bevare minnet om katastrofen som rammet Jerusalem, men også for å gi folket håp og mulighet til å vende om til Gud.

3 En oversikt over forekomstene av verbet «minnes / huske / komme i hu» (*zakar*) og avledninger av det gir arbeidene til Eising og Schottroff, se litteraturoversikten. En kort, men instruktiv innføring i temaet gir Neumann (2006:202–203).

4 Slik ifølge den hebraiske grunnteksten. NO 78/85 har en relativt fri oversettelse: «[...] og det skal de kalle meg fra slekt til slekt.»

Det er verdt å legge merke til at i denne fortellingen er påsken fremstilt som *minnehøytid*: «Siden skal denne dagen være en minnedag for dere.» (2 Mos 12,14). Og fortellingen har flere språklige trekk som gjenspeiler en senere tid da påsken ble feiret til minne om utferden fra Egypt: Den gir forskrifter om hvordan de usyrede brøds høytid skal feires over sju dager i forlengelsen av påsken (vv. 14–20). Men så lenge ble denne høytiden neppe feiret da folket i hast dro ut fra Egypt; det skjedde først senere, da de feiret minnet om utferden på helligstedet. Det heter da også at denne feiringen over sju dager skal skje *i landet* (v. 19), som sikter til landet de kom inn i etter den lange vandringstiden i ørkenen. Fortellingen skiller også mellom innflytteren som bor blant folket, og den som er fostret i landet (vv. 19.48), en uttrykksmåte som nok forutsetter at de er bofaste. Denne distinksjonen synes å ha blitt særlig aktuell i kongetiden (5 Mos 16,11.14).

At det er senere lovgiving og praksis som gjenspeiles i tekstene, bekrefte av forskriftene i 2 Mosebok 13: Når innvandringen til landet finner sted, skal folket holde gudstjeneste. De skal spise usyret brød i sju dager og fortelle den yngre generasjonen om bakgrunnen for høytiden (vv. 5–8). «Det skal være et merke for deg på hånden og et minnetegn på pannen, så Herrens lov kan være på dine lepper. For med sterk hånd førte Herren deg ut av Egypt. Så skal du hvert år og til fastsatt tid gjøre det denne loven krever.» (vv. 9–10). Disse forskriftene har flere likhetstrekk med loven i 5 Mosebok, som er fra en tid da minnet om utferden for lengst var blitt folkets felleseie. Da hadde man utarbeidet teknikker for å minnes utferden.⁵

Det er også påfallende at folket får vite hvordan de skal feire påsken som en minnehøytid *før* det fortelles om hendelsen som påsken er til minne om. Ved denne litterære oppbygningen inngår hele fortellingen om utferden i minnet (Wold 2007:49). Det fremheves også at det var Herren som innstiftet påskehøytiden (2 Mos 12,1.28), *Gud* skapte et minne om sitt store under. Dette skulle være et minne fra slekt til slekt, og senere generasjoner var dermed forpliktet til å ta vare på det.

Det er bakgrunnen for at fortellingen om utfrielsen fra Egypt og vandringen i ørkenen er kjernen i fortellingen om Guds under også i andre tekster, særlig i Salmene (Sal 78,42–43; 105,5ff; jf. Sal 135,9; 136,10–22; Neh 9,17). Eksodus-hendelsen ble forstått som Guds «store troskap» mot folket (Sal 106,7; NO: «alle dine velgjerninger»). Folket *så* disse Guds gjerninger, heter det i Sal 95,9, og minnet om dem inngikk i lovprisningen i gudstjenesten: «De skal fortelle med fryd om hans gjerninger.» (Sal 107,22). Slik ble minnet om Guds under i deres tidlige historie tatt vare på, slekt etter slekt mintes hva Gud hadde gjort (Sal 135,13).

Også profetene lar eksodus-hendelsen være sentral i minnet om folkets fortid: «Da Israel var ung, fikk jeg ham kjær, jeg kalte min sønn fra Egypt.» (Hos 11,1; jf. Am 3,1). Og fremfor alt gir 5 Mosebok en rekke eksempler på hvor viktig minnet om denne hendelsen var. Det er også der minnet om Guds under blir utvidet med nye innholdsmomenter, som bidro til å forme og styrke folkets identitet, i forhold til både Gud og medmennesker.

5 Jf. Childs (1974:197–199, 202–203). Se også Eising (1975:592); Leonhard (2003:252–258).

2. Hvordan formes religiøs identitet?

«Kom i hu hva Herren din Gud gjorde med Faraog og alle egypterne [...] den gang Herren med sterk hånd og utstrakt arm førte deg ut», heter det i 5 Mos 7,18–19. Den samme befallingen brukes i 24,9: «Kom i hu hva Herren din Gud gjorde med Mirjam da dere var på veien fra Egypt», hvor det siktes til Guds straff etter at hun hadde talt imot Moses. «Kom i hu hva amalekittene gjorde mot deg den gang dere drog ut av Egypt», lyder det i 25,17. På alle tre stedene brukes en bydeform som er sjelden i GT og som forsterker befallingen om å minnes.⁶ Og bare i 5 Mosebok refererer den til utferden fra Egypt og vandringen i ørkenen – to ganger til Guds frelse, én gang til Guds straff. Minnet knyttes altså til ulike sider ved Guds gjerninger for eller mot folket, og man oppfordres på det sterkeste til å huske hva Gud har gjort (Görg 1998:29–30).

Men også tiden da de var slaver i Egypt, inngår i minnet og da som motivasjon til å følge *loven*: «Husk at du selv var trell i Egypt. Derfor har Herren din Gud befalt deg å holde sabbatsdagen.» (5 Mos 5,15). Oppfordringen til å huske dette får også en sosialetisk funksjon: Den begrunner bestemmelsene om gi treller frihet (15,15), om å ha omsorg for innflyttere, farløse og enker (24,18.22) og inkludere alle disse vanskeligstilte i feiringen av ukefesten (16,11–12). Minnet om utferden fra Egypt knyttes i 5 Mosebok også til ulike forskrifter om påskehøytiden (16,3).

Eksemplene viser at 5 Mosebok gir atskillig informasjon om hva minnet om Guds under refererer til, det omfatter både Guds frelse og Guds lov; og dette minnet får ulike funksjoner. 5 Mosebok blir da også av enkelte forskere ansett for å ha dannet grunnlaget for en kollektiv erindringskunst eller mnemoteknikk i det gamle Israel, som i datidens verden representerte noe nytt; den ble en modell for hvordan folket mintes sin fortid og skapte en ny form for kulturell og kollektiv erindring og identitet (Assmann 1999:206.212–13).

Denne teorien har i nyere forskning blitt begrunnet ved flere observasjoner. Ikke minst har det vært pekt på at 5 Mosebok, mer enn andre bøker i GT, legger vekt på å *lære*, og *ikke glemme*, Guds storverk og Guds lov; verbet «lære» [hebr. *lmd*] er da brukt både om å lære selv og lære andre (5 Mos 4,9–10; 5,1; 6,1; 11,19; 14,23; 18,9; 20,18; 31,12–13.19.22).⁷ Boken presenterer også Moses som lovlærer på en måte som ellers ikke skjer i GT. Disse særtrekkene tyder på at 5 Mosebok inneholder et lære- og undervisningsprogram som er enestående i GT (Finsterbusch 2005:2).

Målet for dette programmet var å sikre Israels religiøse identitet (Braulik 1997:119–121; Finsterbusch 2005:1–2).⁸ Og den identitetsskapende betydningen det fikk, gjaldt ikke bare for folket da de bodde i landet som Gud hadde lovt dem. Det faktum at Moses ifølge 5 Mosebok taler til folket utenfor landets grenser, i Moab, og refererer til hendelser som fant sted i Egypt, ørkenen og Moab, innebærer at lovboken hadde gyldighet for folket også utenfor landet. Minnet om Guds under var dermed ikke bundet av territoriale grenser, loven skulle holdes også utenfor det landet Gud hadde gitt dem (Assmann 1999:213). At dette var

6 Den brukes ellers bare i 2 Mos 13,3; 20,8; Jos 1,13; Jer 31,20; Klag 3,20. To av disse forekomstene, 2 Mos 13,3 og Jos 1,13, har flere likhetstrekk med terminologien i 5 Mosebok.

7 Grunnleggende til læreaspektet i 5 Mosebok er Finsterbusch (2005:115–306).

8 Se videre Berlejung (2003:53–57).

tilfellet, blir bekreftet av andre tekster i GT: loven var forpliktende for dem som ble bortført til Babylon; trolig er den til og med blitt supplert med nye bestemmelser der.⁹

3. Å minnes loven

Dette synet på 5 Moseboks betydning for minnet kan underbygges ved noen observasjoner til to andre bøker i GT: Josva og Malaki.

«Kom i hu loven til Moses, min tjener, den jeg bød [NO: ga] ham på Horeb for hele Israel, både forskrifter og domsregler.» (Mal 4,4). Slik ender den siste av profetbøkene.¹⁰ Ordlyden er påfallende fordi den ligger så tett opp til språket i 5 Mosebok, der det gjentatte ganger fremheves at Gud bød Moses å lære Israel loven, både bud, forskrifter og domsregler, på Horeb (5 Mos 4,10.14.44–45; 5,1–2; til Moses som Guds tjener, se 34,5; Jos 1,1–2.7). Dette samsvaret viser at forfatteren av Mal 4,4 anså loven i 5 Mosebok som det sentrale i det gammeltestamentlige lovstoffet, denne loven skulle folket komme i hu og leve etter. Og når Mal 4,4 også avslutter hele den gammeltestamentlige profetlitteraturen, er henvisningen til Moseloven et signal om at denne loven er hovedautoriteten også for profetenes forkynnelse, slik den er nedfelt i profetbøkene (Hill 1998:370).

Josva-bokens forfatter vurderer 5 Mosebok på tilsvarende måte. Josva etterfulgte Moses som folkets leder (5 Mos 31,1–8), men fikk aldri den samme autoritet som han; for løftet «jeg vil være med deg», som Gud ga Josva (Jos 1,5–6), følges av en formaning om å

«[...] leve etter hele den loven som Moses, min tjener, bød deg å holde. Vik ikke av fra den, verken til høyre eller til venstre, så skal du ha lykke med deg i all din ferd [...] du skal [...] leve etter alt det som er skrevet i lovboken.» (vv. 7–8).

Med andre ord: Moseloven skal være Josvas autoritet og rettesnor. Og loven er sannsynligvis den vi finner i 5 Mosebok (Schaper 2007:12–15). Det er denne loven Josva senere, etter innvandringen i Kanaan, risset inn på altersteinene mens folket var samlet på Ebal-fjellet, og han «[...] leste opp alt for hele Israels forsamling» (Jos 8,30–31.35). Han skulle «[...] alltid ha denne loven på tungen og grunne på den både dag og natt» (Jos 1,8).

Vi ser også at Josva formaner sine tilhørere til å *huske* hva Moses hadde befalt (Jos 1,13). Her brukes igjen den sjeldne og forsterkende bydeforment av verbet «huske», den refererer til det som er overlevert i 5 Mos 3,12–20 og bekrefter hvilken sentral rolle 5 Mosebok har i Josva-boken. Loven fra Moses blir folkets egentlige leder på veien inn i landet som var lovt fedrene. Dermed presenterer Josva-boken et program, slik Mal 4,4 gjør: Det som folket skal minnes og leve etter, er loven slik den er overlevert i 5 Mosebok.

9 Det gjelder f.eks. forskriftene om løvhyttefesten i 3 Mos 23,39–43, som gir inntrykk av å være tillegg til bestemmelsene for samme høytid i de foregående vv. 34–36. Tilleggene er sannsynligvis rettet til de bortførte i Babylon, noen av tilleggene er trolig også blitt til der, se Milgrom (2001:2036–2053) og utfyllende Weyde (2004:133–140).

10 I den greske oversettelsen *Septuaginta* er denne formaningen plassert *etter* løftet om profeten Elias komme (vv. 5–6) og står dermed som avslutningsverset. Det gir formaningen om å følge loven enda sterkere vekt. Den norske oversettelsen følger rekkefølgen i den hebraiske teksten.

Overleveringen i 5 Mosebok er altså grunnlaget for erindring, resitasjon, meditasjon, offentlig opplesning og tolkning. Det skrevne ord forble verdiløst dersom det ikke ble lest opp; det skulle overleveres muntlig og tolkes. I det gamle Israel og Juda var den muntlige erindringen og aktualiseringen av loven like viktig og nødvendig som muntlig overlevering var det i andre samfunn i For-Oriente (Schaper 2007:15).

Hva betydde innholdet i overleveringen for folket i deres hverdag? I hvilken grad preget det fellesskapet og forholdet mellom mennesker?

4. Sosialetiske konsekvenser

«Husk at du selv var trell i Egypt.» Vi så at denne formaningen forekommer flere steder i 5 Mosebok.¹¹ I 5 Mos 15,12–15 inngår den i forskriftene for hvordan treller skal behandles: En trell skal gjøre tjeneste hos sin eier i seks år, men i det sjuende år skal han settes fri, og han skal ikke sendes tomhendt bort, eieren skal gi ham startkapital: «Gi ham rikelig [...]» Disse bestemmelsene begrunnes med slaveriet i Egypt og utfrielsen derfra: «Husk at du selv var trell i Egypt, og at Herren din Gud løste deg ut. Derfor gir jeg deg dette påbud i dag.» Her er det et innlysende samsvar mellom det som påbys og det som kalles frem i erindringen. Samsvaret gjelder også en språklig detalj: Forbudet mot å sende trelen «tomhendt» (*reqam*) bort svarer nøyaktig til det som ble lovt israelittene før oppbruddet fra Egypt: «Dere skal ikke dra tomhendt (*reqam*) bort» (2 Mos 3,21), et løfte som ble rikelig oppfylt ifølge fortellingen om utferden (2 Mos 12,35–36).

Fullt så innlysende er ikke forbindelsen mellom bud og erindring i de andre forekomstene av den nevnte formaningen.¹² Budet om å hvile på sabbaten gjelder alle i samfunnet, også den fremmede, men det begrunnes på samme måte som i eksemplet ovenfor: «Husk at du selv var trell i Egypt da Herren din Gud førte deg ut [...]» (5 Mos 5,12–15). Bestemmelsene for ukefesten krever at den skal holdes på helligstedet og være en gledesfest for alle, også for den fremmede, enken, den farløse og levitten; disse bestemmelsene følges av formaningen: «Husk at du selv var trell i Egypt, og legg vinn på å leve etter disse forskriftene.» Forbudene mot å fordreie retten for den fremmede og den farløse og ta en enkes klær i pant begrunnes på samme måte som budene i de to forannevnte tilfellene (5 Mos 24,17–18). Og endelig: Budene om å la noe av frukthøsten og druehøsten være igjen til den fremmede, enken og den farløse begrunnes også med: «Husk at du var trell i Egypt.» (5 Mos 24,20–22).

Hvordan kan minnet om israelittenes trelldom i Egypt begrunne bestemmelser som gjelder levitter, enker og farløse – til og med den fremmede? Forbindelsen er ikke umiddelbart lett å få øye på, for fremmede, enker og farløse er ikke tema i fortellingen om oppholdet i Egypt, utferden derfra og ørkenvandringen.¹³ Men disse personene ble en utfordring langt

11 5 Mos 5,15; 15,15; 16,12; 24,18.22. På de to sistnevnte stedene har NO78/85: «Kom i hu at du var trell i Egypt.» Den hebraiske ordlyden er imidlertid den samme som i de andre forekomstene.

12 Til dette, se Hardmeier (1992:144–145, 149–151).

13 Om Moses heter det riktignok at han er en fremmed i fremmed land (2 Mos 2,22), men dette refererer ikke til Egypt, men til Midjan.

senere, i kongetiden, særlig etter at Nord-Riket (Israel) gikk under i år 722 f.Kr. De hørte til de svakeste i samfunnet, de eide ikke land og var uten familiebeskyttelse, den fremmede hadde ikke samme rettigheter som andre fullborgere. Når loven påbyr å ha omsorg for dem og begrunner dette med å minne om slaveriet i Egypt, bygger dette etter alt å dømme på en *analogi* mellom deres situasjon i landet nå og israelittenes den gang i Egypt: Heller ikke israelittene eide land i Egypt, de hadde ikke borgerskap på linje med egypterne, og de var utlevert til deres gunst.

På tilsvarende vis er fremmede, enker, farløse og levitter utlevert til de israelittiske fullborgernes gunst «nå», det vil si i kongetiden; de har ikke del i de sosiale og juridiske goder som andre i folket nyter godt av i det landet som Gud har gitt dem. Dette skal folket huske når loven pålegger dem forpliktelser overfor dem som faller utenfor, de svakeste i samfunnet. Minnet om slaveriet i Egypt er en del av folkets kollektive historie, deres biografi, som i 5 Mosebok blir aktualisert som deres egen erfaring og motiverer til omsorg for nødlidende og fremmede. Slik skjer det en perspektivendring: Idet folket formaner til å huske slaveriet i Egypt, blir de satt i de andres, de nødlidendes og de fremmedes, sted.

Minnet om slaveriet i Egypt skal altså motivere folket til handling, til å hjelpe dem som trenger støtte. Det får sosialetiske konsekvenser i en tid med nye utfordringer. Minnet bidrar dermed til å styrke fellesskapet, det får en samfunnsbevarende funksjon. Når loven ble anvendt på nye situasjoner, ble den tolket, i noen tilfeller nytolket. Den var ikke en statisk størrelse, dens innhold var ikke uforanderlig. Nye forskrifter ble lagt til.

Det vi her har observert, gjelder også for lover om folkets forhold til Gud: Minnet om Guds under har *teologisk* betydning.

5. Forbudet mot gudebilder

Forbudet mot gudebilder i 5 Mosebok er et eksempel på minnets teologiske betydning. Billedforbudet hører med blant «De ti bud» (dekalogen), det forbyr å lage gudebilder og tilbe dem – ikke noe slags bilde skal tilbes, for Gud er en nidkjær Gud som ikke tåler dette. Overtreddelse av budet medfører straff for den skyldiges storfamilie, men de lovlydige vil Gud være barmhjertig mot (5 Mos 5,8–10).

Alt dette er imidlertid nevnt allerede i det foregående kapitlet (4,15–31) – og der med flere utvidelser og presiseringer: Billedforbudet begrunnes ikke bare med Guds nidkjærhet, slik som i dekalogen (v. 24), men også med at israelittene så ingen skikkelse på Horeb (v. 15). Hva forbudet retter seg mot, blir også konkretisert: Det omfatter bilder av mann og kvinne, av fugler, landdyr og havdyr, og av himmellegemene (vv. 16–19; jf. vv. 23.25). Språklig minner dette om ord og uttrykk i den første skapelsesberetningen (1 Mos 1,14–25). Også straffen for ulydighet konkretiseres: de ulydige vil bli utryddet – bortført til andre land, hvor bare en liten rest vil overleve og dyrke andre guder (5 Mos 4,25–28). De lovlydige nevnes ikke direkte, derimot fremheves muligheten for omvendelse: «Dersom du søker Herren, skal du finne ham.» Dette løftet begrunnes i Guds barmhjertighet, som her konkretiseres slik: Gud glemmer ikke sin pakt med fedrene (vv. 29–31).¹⁴

Flere forskere har argumentert for at 5 Mos 4,15–31 inneholder senere tolkninger – aktualiseringer – ikke bare av billedforbudet i 5,8–10, men også av det første bud: «Du skal ikke

ha andre guder enn meg» (5,7). Når disse tolkningene knytter forbindelse mellom billedforbudet og den første skapelsesberetningen, gjelder det ikke bare språklig, men også teologisk: Å lage slike bilder som 5 Mos 4 forbyr, er uforenlig med og står i kontrast til troen på Gud skaperen, slik det uttrykkes i 1 Mos 1,26–27: Bare Gud skapte mennesket i sitt bilde (Holter 2003:109–112; Vogt 2006:130–131).¹⁵

Tolkningene av billedforbudet i 5 Mos 4 har også likhetstrekk med polemikken mot gudebilder og andre bilder hos «den andre Jesaja» («trøsteprofeften»): Disse bildene er verdiløse (5 Mos 4,28; Jes 46,6–7; jf. 40,19–20; 44,13). Et tredje karakteristisk trekk er at forbudene i 5 Mos 4 er flettet sammen med henvisninger til folkets historie: utferden fra Egypt, opprøret mot Gud i ørkenen, erobringen av landet og eksilet med mulighet for omvendelse (vv. 9–14,15,21–24,25–31; jf. vv. 3–4,35–39).¹⁶ Det siste er bemerkelsesverdig, fordi temaet «omvendelse» er sentralt også i det store historieverket som 5 Mosebok innleder (1 Kong 8,46–53; 2 Kong 17,7–17). Dette historieverket ble til under ferske inntrykk av eksilet i Babylon på 500-tallet og den krisen det medførte for folket og deres gudstro (2 Kong 24–25).

Disse likhetstrekkene kan tyde på at tolkningene av billedforbudet i 5 Mos 4 retter seg mot lesere i eksiltiden eller kort tid etter. De fremhever muligheten for omvendelse og nytt håp i den krisen som fangenskapet i Babylon hadde skapt.

Å minnes forbudet mot gudebilder innebar altså å aktualisere det i møte med nye utfordringer, å overleve var en levende, dynamisk prosess. Det er også verdt å legge merke til at tolkningene av billedforbudet i 5 Mos 4 inngår i Moseloven, de er presentert som ord av Moses: *Han* taler, og Gud omtales, mens i det eldre billedforbudet i dekalogen er det Gud som taler (5 Mos 5,9). De senere tolkningene av billedforbudet, som ble gitt og overlevert av senere tradisjonsbærere, har imidlertid den samme autoritet som *Guds* tale til Moses. Dette fører oss til neste punkt.

6. Hvem tok vare på overleveringen?

Tradisjonsbærerne, de som aktualiserte og tolket eldre lovstoff, slik billedforbudet i 5 Mos 4 er et eksempel på, er altså anonyme. Det er de også innenfor de historiske bøkene, blant annet i Josva, Samuelsbøkene og Kongebøkene, som det ble vist til ovenfor. Forskere har pekt på at denne anonymiteten viser en av de grunnleggende forskjellene mellom gammeltestamentlig litteratur, særlig de historiske bøkene, og tidlig gresk historieskriving. Tradisjonsbærerne og forfatterne i det gamle Israel skjuler seg bak sine verk, til forskjell fra historieskriverne i antikkens Hellas. Denne anonymiteten har blant annet medført at vi i GT ikke finner navngitte forfattere som sammenligner, kommenterer og vurderer de kildene de bygger sitt verk på, og deretter skaper et enhetlig verk. Det som derimot skjer, er at de anonyme overleveringene blir stående og får autoritet; i noen tilfeller kan det føre til at det oppstår spennin-

14 Billedforbudet konkretiseres ytterligere i andre tekster i 5 Mosebok, f.eks. i kravet om at avgudsaltrene skal rives ned og ødelegges (5 Mos 7,5,25; 12,3).

15 I detaljanalysen av 5 Mos 4 gir Holter utførlige argumenter for at dette kapitlet gjengir en tolkning av billedforbudet i 5 Mos 5,8–10 fra eksilsk eller tidlig etter-eksilsk tid.

16 Også 5 Mos 28,64–68 uttrykker tanken om eksil som straff for ulydighet.

ger eller motsetninger mellom eldre og yngre materiale, uten at det er blitt gjort forsøk på å glatte ut forskjellene (Blum 2007:28–41).¹⁷ En kan også finne utvidelser eller nytolkninger av eldre overleveringer innenfor samme bok, slik 5 Mosebok gir eksempler på. Lignende tilfeller kan en observere i Salmene, som vi kommer tilbake til nedenfor.¹⁸ De anonyme tradisjonsbærerne utførte sitt arbeid i troskap mot eldre tradisjon, og deres tolkninger ble del av denne tradisjonen og fikk samme autoritet som den. Forfatterne av Josva-boken og det historieverket denne boken er en del av, er eksempler på nettopp dette: De anvender idealene fra 5 Mosebok til å fremstille – og vurdere – folkets historie. Slik levde minnet om Guds under videre; det ble aktualisert og fikk gyldighet for nye generasjoner.

Men vet vi noe om de anonyme tradisjonsbærerne, hvem overleverte minnet om Guds under i slekt etter slekt?

7. Foreldrene og andre tradisjonsbærere

Minnet om Guds under ble tatt vare på hovedsakelig innenfor to sosiale sammenhenger: familien og kulten. Også i dette spørsmålet er 5 Mosebok en viktig informasjonskilde. Ikke bare er det denne boken som oftere enn andre bøker i GT oppfordrer til å huske hva Gud gjorde for folket i fortiden; vi så også at der finner vi ofte verbet «lære», både i betydningen lære selv og lære andre. Til sammenligning forekommer ikke dette verbet i de fire første Mosebøkene.

I den nevnte dobbeltbetydningen er «lære» brukt i en formaning til folket:

Ta deg nå i vare og vakt deg vel, så du ikke glemmer det du har sett med egne øyne. La det aldri gå deg av minne så lenge du lever, men fortell dine barn og barnebarn om den dagen da du stod for Herren din Guds åsyn ved Horeb, da Herren sa til meg: «Kall folket sammen! Jeg vil la dem høre mine ord, så de kan lære å frykte meg så lenge de lever på jorden og lære det videre til sine barn.» (5 Mos 4,9–10).

Dette sitatet fremhever foreldrenes plikt til å formidle minnet om Guds storverk til de kommende generasjonene: «[F]ortell dine barn og barnebarn [...]» På hebraisk uttrykkes det enda sterkere: «[L]a dine barn og barnebarn få kunnskap om.» Denne oppfordringen gjentas umiddelbart etter jødernes trosbekjennelse «Hør, Israel! Herren er vår Gud, Herren er én!», der foreldrene blir pålagt å gjenta ordene og budene for barn og barnebarn (5 Mos 6,4–9). Familien var med andre ord et viktig sted for «trosopplæringen». Det har vært hevdet at familiens rolle i denne sammenhengen er et resultat av de mange nye reformene som ble innført i Juda/Jerusalem på 600-tallet, da loven i 5 Mosebok ble lagt til grunn for de samfunnsend-

17 En og samme overlevering kan også bli tatt vare på i flere litterære verk, slik det skjer med det materialet som Krønikebøkene har felles med Samuelsbøkene og Kongebøkene.

18 At en tilsvarende bearbeidelse av eldre tradisjoner foreligger også i profetlitteraturen, med den følge at eldre og yngre materiale er samlet i de respektive bøkene, har lenge vært erkjent av forskerne og refereres til blant annet ved termen *Fortschreibung*. Velkjente eksempler er Jesaja 56–66, som bygger på og viderefører budskapet i Jesaja 40–55 (og 1–39), og Sakarja 9–14, som bygger på og viderefører budskapet i Sakarja 1–8.

ringene som fant sted under kong Josjia (2 Kong 22–23). Foreldrenes undervisning¹⁹ av barn og barnebarn var trolig ledd i en sosialisering av hele folket, denne sosialiseringen bygde på den loven (Braulik 1997:127).

Hvordan foregikk kunnskapsformidlingen? Det har vært pekt på at 5 Mosebok refererer til åtte forskjellige metoder i praktiseringen av en kollektiv erindringsteknikk; av dem er de fire følgende nevnt i 5 Mos 6,6–9:

1. bevisstgjøring, internalisering: «du skal bevare ordene og budene i ditt hjerte»
2. oppdragelse, stadig repetisjon: «du skal gjenta dem for dine barn» – alltid og overalt
3. visualisering: ha dem som «merke på hånden og minneseddel på pannen»
4. stedstilknyttet symbolikk: «skriv dem på dørstolpene i huset ditt og på portene dine»²⁰

De øvrige metodene for erindring er:

5. oppbevaring og offentliggjøring: nedskrivning av loven på steiner (5 Mos 27,2–8)
6. den kollektive erindring «for Guds åsyn» ved høytidene (5 Mos 16,3.12)
7. den muntlige overlevering: poesi som ble skrevet ned (5 Mos 31,19–21; jf. 5 Mos 32)
8. autorisasjon av paktstekster, det vil si av «denne loven» (5 Mos 31,9–13)²¹

Eksemplene viser at i offentlig sammenheng har en rekke aktører bidratt til å ta vare på minnet om Guds under: Som nevnt fremstilles Moses som prototypen på en lærer, *han* er autorisert av Gud selv til å lære folket alle de bud og forskrifter som Gud hadde kunngjort ham. Loven som Moses og senere tradisjonsbærere la frem, ble et lære- og handlingsprogram ikke bare for foreldrenes undervisning, men også for kongeloven, som dannet grunnlaget for kongens styre (5 Mos 17,14–20). Og kongen selv tok vare på og formidlet den samme tradisjonen; det kunne som nevnt få betydelige samfunnsmessige konsekvenser (2 Kong 22–23). Etter hvert fikk også prestene, som i 5 Mosebok kalles Levi-sønnene, ansvar for å lese opp loven for hele folket hvert sjuende år ved løvhyttfesten. Slik bidro de til å formidle kunnskap og gudsfrykt til neste generasjon (5 Mos 31,9–13).

8. Gudstjenesten og høytidene

Kildematerialet gir imidlertid atskillig mer informasjon om hva gudstjenesten på helligstedet (kulten) betydde for formidlingen av tradisjonen. Særlig var de tre årlige pilegrimsfestene viktige for å minnes da folket hadde dratt ut av Egypt. Påsken og de usyrede brøds høytid,

19 Ikke bare fedrene, men også mødrene hadde etter all sannsynlighet plikt til å undervise barna, for både kvinner og menn fikk opplæring i loven ifølge 5 Mos 31,12. Dette skriftstedet viser at også barna og de fremmede fikk slik opplæring.

20 Sistnevnte erindringsteknikk gjentas og motiveres med løftet om et langt liv i landet i 5 Mos 11,18–21. I senere jødisk tradisjon var det ulike oppfatninger om hvorvidt bestemmelsene i 5 Mos 6,8–9 skulle forstås bokstavelig eller i overført betydning. Til dette, se oversikten hos Weinfeld (1991:340–343) og utfyllende Elgvin (2000:47–48).

21 Se Assmann (1999:218–221).

som opprinnelig ble feiret i familien (2 Mos 12–13), ble i tidens løp knyttet til det stedet Gud hadde valgt ut til bolig for sitt navn (5 Mos 16,2). Ved å spise usyret brød «[...] skal du så lenge du lever, minnes den dagen da du dro ut av Egypt», heter det, og påskeofferet skulle slaktes «[...] om kvelden, ved solnedgang, på samme tid som da du dro ut av Egypt.» (5 Mos 16,3.6). Påsken skulle feires «til minne» om dette «i slekt etter slekt», og dette skulle være «en evig ordning.» (2 Mos 12,14.17). Bestemmelsene for ukefesten fremhever at alle, også trelle, skal delta. «Husk at du selv var trell i Egypt, og legg vinn på å leve etter disse forskriftene.» (5 Mos 16,12). Under løvhyttefesten skulle folket bo i løvhytter. «Slik skal deres etterkommere vite at jeg lot israelittene bo i hytter da jeg førte dem ut av Egypt.» (3 Mos 23,42–43). Og Sal 81, som trolig ble brukt ved løvhyttefesten,²² siterer de to første budene i dekalogen, med mindre endringer (vv. 10–11). Det kan tyde på at budene – noen eller alle – hørte med til minnet om Guds under ved denne høytiden.

Hvordan ble innholdet i disse «festkalenderne» tatt vare på, holdt det seg uendret, eller kom nye momenter til? Den informasjonen tekstene gir, tyder på at sistnevnte var tilfellet. Selv om grunnleggende motiver sto fast og ble gitt videre fra slekt til slekt, ga overleveringen rom for utvidelser og nye bestemmelser, etter hvert som samfunnsforholdene endret seg. En må også regne med at ulike miljøer har fremmet sine synspunkter og preget bestemmelsene, det er grunnen til variasjonene i kalenderne. Som nevnt var påsken neppe en valfartsfest i eldre tid, for den er ikke nevnt i de antatt eldste bestemmelsene (2 Mos 23,14–17), men først senere (5 Mos 16,1–8).²³ Ukefesten, som ble feiret ved innhøstingen av vreten (2 Mos 34,22),²⁴ ble i tidens løp knyttet til minnet om lovgivingen på Sinai-fjellet.²⁵ Også løvhyttefesten, som var en fest for frukthøsten (2 Mos 34,22; 5 Mos 16,13), ble etter hvert knyttet til utfrielsen fra Egypt; under denne høytiden skulle folket, som nevnt, bo i løvhytter, for at deres etterkommere skulle vite at israelittene bodde i hytter da Gud førte dem ut av Egypt (3 Mos 23,42–43). De tre store høytidene ble altså i tidens løp knyttet til frelseshistorien, de ble feiret for å minnes Guds under ved utferden fra Egypt.

Hvorfor var høytidene særlig viktige i formidlingen av minnet om Guds storverk? Det har vært pekt på at i høytidene ble fortiden på en spesiell måte nærværende for folket som helhet; frelseshistorien ble aktualisert, slik at hver ny generasjon identifiserte seg med den generasjonen som hadde erfart de grunnleggende hendelsene ved utferden fra Egypt. Feiringen kan sammenlignes med iscenesettingen av et drama, en liturgi, der deltakerne blir delaktige i det som en gang hadde skjedd. Dette er tydelig i to eksempler fra 5 Mosebok:

22 Sal 81,4 nevner høytidsdagen ved fullmåne. Dette sikter sannsynligvis til løvhyttefesten, som begynte ved fullmåne, på den femtende dagen i den sjuende måneden, se 3 Mos 23,34.

23 Det skyldtes trolig at påsken i eldre tid ble feiret i hjemmene, på grunnlag av bestemmelsene i 2 Mos 12.

24 I 2 Mos 23,16 kalles denne høytiden «festen for kornhøsten».

25 Kanskje gir allerede den hebraiske uttrykksmåten i 2 Mos 19,1: «i den tredje måneden, på den dagen» en indikasjon på denne forbindelsen, idet ankomsten til Sinai-fjellet fant sted på den tredje nymånedagen, som i senere tid var tidspunktet for feiringen av ukefesten. Den hebraiske teksten fremhever denne tidfestingen.

- 1 Paktsslutningen på Sinai-fjellet (= Horeb) gjaldt ikke bare fedrene under vandringen i ørkenen, den gjelder «[...] oss, alle vi som er i live og er her i dag», altså en senere generasjon (5 Mos 5,3).
- 2 Ved ukefesten skulle man bære frem førstegrøden av avlingen til helligstedet; da fremsa man en kortversjon av fortellingen om utfrielsen fra Egypt og førte fortellingen frem til sin samtid. Han som ofret førstegrøden, identifiserte seg dermed med fedrene (5 Mos 26,5–10). Ved høytidene møttes fortid og nåtid, minnet om det som hadde skjedd med fedrene og i folkets historie, angikk alle senere generasjoner, de fikk del i det.

Det har også vært fremhevet at den årlige gjentakelsen av høytidsfeiringen var avgjørende for at samfunnet fortsatt kunne bestå og bli styrket, for da fortalte man på nytt det som lå til grunn for samfunnsstrukturene og konstituerte folkefellesskapet; folket ble minnet om sin identitet, om sin historiske og kulturelle arv, og om det som bandt dem sammen. Høytidene hadde altså ikke bare religiøs, men også samfunnsbevarende betydning. Endelig har man pekt på at under høytidene ble folket «løftet opp» fra hverdagens problemer; de mintes en frydefull fortid, og dermed fikk høytidene karakter av å representere en idealtid; de frigjorde energi til å løse hverdagens utfordringer (Berlejung 2003:48–57).²⁶

Disse synspunktene har atskillig for seg, og til støtte for dem kan vi nevne at også viktige religiøse og samfunnsmessige reformer blir knyttet til høytidene i GT: Kong Salomo vigsløt templet under løvhyttefesten (1 Kong 8), og kong Josja reformerte gudstjenesten og la den til Jerusalem i forbindelse med påskefeiringen (2 Kong 22–23).²⁷ At reformene ble gjennomført ved høytidene da folket var samlet, bidro til å fremheve at de gjaldt for hele folket. Men det ga også kongen økt mulighet til å holde folket sammen, han fikk kontroll over både statsstyret og gudstjenestefeiringen.²⁸ Og fremfor alt bidro disse kultiske reformene til å styrke folkets identitet som Guds folk.

9. En kilde til håp og nytt livsmot

Kan minnet om Guds under også være en kilde til håp og gi nytt livsmot? Salmene i Salmenes bok viser at det er tilfellet. «Jeg roper til Gud, og han hører meg, jeg minnes Gud og sukker, i trengselstider søker jeg til Herren», utbryter salmisten i Sal 77,2–4,²⁹ og fortsetter: «Jeg minnes Herrens gjerninger, minnes de under du gjorde før [...] du er den Gud som gjør under.» (vv. 12.15). Minnet om Guds storverk i fortiden ga salmisten grunn til håp, skapte tillit til at Gud igjen ville gripe inn, hjelpe i nøden og vise sin storhet.

²⁶ Berlejung refererer her til flere nyere studier av de gammeltestamentlige festenes betydning, f.eks. arbeidene til G. Braulik, H. Haag, B. Janowski, C. Körting og E. Otto.

²⁷ Det er en utbredt oppfatning at sentraliseringen av gudsdyrkelsen til Jerusalem bygger på bestemmelsene i 5 Mos 12,5–7.11–12; 16,2.6.11.15.16: Folket skulle holde gudstjeneste på det stedet Gud valgte ut til bolig for sitt navn.

²⁸ Jf. Levinson (1997:95–96).

²⁹ NO 78/85 oversetter «tenker på Gud» i v. 4. Det hebraiske verbet er imidlertid det samme der som i v. 12: «minnes» (*zkr*), som forekommer i de fleste av de tekstene vi har drøftet ovenfor.

Andre salmer uttrykker en lignende forbindelse mellom fortid og fremtid. Sal 102 begynner med salmistens klage over egen elendighet og forgjengelighet: Hans dager svinner som røk, han visner bort som gress (vv. 2–12) – Gud selv har sveket ham, og han ber om å få leve (vv. 24–25a).

Men klagen brytes uventet av en lovprisning: «Men du, Herre, troner for alltid, ditt minne står fast fra slekt til slekt.» (Sal 102,13). Denne lovprisningen har klar språklig forbindelse med Guds tale til Moses i 2 Mos 3,15: «Dette er mitt minne fra slekt til slekt.» Men det er også forskjeller: Lovprisningen i Sal 102 utvider perspektivet, den er rettet til et kollektiv, Guds tjenere. Og den følges av en forventning om at Gud vil bygge opp igjen Sion, som ligger i grus, for Gud er skaperen, Herren over folk og konger, og hans år er fra slekt til slekt (vv. 13–23,25b,26). Denne forventningen har paralleller i profetenes håp om ny frelse fra fangenskapet i Babylon (Jes 49,13; Jer 30,18) og gjenspeiler trolig den situasjonen; salmen minner folket om at Gud vil befri dem fra eksilet (Sal 102,21–22).³⁰

Sal 102 stopper imidlertid ikke med det. Den sier også at «[...] dette er skrevet for kommende slekter, et nyskapt folk skal prise Herren» (v. 19). Siste ledd bør helst oversettes slik: «[E]t folk blir skapt (eller skal bli skapt) som skal prise Herren.» Da sikter det til *fremtidige* generasjoner, slik også *Holy Bible: New Revised Standard Version* forstår det: «[S]o that a people yet unborn may praise the Lord.» Tolket slik gjelder forventningen ikke bare eksiltidens generasjon, men også etterkommerne; håpet om Guds frelse skal holdes levende og gjøres kjent i nye krisetider for dem som ennå ikke er født, Guds troskap vil omfatte også dem. Guds svar på salmistens klage gjelder ikke bare ham eller henne, men hele folket – og det har gyldighet for alle tider (Childs 1990:361–362). Derfor varte minnet om Gud fra slekt til slekt, og det skulle gis videre til nye generasjoner. Sal 102 fremhever *kontinuiteten* i minnet om Gud og viser at dette minnet kunne berikes med nye aspekter og få nye funksjoner.

Noe lignende kan vi observere i Sal 135. Den gir en kortversjon av folkets historie, fra Guds utvelgelse av dem, via plagene i Egypt, utferden derfra, vandringen i ørkenen og seirene over fremmede konger, frem til bosettingen i landet. Men dette velkjente tradisjonsstoffet settes i Sal 135 inn i en bestemt teologisk sammenheng: Guds makt over andre guder. Salmens henvisninger til frelseshistorien begrunner Guds storhet, han er større enn alle guder, men folkenes gudebilder er verdiløse (vv. 5.15–18).

I salmens lovprisning av Gud inngår også ordene: «Ditt navn, Herre, består for alltid; ditt minne, Herre, står fast fra slekt til slekt.» (v. 13). Her, som i Sal 102, er det språklig forbindelse med Guds tale til Moses i 2 Mos 3,15 – ordlyden er den samme: «Dette er mitt navn for alltid, og dette er mitt minne fra slekt til slekt.» Trolig siterer salmen nettopp de ordene (Wold 2007:49).³¹ Det er også en rekke henspillinger på den etterfølgende fortellingen om utfrielsen fra Egypt, vandringen i ørkenen og erobringen av landet som Gud hadde lovt fedrene (Sal 135,8–12). Men Sal 135 lar – til forskjell fra 2 Mos 3 – alle disse henspillingene

30 Dette er en utbredt oppfatning i tolkningen av denne salmen, se forskningsoversikten hos Allen (2002:16–20, jf. 21–23).

31 I Sal 135,13, likesom i 2 Mos 3,15, mangler grunnteksten verb; det gjør likheten mellom de to tekstene enda tydeligere på hebraisk. Oversettelsen ovenfor avviker noe fra NO 78/85.

inngå i en lovprisning til Gud, der også Guds makt som skaperen og dommeren er i fokus (vv. 6–7.14).

Lovprisningen har også *religionspolemisk* brodd: Folkenes gudebilder er bare menneskeverk (vv. 15–18). Med denne profilen har salmen klare likhetstrekk med budskapet i Jes 40–55 som er rettet til folket i eksil på 500-tallet. Det er da også grunn til å anta at Sal 135 er fra den tiden eller senere, da templet var blitt bygd opp igjen (Nielsen 2002:236). Salmen lovpriser Gud som har vunnet over folkets fiender og deres guder. Minnet om Gud er blitt beriket med tanken om et nytt eksodus: Igjen vil han befri – eller har han befridd – sitt folk fra fangenskap i fremmed land.

10. Når Gud selv minnes sine under

Hvorfor er minnet om Guds under så sentralt i disse salmene? Hvordan kan det være en kilde til håp i nød og krise? Svaret ligger i Guds eget minne. Det er tydelig uttrykt i 3 Mos 26, som presenterer det alternativet som folket har overfor Gud: lydighet eller ulydighet. Ulydigheten og dens følger rettes det mest oppmerksomhet mot, ulydighetens strengeste straff er bortføring til fremmed land. «Men selv da, når de er i fiendenes land, vil jeg ikke [...] bryte min pakt med dem. [...] Til beste for dem vil jeg komme i hu paktens med fedrene [hebr. «de første»], som jeg førte ut av Egypt, [...] fordi jeg ville være deres Gud. Jeg er Herren.» (vv. 44–45).

Dette løftet er som et ekko av 2 Mos 6,5–6: «Nå har jeg hørt hvordan israelittene sukker fordi egypterne holder dem nede i trelldom, og jeg kommer min pakt i hu. Si derfor til israelittene: Jeg er Herren. Jeg vil føre dere bort fra tvangsarbeidet [...]» (Wold 2007:50). Begge tekstene, og den felles terminologien i dem, uttrykker at Gud minnes sin pakt, det vil si at hans løfter varer ved, fra fedretiden og senere ved utferden fra Egypt, i ørken tiden, og i hver ny generasjon. Derfor vil han ikke gjøre ende på folket, selv når de er i fiendeland. Den samme tanken er i 5 Mos 4, som vi drøftet ovenfor: Aktualiseringen av billedforbudet avsluttes med at Gud ikke vil la folket gå til grunne når de er i trengsel, dersom de vender om til ham. For Gud er en barmhjertig Gud. Han glemmer ikke den paktens som han sluttet med fedrene (vv. 30–31).

Vi ser at flere tradisjoner fra forskjellige litterære kilder er samstemte i dette: *Gud minnes sin pakt, sine under* – det gir håp til den fortvilte, til den som har fått sitt liv ødelagt, til Guds folk i fremmed land. Når Gud selv kommer i hu, er han ikke likegyldig.

11. Profetene: Nye under – i fremtiden

Vi observerte at loven i 5 Mosebok har en særstilling som autoritet i profetlitteraturen, slik det fremgår av Mal 4,4: «Kom i hu loven til Moses, min tjener, den jeg bød ham på Horeb.» Denne formaningen rommer imidlertid også andre aspekter av betydning for vårt emne, som vi vil se nærmere på.

Uttrykket «Kom i hu loven» er bemerkelsesverdig, for det er relativt sjelden i GT at man blir oppfordret til å minnes *loven*, og det svarer ikke til språkbruken i 5 Mosebok.³² Hvorfor denne språkbruken, og hvorfor ender en profetbok – og hele profetlitteraturen – slik?

Uttrykksmåten vil trolig signalisere at profetenes forkynnelse og lovens innhold er to sider av samme sak. Når profetene anklaget folket og enkeltmennesker for forsømmelser, når de varslet straff og formante, bygde de på lovens krav; de anklaget sine tilhørere for ikke å huske Gud (Jes 17,10; 57,11) og for å glemme loven (Hos 4,6).³³ Derfor munner profetenes kritikk ut i den positive oppfordringen som er nedfelt i Mal 4,4: Husk loven som Gud ga Moses på Horeb – det vil si: adlyd den og lev etter den! Erindringen rommer et handlingsaspekt (Hill 1998:369).

Men denne formaningen gir oss grunn til å trekke enda noen slutninger. Den viser at loven fortsatt gjelder og skal gjelde (Childs 1979:495), loven hører med til det man skal *minnes*, den er å regne med i Guds under, den er blant de «underfulle ting» (Sal 119,18). Derfor legges det vekt på at folket skal huske loven og lyde den. Minnet om loven forpliktet folket til lydighet mot Gud og omsorg for de vanskeligstilte i folket, minnet skulle fortsatt ha en teologisk og samfunnsbevarende funksjon.³⁴

Formaningen i Mal 4,4 gir også et program for fremtiden, etter at profetenes tid er forbi: Arven fra profetene skal føres videre ved at folket *minnes* Guds storverk og Guds lov, og *følger* loven, i samsvar med det som er overlevert i 5 Mosebok (Hill 1998:370).

Profetlitteraturen rommer imidlertid ett aspekt ved minnet om Guds under som ikke er fremme i 5 Mosebok, Salmenes bok eller Mal 4,4: den *radikale nytolkning* av dette minnet. Hos den ukjente profeten i eksiltiden heter det: «Tenk ikke på [hebr. kom ikke i hu] det som hendte før, akt ikke på det som en gang var! Nå skaper jeg noe nytt [...]. Ja, jeg legger vei i ødemarken og stier i ørkenen.» (Jes 43,18–19).

I dette budskapet flyttes tyngdepunktet fra den første utfrielsen fra Egypt til en ny frelsesgjerning av Gud og en ny vandring i ørkenen. Også dette perspektivet hører med i minnet om Guds under, og det ble tatt vare på fra slekt til slekt; blikket ble rettet både mot fortiden og mot fremtiden, det gamle ble modell for det nye. Dermed oppsto *håpet* om at Gud ville skape nye under for sitt folk, slik han hadde gjort da han fridde dem ut fra Egypt.

Aktuelle perspektiver

«Minnet er det beste og mest effektive våpen mot likegyldighet» – gjelder det også i gammeltestamentlig tid? De gammeltestamentlige forfatterne ville ha svart ja: Minnet om Guds under – historiefortellingen – motvirket religiøs likegyldighet, bare Gud skulle man tilbe.

32 Ellers er denne terminologien bare i 4 Mos 15,39–40; Sal 103,18; 119,52; jf. 2 Mos 13,3; 20,8. Se også Eising (1975:576–577).

33 Disse anklagene er på linje med den kritikk som rettes mot ørkengenerasjonen i Sal 78,32.42.56: «De trodde ikke på hans under [...], de husket ikke at han grep inn [...], de rettet seg ikke etter hans påbud.»

34 Se lignende i Sal 103,17–18: Guds rettferd varer «[...] når fedrene holder hans pakt og husker på hans bud, så de lever etter dem.»

Minnet formet folkets og den enkeltes religiøse identitet, som ble bestemt av troen på den ene Gud og et liv i samsvar med Guds lov. Med denne identiteten var de i stand til å gå inn i en dialog med andre religioner (f.eks. i Kanaan og Babylon), kritisk avvise det som var uforenlig med egen gudstro, men også integrere momenter som lot seg forene med troen på den ene Gud.

Minnet om slaveriet i Egypt motvirket sosialetisk likegyldighet, det motiverte folket til å inkludere de svakeste og mest sårbare i fellesskapets gleder og goder. Det styrket også samholdet i folket gjennom de gjentatte ritene og ritualene, særlig ved høytidene, og det bidro til å skape et stabilt samfunn.

Fremfor alt var minnet om Guds store frelsesgjerninger en ressurs i krisetider, det ga styrke og nytt livsmot. Det skapte også håp om at Gud igjen ville gripe inn, til beste for folket og enkeltmennesket.

Fordi det var slik, var det livsviktig å ta vare på overleveringen og bringe den videre til neste generasjon. Bare ved å overlevere kunne man overleve, og leve sammen i et fellesskap der ingen falt utenfor. Bare ved å overlevere kunne gudsdimensjonen bli integrert i livstolkningen. Bare ved å overlevere kunne fortiden gi styrke og trøst i nåtiden, og håp for fremtiden. Bare ved å overlevere fant mennesket rettledning for å leve det gode liv.

De gammeltestamentlige tekstene avdekker altså en nær sammenheng mellom historiefortelling og livstolkning. Denne sammenheng har bidratt avgjørende til å bevare det jødiske folket gjennom århundrene, forme deres tro og identitet og gi styrke i de katastrofene som har rammet dem.

Denne historiefortellingen er også en viktig del av *vårt* kulturgrunnlag. Hvilken betydning vil den få i vår kultur og livstolkning i fremtiden, i KRL-/RLE-faget og kirkens trosopp-læring?

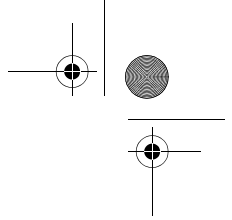
Weyde, Karl William (f. 1947)
Professor i Det gamle testamente
Det teologiske Menighetsfakultet
Karl.W.Weyde@mf.no

Anvendt litteratur

- Allen, L. C. 2002: *Psalms 101–50, revised*. Word Biblical Commentary 21. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- Assmann, J. (1992) 1999: *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.
- Assmann, J. 2000: Gedächtnis. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 3 (4. utg.). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Berlejung, A. 2003: Heilige Zeiten. Ein Forschungsbericht. *Jahrbuch für Biblische Theologie*, 18, 3–61.
- Blum, E. 2007: Historiography or Poetry? The Nature of the Hebrew Bible Prose Tradition. I: S. C. Barton, L. T. Stuckenbruck og B. G. Wold (red.), *Memory in the Bible and Antiquity: The Fifth Durham-Tübingen Research Symposium* (Durham, September 2004) (s.

- 25–45). Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 212. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Braulik, G. 1997: Das Deuteronomium und die Gedächtniskultur Israels. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Verwendung von *lmd*. I: G. Braulik, *Studien zum Buch Deuteronomium* (s. 119–146). Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 24. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Childs, B. S. 1974: *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. The Old Testament Library. Louisville: The Westminster Press.
- Childs, B. S. 1979: *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress Press.
- Childs, B. S. 1990: Analysis of a Canonical Formula: «It shall be recorded for a future generation». I: E. Blum, C. Macholz og E. W. Stegemann (red.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag* (s. 357–364). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Crüsemann, F. 1996: *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*. Edinburgh: T&T Clark.
- Eising, H. 1975: zakar. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Band II (s. 571–593). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Elgyin, T. 2000: *Hør, Israel! Ved disse ord skal du leve! Tekster og tider i 5 Mosebok*. Skrift og kirke: Frikirkens studiesenters skriftserie. Oslo: Norsk Luthersk Forlag AS.
- Finsterbusch, K. 2005: *Weisung für Israel: Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld*. Forschungen zum Alten Testament 44. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Görg, M. 1998: *Erinnere Dich! Ein biblischer Weg zum Lernen und Leben des Glaubens*. *Münchener Theologische Zeitschrift*, 49, 23–32.
- Hardmeier, C. 1992: Die Erinnerung an die Knechtschaft in Ägypten: Sozialanthropologische Aspekte des Erinnerns in der hebräischen Bibel. I: F. Crüsemann, C. Hardmeier og R. Kessler (red.), *Was ist der Mensch? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments* (s. 133–152). München: Chr. Kaiser Verlag.
- Hill, A. E. 1998: *Malachi: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible, Vol. 25D. New York: Doubleday.
- Holter, K. 2003: *Deuteronomy 4 and the Second Commandment*. Studies in Biblical Literature 60. New York: Peter Lang.
- Kratz, R. G. 2004: *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels*. Forschungen zum Alten Testament 42. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Leonhard, C. 2003: Die Erzählung Ex 12 als Festlegende für das Pesachfest am Jerusalemer Tempel. *Jahrbuch für Biblische Theologie*, 18, 233–260.
- Levinson, B. M. 1997: *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Middlemas, J. 2007: *The Templeless Age: An Introduction to the History, Literature, and Theology of the «Exile»*. Louisville/London: Westminster John Knox Press.
- Milgrom, J. 2001: *Leviticus 23–27: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible, Vol. 3B. New York: Doubleday.

- Neumann, K. 2006: Gedächtnis / Erinnerung. I: A. Berlejung og C. Frevel (red.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT)* (s. 202–203). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nielsen, K. 2002: Salme 135. I: E. K. Holt og K. Nielsen (red.), *Dansk Kommentar til Davids Salmer*, Bind III (s. 236–239). København: Forlaget ANIS.
- Schaper, J. 2007: The Living Word Engraved in Stone: The Interrelationship of the Oral and the Written and the Culture of Memory in the Books of Deuteronomy and Joshua. I: S. C. Barton, L. T. Stuckenbruck og B. G. Wold (red.), *Memory in the Bible and Antiquity: The Fifth Durham-Tübingen Research Symposium* (Durham, September 2004) (s. 9–23). Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 212. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schottroff, W. 1967: *Gedenken' im Alten Orient und im Alten Testament: Die Wurzel zakar im semitischen Sprachkreis*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 15. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Smith, M. S. 2004: *The Memoirs of God: History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press.
- Vogt, P. T. 2006: *Deuteronomie Theology and the Significance of Torah*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Weinfeld, M. 1991: *Deuteronomy 1–11: A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible, Vol. 5. New York: Doubleday.
- Weyde, K. W. 2004: *The Appointed Festivals of YHWH: The Festival Calendar in Leviticus 23 and the sukkôt Festival in Other Biblical Texts*. Forschungen zum Alten Testament II/4. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wiesel, E. 1986: Mot likegyldigheten. *Kirke og Kultur*, 91, 322–325.
- Wold, B. G. 2007: Memory in the Dead Sea Scrolls: Exodus, Creation and Cosmos. I: S. C. Barton, L. T. Stuckenbruck og B. G. Wold (red.), *Memory in the Bible and Antiquity: The Fifth Durham-Tübingen Research Symposium* (Durham, September 2004) (s. 47–74). Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 212. Tübingen: Mohr Siebeck.



GEIR OTTO HOLMÅS

Troen og den historiske forskning

Tilbakeblikk på NT-forskning ved Menighetsfakultetet – og aktuelle utfordringer

1. Innledning: kort faghistorisk tilbakeblikk

I 1908 – året da den akademiske virksomheten ved Menighetsfakultetet starter opp – debutterer en mann i godt voksen alder som fagteologisk forfatter. Navnet er Daniel Andreas Frøvig, og på dette tidspunktet har han stillingen som notarius ved Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo. Ti år senere skulle han bli professor i Det nye testamente ved Menighetsfakultetet. Boken bærer tittelen *Troen og den historiske forskning. Til belysning af spørgsmaalet kristelig aabenbaringstro og historisk kritik*. Frøvigs sikte er å tematisere den klassiske spenningen mellom kristen åpenbaringstro og historievitenskapen, en spenning som ble opplevd som særlig akutt på begynnelsen av det 20. århundre, men som hadde gjort seg gjeldende fra 1700-tallet av. Han ønsker å gi et svar på den utfordring tidens historisme med sin selvstendige historiske metode representerer for det han kaller «den historiske theologi»: «Som videnskab kan den historiske theologi ikke ignorere denne metode», fastslår Frøvig (1908, Indledning). «Skal den kunne hævde en videnskabelig karakter, maa den gjøre brug af de kritiske grundsætninger, som nødvendig følger af det historiske stofs eiendommeligheder, og altsaa anvende en videnskabelig methode.» (Frøvig 1908, *ibid.*) Understrekingen av at Skriften må underlegges en historisk-kritisk behandling, skjer hos Frøvig likevel ikke på bekostning av teologiens kirkelige basis og utgangspunkt:

Theologien kan ikke løsrive sig fra kirken, da den har sin forudsætning i dens religiøse erfaringer og herfra henter sin ret og sin kraft. Som følge heraf vil også kirken stille det krav til den historiske theologi, at den skal give udtryk for den kristelige overbevisning om den hellige historie. Det er avgjørende at teologien tjener kirken nettopp som vitenskap (Frøvig 1908, *ibid.*).

Sterkt påvirket av sin tids erkjennelsesteoretiske forutsetninger, idealistiske historiefilosofi og romantiske hermeneutikk, fremstår Frøvigs metarefleksjoner i dag som utdaterte og lett kuri-

øse.¹ Men Frøvigs bok er interessant ved den prinsipielle problemstilling den reiser, og de premisene som blir lagt til grunn. Frøvig betoner den historisk-kritiske bibelforskningens nødvendighet for teologien. Men samtidig er det historievitenskapelige studiet underlagt en kirkelig forpliktelse. En grunntanke i *Troen og den historiske forskning* er at de to – troen og historieforskningen – kan gå sammen i en form for harmonisk symbiose. Boken, som altså ble utgitt i Menighetsfakultetets åpningsår, kan stå som innbegrepet av en metodisk-hermeneutisk grunnprofil som har kjennetegnet NT-faget gjennom hele fakultetets hundreårige historie. Ved MF har man lagt historisk-kritiske metoder og prinsipper til grunn for studiet av Det nye testamente, men har likevel ikke oppfattet det som et rent historisk-filologisk foretagende; det er også en *teologisk* disiplin som i siste instans er innrettet mot å tjene kirken. Man har alltid vært seg bevisst studiets teologisk-kirkelige referanseramme, selv om ikke alle lærere i fakultetets historie har villet gjøre en slik referanseramme like eksplisitt styrende for det faglige arbeid som tilfellet er hos Frøvig. Et trekk som går igjen, er engasjementet for å rydde plass for åpenbaringstroen i det historievitenskapelige arbeidet med den bibelske tekst, ofte i direkte konfrontasjon med positivistiske og immanentistiske strømmer i samtidens historisk-kritiske bibelforskning (f.eks. Moe 1930; Osnes 1955; Aalen 1973; Baasland 1981). I en vitenskapsteoretisk situasjon hvor den dominerende oppfatning har vært å betrakte tro og historie som motsetninger, har MF-lærere ofte stått for en alternativ linje.

2. Endrede premisser

Spørsmålet om troen og den historiske forskning har altså vært et gjennomgangstema ved Menighetsfakultetet. Men om vi skal ta dette spørsmålet opp til fornyet overveielse i dag, stilles vi overfor ganske radikalt endrede premisser og nye utfordringer. De siste 30–40 år har vært en periode med store omveltninger i bibelvitenskapen. Den historisk-kritiske bibelforskning har mistet sitt hegemoni som institusjonalisert vitenskapelig paradigme. Metodepluralisme er nå dagsorden. Bibelforskningen er blitt sterkt influert av den generelle dreining i filosofi og humaniora mot lingvistikken og det litterære, det man har kalt *den litterære vending*. Fra en nokså ensidig interesse for tekstene som historiske kilder rettes fokuset mot tekstene selv, forstått som integrerte tegnsystem, mot deres litterære aspekter og kommunikative potensial. Dermed har også forståelsesfilosofiske og hermeneutiske problemstillinger kommet på agendaen. En ny vektlegging av leserens rolle, historisk og aktuelt, har relativert skillet mellom eksegesis og interpretasjon. Visjonen av eksegeten som den nøytrale observatør og gransker av historien er blitt avkledd som et modernistisk selvbedrag. Den modernistiske bibelforskningens positivisme, fundamentalisme og totalitetspretensjoner har kommet under sterk og vedvarende kritikk på grunn av innflytelsen fra postmoderne teori. I samme grad som bibelvitenskapen fortsatt lar seg definere som historieforskning, kan den neppe stå uanfektet av den intensive debatt som pågår i dag i den allmenne historievitenskapen om denne vitenskapens fundament. Forestillingen om historie som ren referensiell representasjon av fortidens hendelser er sterkt problematisert. Leopold von Ranke's klassiske definisjon av historieforskningens oppgave – å finne ut «hvordan det faktisk var» («wie es eigentlich gewesen

1 For en presentasjon og vurdering av Frøvigs konsepsjon, se Synnes (1983:162–167).

ist») – er i strid med tidens epistemologiske grunnforutsetninger. Historieskrivning har på linje med annen litterær, tekstlig virksomhet en produktiv side. Som sådan er historiografien også i høy grad influert av sosiokulturelle betingelser som historikeren bringer med seg.

I dette vitenskapsteoretiske og epistemologiske klimaet er vi i dag vitne til en fornyet faglig samtale om studiet av Bibelen *som Skrift*. I en post-positivistisk situasjon har det gamle mantra om at «Bibelen skal tolkes som enhver annen bok fra antikken», og at «bibelforskeren må sky trosforutsetninger,» mistet sin kraft. Et økende antall bibelforskere, særlig i USA og på De britiske øyer, tar nå til orde for at vitenskapelig bibeltolkning bør kunne skje ut fra et eksplisitt kristent teologisk perspektiv og i form av en hermeneutisk informert undersøkelse av bibeltekstenes teologiske dimensjon, i kritisk distansering til den modernistiske bibelforskningens reduksjonistiske tilnærming til sitt forskningsobjekt og begrensede evne til interaksjon med kirken. Vi har å gjøre med en forholdsvis bred faglig impuls som kan komme til å gjøre seg betydelig gjeldende i årene som kommer – selv om den er og antakelig vil forbli omstridt.²

Dette er en debatt vi bør følge med interesse og oppmerksomhet – ikke minst ved MF. Sentrale trekk ved en teologisk interpretasjon av Det nye testamente påvirket av en postmoderne rasjonalitet, bør kunne befrukte vårt arbeid med den faglig-didaktiske profilen i profesjonsstudiet i teologi (Holmås 2006). I presteutdannelsen er det viktig at bibelfagsstudiet legges opp slik at det kan interagere produktivt med den kirkelige tradisjon og den religiøse erfaring. Her vil de nye fortolkningsmodellene etter alt å dømme kunne gi viktige bidrag.

Stimulert av den aktuelle debatt om en teologisk fortolkning er det naturlig å rette blikket mot MF-tradisjonen, slik den kommer til uttrykk i Sverre Aalens program for en «kirkelig eksegese» på den ene side og Edvin Larssons forståelse av disiplinen Det nye testamente som deskriptiv og utredende historievitenskap på den andre. På denne bakgrunn vil det foreliggende bidraget reflektere teoretisk over premisser for vitenskapelig arbeid med Det nye testamente drevet ut fra et kristent teologisk perspektiv, med særlig henblikk på NT-fagets historievitenskapelige karakter.

3. Sverre Aalens og Edvin Larssons metodiske grunnsyn

I en artikkel som tar opp spenningen mellom tro og vitenskap i norsk teologi, skriver Vidar L. Haanes at «[d]et bibelvitenskapelige arbeid ved Menighetsfakultetet helt siden Sigurd Odlands tid har vært drevet i bevisstheten om å være en kirkelig forpliktet teologi» (Haanes 1990:119). Som en generell karakteristik er dette dekkende. Men det må erkjennes at det er til dels betydelige forskjeller mellom MF-lærere når det gjelder forståelsen av bibelfagets kirkelige forpliktelse og relasjon til teologien. En sammenligning av det metodiske grunnsyn-

2 Som noen ledende eksponenter for denne trend sier det: «Det er ikke noe manifest som forener deltakerne i samtalen om den teologiske interpretasjon av Skriften som nå blusser opp igjen. Det er heller ingen tydelige felles premisser som avmerker en egen krets av alle såkalte nye bibelteologer. Like fullt ser en mange tegn på en spore til på nytt å stille, mer omhyggelig enn før, spørsmålet om en teologisk interpretasjon av Skriften blant nye samtalepartnere» (Adam et al. 2006:9–10).

net hos Sverre Aalen (1909–1980; professor ved MF 1955–1979) og Edvin Larsson (1925–; professor ved MF 1966–1992) illustrerer dette tydelig. Nettopp i spørsmålet om de normative trosforutsetningenes plass i det vitenskapelige arbeidet med Det nye testamente ser vi hvordan de to tidligere professorene posisjonerer seg nærmest diametralt forskjellig.

3.1 Sverre Aalen og «den kirkelige eksegesi»

Sverre Aalen er en uttalt eksponent for det syn at den nytestamentlige forskningen må ta sitt utgangspunkt i og bero på kirkens tro. Det er en oppfatning Aalen har gjort seg til talsmann for i flere sammenhenger, men den mest utviklede argumentasjonen for tanken om en «kirkelig eksegesi» finner vi i artikkelen «Christusoffenbarung und wissenschaftliche Forschung» fra 1968 (Aalen 1973).

Når Aalen reiser kravet om at bibelforskningen skal være bundet til kirkens tro, gjør han det på bakgrunn av den aktuelle fagsituasjon preget av Rudolf Bultmann og hans elevs dominans. Bultmannskolen kombinerte radikal skepsis til evangeliens historiske kildeverdi med understrekningen av deres varige teologiske betydning gjennom å tolke evangeliens budskap ut fra eksistensialfilosofiens kategorier. «Christusoffenbarung und wissenschaftliche Forschung» kan leses som et oppgjør med denne forskningsretningen og dens pretensjoner om innflytelse i kirken og teologien. Det er maktpåliggende for Aalen å påvise hvordan den radikale tyske eksegesi i hans samtid egentlig innebærer en *modernisering* av Jesus og urkristendommen. Ved å anvende den såkalte historisk-kritiske metode gir disse forskere seg ut for å basere sine resultater på en nøytral og objektiv undersøkelse. Med stor intensitet demonstrerer Aalen hvordan Bultmannskolen ikke bare i sin teologiske interpretasjon, men også i vurderingen av evangeliens historisitet er gjennomgående påvirket av tidsbestemte forutsetninger. Det beror på et selvbedrag når en taler om den historisk-kritiske metode som om den var om en entydig, objektiv størrelse som er uavhengig av forskerens verdensanskuelse, hevder han. Den historisk-kritiske metode er ingen nøytral vitenskapelig metode, men en kombinasjon av verdensanskuelsesmessige og ideologiske forutsetninger på den ene side og metodiske arbeidsmåter på den andre. Aalen ser de moderne forutsetningene hos Bultmannskolen både i de spørsmålene man stiller og i bestemmelsen av den sak man finner i eller bak tekstene, og de viser seg i den rasjonalistiske verdensanskuelsen og i oppfatningen av Jesus som ingenting mer enn et blott og bart menneske.

Aalen påpeker hvordan den historiske bibelforskning anvender en rekke metoder og arbeidsoperasjoner, og han betrakter dem som i og for seg nøytrale redskaper til å frembringe historiske fakta. Han vil skjelne klart mellom disse arbeidsoperasjonene og helhetsoppfatningen. Den siste syntese kan ikke under noen omstendighet arbeides frem ved noen nøytral metode, men avhenger snarere av livsanskuelsen hos forskeren. Siden bibelvitenskapen på denne måten er fundamentalt betinget av forskerens forutsetninger, vil Aalen trekke opp en klar grense for vitenskapens kompetanseområde. Hans samtids radikale NT-forskning påberoper seg *absolutthetspretensjoner* det ikke finnes dekning for. Gjennom sin konsekvente immanentisme og eksistensielle interpretasjon gjør den bultmannske eksegesi Bibelen de facto «til slave under fremmede herskere». Det er en hovedtanke hos Aalen at bibelforskningen må ta utgangspunkt i og bero på kirkens tro. Den vitenskapelige bibelforskningen bidrar med tekniske hjelpemidler og metoder som kan gi nøytral historisk innsikt («Kentnisse»).

Men med henblikk på selve helhetsforståelsen («Verstehen») er det slik at «[...] bare kirken i sannhet kan drive eksegeese.» Det er bakgrunnen for Aalens tese at vi må drive en bibelforskning som i utgangspunktet sier ja til kirkens tro. Bultmannskolen søker egentlig en eksistens eller eksistensforståelse *bak* ordet. Den betrakter Jesus og urkristendommen som rent immanente fenomener. I opposisjon til dette mener Aalen at bibelforskningen må søke frelseshendelsen slik den er tilbudt og fremstilt i det apostoliske ord, og legge til grunn at Guds åpenbaring i Kristus er brutt inn i vår verden, i den objektive, virkelige historie. I korrespondanse med hans gjentatte insistering på at ingen forskning er forutsetningsløs, er dette for Aalen *den sakssvarende forutsetning*. Det vitenskapelige arbeidet med NT må begynne med å anerkjenne åpenbaringsvirkeligheten, dvs. anerkjenne at Guds åpenbaring har brutt objektivt inn i vår verden gjennom Guds handling i Jesus Kristus og hans apostler.

Å drive en bibelforskning som tar sitt utgangspunkt i forutsetninger bestemt av kirkens tro, betyr ifølge Aalen ikke at en nærmer seg Bibelen med resultater som er gitt på forhånd. Det betyr heller ikke at man kritikkløst reproducerer alle enkeltheter i Det nye testamente på en naiv og harmoniserende måte. En kirkelig, trosbundet eksegeese innebærer heller at den *basisen* de eksegetiske resultatene søkes ut fra, er gitt på forhånd.

3.2 Edvin Larsson: eksegeese som deskriptiv og utredende historievitenskap

Om vi spør etter Edvin Larssons syn på troens plass i den vitenskapelige utforskningen av NT, møter vi helt andre aksentueringer enn hos Aalen.

I sin artikkel «Fortolkning og skriftsyn» (Larsson 1982) forsøker Larsson å «[...] klarlegge hvilken innvirkning en vitenskapelig bibelforskning kan få på kirkens og den enkeltes oppfatning av skriften» (Larsson 1982:110). Det som særlig interesserer oss her, er hvordan Larsson forstår den vitenskapelige bibelforskningens arbeidsmåte og oppgave. Larsson definerer den nytestamentlige eksegeese som et konsekvent historisk – eller mer presist, historisk-kritisk – foretagende. Den eksegetiske vitenskapen består av ulike deldisipliner: teksthistorie med tekstkritikk, tidshistorie, isagogikk (innledningsvitenskap) med form-, tradisjons- og redaksjonshistorie, teksttolkning, bibelteologi, Jesu liv-forskning, urkristendommens historie m.m. På grunnlag av bidragene fra disse deldisiplinene sikter eksegesen «[...] mot en så nøyaktig historisk forståelse som mulig av de tekstene som blir undersøkt» (Larsson 1982:110–111). Videre poengterer Larsson at han vil skjelle klart mellom den *historiske* utleggelse av tekstenes opprinnelige budskap, som er bibelvitenskapens oppgave, og den aktualiserende *teologi*. Spørsmålet om hva tekstene har å si oss i dag, kan man først stille etter at det er avklart hva tekstene hadde å si i sin samtid. Aktualiseringsoppgaven hører primært hjemme på den systematiske og praktiske teologis område. Larsson er tydeligvis klar over at hans forståelse av eksegesens oppgave og arbeidsmåte ikke er uomstridt – han nevner bl.a. at «[...] det i de senere år [er] blitt rettet heftig kritikk mot den tradisjonelle eksegeese fra strukturalistisk hold» (Larsson 1982:112) – men han finner ikke plass til å drøfte de aktuelle innvendingene.

Ifølge Larsson er altså den nytestamentlige vitenskap «primært historisk utredende og deskriptiv» – i tillegg til at den er kritisk (kritikk betyr i denne sammenheng bedømmelse og avveining av de problemer teksten stiller forskeren overfor). I dette ligger det bestemte krav til eksegetens holdning i møte med det materialet som undersøkes: Det gjelder å innta en så

fordomsfri, kritisk innstilling som mulig. Det er på dette punktet vi aller tydeligst ser hvordan Larssons vitenskapsoppfatning avviker markant fra Aalens. Det poeng Aalen energisk hadde innprentet i «Christusoffenbarung und wissenschaftliche Forschung» – at det historievitenskapelige arbeidet med Det nye testamente er grunnleggende betinget av personlige og livsanskuelsesmessige forutsetninger – er helt fraværende hos Larsson. Tvert imot understreker han at oppgaven bibelforskeren er stilt overfor, er å finne ut hva tekstene egentlig sier gjennom samvittighetsfullt og nøyaktig metodisk arbeid. Dette arbeidet må foregå uavhengig av eksegetens fordommer og særinteresser. I sin undersøkelse av NT må eksegeten «[...] gjøre seg bruk av alle tilgjengelige og for hans forskningsobjekt anvendbare midler og metoder som historievitenskapen stiller til disposisjon. Og dette arbeidet skal han utføre uavhengig av egne fordommer og yndlingstanker – så langt dette er menneskelig mulig».³

Det ligger som en innebygd konsekvens at Larsson vil stille seg avvisende til tanken om at bibelvitenskapen skulle kunne basere seg på trosforutsetninger eller spesifikke teologiske premisser. Hans vitenskapssyn levner ingen plass for at et normativt engasjement kan spille en formativ rolle i forskningsarbeidet. Forskeren må ikke la seg påvirke av subjektivt bestemte overbevisninger og preferanser, men undersøke det nytestamentlige materialet fra en posisjon preget av verdimeslig nøytralitet. Det spiller prinsipielt sett ingen avgjørende rolle om forskeren har en kristen trosoverbevisning eller ikke. Larssons aksentueringer når han diskuterer underne og deres faktisitet, er talende i denne sammenheng: «Den vitenskapelige eksegeese kan like lite som noen annen vitenskap bekrefte eller benekte påstander om at under kan finne sted. Løsningen på det problemet ligger utenfor all vitenskaps kompetanseområde. [...] Det eneste som kreves av en forsker – kristen eller ikke kristen – er at han stiller seg åpen for mysteriet i tilværelsen, for det analogiløses *mulighet*. En motsatt holdning er dypest sett i strid med den nysgjerrige åpenhet overfor tilværelsen som hører den sanne vitenskapelighet til.» (Larsson 1982:115).

Når Larsson ti år senere gir sine «Korta kommentarer til debatten om teologins enhet» (Larsson 1992), er det ikke vanskelig å gjenkjenne den samme grunntenkningen. Han insisterer på den historisk-kritiske bibelforsknings fundamentale verdi og primat. Riktig nok kan han nå innrømme nyere metodekonsepsjoner en plass i det bibelvitenskapelige arbeid (selv om retorikken tydelig røper hans manglende entusiasme), men bare innenfor de parametere som er satt av den historisk-kritiske forskning:

Att historisk-kritisk bibelforskning är uombärlig är en insikt som man också tillönskar alla selotiske nydanare på metodikens område. Ty vilka metodiska krumsprång man än företar, landar man ändå inom de gränser som historisk-kritisk forskning har upparbetat. Så fundamental är dess insats. Det betyder att de nya metodiska ansatser som har gjorts de senaste decennierna har en kompletterande funktion. Ingalunda en ersättande roll. (Larsson 1992:299)

Han fastholder *totrinnskjemaet* med en tydelig skjelning og arbeidsfordeling mellom den eksegetisk-bibelteologiske rekonstruksjonen og beskrivelsen og den derpå følgende dogma-

3 Det er en eiendommelig inkonsekvens i Larssons argumentasjon i «Fortolkning og skriftsyn». På den ene side insisterer han på at eksegetens arbeid må preges av en nøytral, fordomsfri holdning. Men når han senere i artikkelen diskuterer skriftsynet, fremhever han at en viktig grunn til det faktiske mangfoldet av skriftsyn er at vi nærmer oss Skriften med ulike forutsetninger.

tiske interpretasjonen og appliseringen (Larsson 1992:302). Men artikkelen gir også ytterligere antydninger om Larssons idealer for teologisk vitenskap. Han kritiserer sine unge kolleger for å ha isolasjonistiske tendenser i bestrebelsene på å etablere teologiens enhet. Teologien må ifølge Larsson «vara kommunikasjonsberedd» overfor annen forskning. Han frykter det han kaller «vitenskapelig sekterism». Uten at han relaterer dette snevert til eksegesen, er det naturlig å se i slike utsagn noe av bakgrunnen for hans insistering på at bibelforskeren må avstå fra fordommer og særinteresser. Om forskeren opererer ut fra en bestemt ideologisk posisjon, vil det lett avskjære kommunikasjonen med annen forskning og begrense den faglige samtale til å bli en rent intern diskurs.

Betyr det at Larsson vil reservere seg mot en forståelse av eksegesen som «kirkelig forpliktet teologi»? En sammenligning med Aalens «kirkelige eksegeser» kan forlede oss til å besvare spørsmålet positivt. Men det er utvilsomt slik at også Larsson ser på eksegesen som dypsett en teologisk disiplin. Rett nok følger han ikke Aalen i tanken om en bibelvitenskap basert på trosforutsetninger. Ikke desto mindre fungerer den kirkelig-teologiske konteksten også hos ham som en grunnleggende referanseramme for den vitenskapelige undersøkelsen av Det nye testamente. Konsentrasjonen om teologiske emner og problemstillinger i Larssons samlede bibelforskning taler her sitt tydelige språk. I «Fortolkning og skriftsyn» vil Larsson nettopp vise hvordan den vitenskapelige eksegeser er teologisk og kirkelig relevant ved å undersøke dens betydning for synet på Skriften. Og det er med henvisning til fremstillingen i denne artikkelen han ti år senere i «Korta kommentarer» kommer med den kraftfulle påstanden: «En av opplysningens stora gåvor till *kyrka och teologi* är historisk-kritisk bibelforskning» (Larsson 1992:298, min utheving). Nettopp som historisk-kritisk forskning med sin deskriptivt-utredende tilnærming kan eksegesen tjene kirken, hevder Larsson. Å få Bibels historiske, menneskelige side gjennomlyst har nemlig «vinster för tron».⁴

4. Drøfting

4.1 Historiepositivismen under kritikk

Både Aalen og Larsson (som Frøvig før dem) opererer i rammen av den modernistiske bibelforsknings institusjonaliserte kritiske paradigme, som definerer bibelvitenskapens formål som mer eller mindre eksklusivt historisk, med den metodiske ensretting som følger av dette. Hos Larsson er denne historismen⁵ kombinert med en temmelig utilslørt fundamentisme og vitenskapspositivisme. Larssons interpretasjonsmodell reflekterer en tro på at vitenskapelig sannhet, som altså er historisk definert, vinnes gjennom samvittighetsfullt metodisk arbeid ut fra et ståsted preget av nøytralitet. Objektiv historisk kunnskap er oppnåelig om fortolkningen lykkes i å sette til side sine personlige og tidsbetingede forutsetninger og i stedet blir innforstått med *tekstens* forutsetninger. Forskningens mål er å gi en så presis og fullstendig

4 Se også diskusjonen i Larsson (1982:118–120).

5 Historisme er et mangetydig begrep. I vår sammenheng kan vi forstå det på linje med James Barrs definisjon: «Historisme er den forestilling at den helt vesentlige måte for å forstå noe, er å få tak i dets opprinnelse. Historisten er aldri fornøyd med tingen slik den er, han eller hun må forstå det ved å oppdage fortiden.» (Barr 1996:106).

beskrivelse som mulig av de objektive fakta i teksten og i historien, uten at prosessen kontamineres av fortolkerens subjektivitet. Det går som et mantra gjennom Larssons fremstilling i «Fortolkning og skriftsyn» at bibelforskeren gjennom intensivt studium skal prøve å få klarhet i hva tekstene «egentlig sier» eller «faktisk sier». Gjennom det historiske rekonstruksjonsarbeidet skal forskeren dessuten danne seg et bilde av «hva som faktisk har funnet sted». Selv om Larsson innrømmer at den eksegetiske oppgave er krevende og ikke alltid fører frem til sikre resultater (noe forskeren heller ikke skal underslå), er det ingen tvil om at det han oppfatter som målet for den metodiske undersøkelsen av fortidige tekster, er å legge mer eller mindre entydig bestemt historisk sannhet for dagen. Totrinnskjemaet, som distingverer klart mellom den historiske bibelforsknings resultater og den aktualiserende teologi, springer følgeriktig ut av en slik tankegang. Først når tekstenes historiske mening er fastslått og etablert, kan en spørre om deres aktuelle relevans og betydning.

Med dette gjør Larsson seg til talsmann for en tolkningsmodell som har hatt sterk hevd innen den tradisjonelle historiske bibelforskning under modernismen, men som nå lenge har vært under vedvarende kritikk. At Larsson så sent som på 80-tallet såpass energisk hevder at eksegeten kan og skal sette til side sin egen subjektivitet i undersøkelsen av Det nye testamente, viser hans affinitet til en positivistisk preget vitenskapstradisjon som har stått spesielt sterkt i skandinaviske, og særlig svenske, religionsforskning gjennom store deler av det 20. århundre.⁶

Den fortolkningsmodellen Larsson er eksponent for, må først og fremst konfronteres med den innflytelsesrike forståelsesfilosofiske impuls som går tilbake til Hans-Georg Gadamer (jf. hovedverket *Warheit und Methode* (Gadamer 1960)): Historismens naivitet er at den ignorerer sin egen historisitet. Ikke bare *teksten*, men også *fortolkeren* er influert av sin samtids historiske og kulturelle forutsetninger. Det ligger med andre ord en innebygd inkonsekvens i den betraktningsmåten som Larsson er en representant for. Som F. W. Dobbs-Allsopp sier det:

Noe av det som motiverer historisk-kritiske bibelforskere til å historisere bibeltekstene de studerer, er troen på at forfatterne av disse tekstene er uunngåelig influert av den historiske epoke de tilhører. Inkonsekvensen oppstår når disse forskerne ikke innser at de også må være uunngåelig influert av deres egne historiske epoker. (Dobbs-Allsopp 1999:243)

En virkelig historisk tenkning må derimot «medtenke» sin egen historisitet. Historisk forståelse vil alltid måtte skje ut fra vårt eget ståsted i den historiske prosessen. Når vi kommer til de antikke tekstene, deltar vi nødvendigvis i de samme værensstrukturer som er basis for vår forståelse av hva som er intendert i teksten. En tilgang til historien fra den «nøytrale» betrakters ståsted er derfor en illusjon.

6 Hos Larsson er det et ekko av landsmannen Krister Stendahls berømte distinksjon mellom «hva teksten sa» og «hva teksten sier». Stendahl formulerte denne distinksjonen i en artikkel i *The Interpreter's Dictionary of the Bible* fra 1962 (reprodusert i Ukpong, Dube et al. (2000:72–73)). I dag blir et slikt program forsvart kanskje mest iherdig av Heikki Räisänen, men det har røtter tilbake til Johann Philip Gabler og William Wrede i hhv. det 18. og 19. århundre. Räisänen påberoper seg tradisjonen fra Gabler og Wrede i Räisänen (2000). For en diskusjon, se Paddison (2005:37–40).

Den tradisjonelle historismens forutsetninger er videre blitt sterkt problematisert gjennom den intense teoridebatt i historiefaget i de senere år. En sentral innsikt denne debatten har frembrakt, er at all historisk analyse og all historieskrivning er grunnleggende sett tekstlig og derfor knyttet til mulighetene og begrensningene som ligger i språket. Kunnskap om fortiden vil alltid være bundet til våre språklige konstituerte – og derfor kulturelt og historisk betingede – konstruksjoner av fortiden. Å se på historien som noe preeksistent og gitt, som en fortidig virkelighet av objektive fakta som forskeren er i stand til å hente frem ved hjelp av de vitenskapelige metoder som egner seg for oppgaven, er uholdbart og urealistisk. Beskrivelser av fortiden vil alltid være formidlet gjennom historikerens bestemte fortolkning av den (se bl.a. White 1978; Patterson 1987; Görtz 1995, 2001). Med hensyn til studiet av Det nye testamente, gjelder det allerede tekstene selv. De bibelske forfatterne gjengir ikke historien om Jesus og den tidlig-kristne bevegelse «slik den var». Ved å gjøre et utvalg av historisk materiale og ved å konfigurere dette materialet i meningsfulle strukturer («plot»), presenterer de en bestemt tolkning av deler av denne historien. Som moderne bibelforskere forholder vi oss til reflekser av historien i samme grad som de har influert kildene (de bibelske tekstene og andre tekster fra antikken). Basert på disse tekstuelle «sporene» av fortiden, er også våre nåtidige forsøk på å gjengi den bibelske historien dypst sett narrative *re*-presentasjoner, fortolkninger av fortiden som utfolder seg i rammen av vår kulturelt konstituerte språkvirkelighet. Hvert språk beskriver virkeligheten på en særegen måte, og dikterer slik på mange måter forståelsen av de historiske data selv *forut for* enhver analyse eller fortolkning av dem (jf. særlig White 1985).

Larsson vil altså skjelne skarpt mellom den eksegetiske og bibelteologiske analyse og beskrivelse, og den teologiske bruken av de nytestamentlige tekstene. De normative overveielserne får først gjøre seg gjeldende på trinn to, i forbindelse med appliseringen. Et hovedproblem ved denne modellen er den skarpe sontringen mellom den deskriptive utleggelsen og den normative anvendelsen. En slik sontring er på mange måter illusorisk. Den hermeneutiske prosessen trer ikke først i kraft etter at den historiske fortolkningen er gjennomført, men er snarere noe som pågår hele tiden.⁷ Et underliggende premiss for tottrinnsmodellen er at den historiske analysen skal kunne fungere som epistemisk fundament for teologien. Men nettopp erkjennelsen at vi ikke kan tale om historien *per se*, som noe atskilt fra våre perspektiv- og kontekstbestemte konstruksjoner av fortiden, gjør modellen høyst diskutabel. Den historiske forskning har da heller aldri kunnet innfri ambisjonene om å fastslå meningen i teksten. Både i et diakront, historisk perspektiv og i et synkront, globalt perspektiv ser vi at det å tolke bibelske tekster alltid vil være farget av kulturelt og historisk betingede forutsetninger hos den som fortolker. Fortolkningsoppgaven er derfor aldri en avsluttet prosess. På grunn av fortolkningsens ufravikelig kontekstuelle karakter, må tekstene stadig ny-interpreteres og aktualiseres på ny.

7 Som Nicolas Lash sier det i en respons til Krister Stendahl: «Det er ikke slik at vi *først* forstår fortiden og *så* går videre for å prøve å forstå nåtiden. Forholdet mellom disse to dimensjonene i vår jakt på mening og sannhet er dialektisk: de informerer, muliggjør, korrigerer og belyser hverandre gjensidig.» (Lash 1979:25).

4.2 Aalens hermeneutikk og aktuelle utkast til en teologisk interpretasjon

I kontrast til Larsson hevder Aalen at den eksegetiske forskning er fundamentalt betinget av de forutsetningene forskeren bringer med seg til oppgaven. I dette er han neppe påvirket av Gadamer, men snarere av sin kollega i religionsfilosofi ved MF, John Nome, og hans «aksiomkritikk».⁸ Hos Aalen er det nettopp aksentueringen av at bibelforskningen alltid er implisert i tidsbestemte og ideologiske forutsetninger, som danner bakgrunnen for påstanden at det vitenskapelige arbeidet med NT må ha kirkens åpenbaringstro som utgangspunkt og basis. En må avvise *moderne* forutsetninger á la dem Bultmann og hans elever legger til grunn. I kirkens tro finner en imidlertid de *sakssvarende* forutsetninger, det vil si de som korresponderer med Bibelens egen virkelighetshorisont.

Måten Aalen argumenterer på i «Christusoffenbarung und wissenschaftliche Forschung», har problematiske sider. Til tross for en gjennomgående positivismekritisk tendens, forblir det en ambivalens i hans behandling av spørsmålet om forskningens objektivitet. Aalen vil for eksempel skjelne mellom metodeansatser som «avdekker rene historiske fakta» («reine historische Fakta bloßlegen»), som kan sammenlignes med redskaper, og som i prinsippet kan håndteres uavhengig av forskerens personlige mening, og metoder der forskerens personlige anskuelse er medbestemmende. Denne distinksjonen viser at Aalen, tross all insistering på det forutsetningsbestemte og dermed kontingente ved bibelforskningen, fortsatt nærer en positivistisk preget forestilling om objektiv tilgang til historien gjennom metoden. En må videre stille spørsmålsteget ved Aalens reservasjon av begrepet «moderne» for å karakterisere de forutsetningene han ikke finner sakssvarende, og som han kritiserer. Å bruke begrepet polemisk på denne måten tilslører at enhver nåtidig tolkning av Det nye testamente er *de facto* «moderne», simpelthen fordi alle mennesker er historisk situerte. Også de historievitenskapelige metoder som Aalen anser som i prinsippet nøytrale, fører til en konseptualisering av det undersøkte materialet som i høy grad må karakteriseres som «moderne». Det er da legitimt å spørre om Aalen egentlig går langt nok når han betoner forutsetningenes betydning i forskningen. I mistankehermeneutikkens tid kan en for eksempel vanskelig overse hvordan han problematiserer andres forutsetninger uten å legge sine egne forutsetninger tilsvarende under lupen.

Disse kritiske merknadene til tross, det er all grunn til å gi Aalens hovedanliggende oppmerksomhet og vekt: Under skinn av objektivitet fremmer Bultmannskolen i realiteten en immanentistisk og rasjonalistisk ideologi; en interpretasjon av Det nye testamente som vil være kongenial med tekstenes egen virkelighetsforståelse må derimot anerkjenne åpenbaringstanken. Det dreier seg om en nødvendig problematisering av sentrale forutsetninger i den modernistiske bibelforskning overhodet. Den historiske bibelvitenskapen som er basert på arven fra opplysningstiden, har uten tvil gitt uvurderlige bidrag blant annet gjennom å fremme den historiske bevissthet i forståelsen av de bibelske tekstene og ved å reise berettiget kritikk av manipulerende kirkelige tolkninger av Bibelen. Men basert på det kantianske skillet mellom «kunnskap» og «tro» har åpenbaringsperspektivet vært satt på sidelinjen. I den vitenskapelige sannhetssøken skulle en finne sannheten hvor den måtte være og ikke la seg styre av religiøse oppfatninger. Men dermed har den historisk-kritiske bibelforskning ofte

8 Jf. Nome (1950; 1970).

fremstått med en fiktiv objektivitet. Denne bestemte måten å forstå den historiske bibelforskning på, er imidlertid i seg selv tradisjonsbundet og bygd på bestemte forutsetninger. Filosofisk sett har bibelforskningen vært i den eiendommelige stilling at den gjennomgående har nektet å tillate teologisk/ kristen innflytelse på sin virksomhet, men har gitt rom for tradisjoner og ideologier som ofte er antitetisk til kristen tro. Resultatene man har kommet frem til, har så blitt forstått som sannhet som finnes hvor den måtte være, og teologene har vært tvunget til å arbeide med *disse* data i sine teologiske konstruksjoner (Bartholomew 2000:24–25).

Vi har tidligere kritisert den skarpe sontringen mellom historisk-deskriptiv eksegesi og den normative og aktualiserende teologi i rammen av tottrinnsmodellen for å være hermeneutisk urealistisk. I forlengelsen av disse refleksjonene er det grunn til å fremheve at modellen også fører til en teologisk sett avmagret – for ikke å si amputert – fortolkning av de bibelske tekstene. Dens «vinster för tron» (jf. Larsson) er i realiteten ganske begrensede. Det er ikke minst denne erkjennelsen som motiverer mange av forsøkene vi for tiden er vitne til på å bygge bro mellom eksegesi og teologi ved å gjenreise en interpretasjon av Det nye testamente som opererer ut fra et eksplisitt teologisk perspektiv. Vi ser i dag en oppblomstring av hermeneutiske konsepsjoner innrettet med sikte på å plassere tekstenes teologiske dimensjon i fortolkningens sentrum.⁹ Det er konsepsjoner som gjerne går under fellesbetegnelsen «teologisk hermeneutikk» eller «teologisk interpretasjon» av Det nye testamente (se bl.a. Paddison 2005; Fowl 1998). Denne trenden har en fortolkningspraksis som ofte beskrives med uttrykk som «interpreting the New Testament as Scripture», «reading Scripture» og «Scriptural criticism», vendinger som signaliserer at det dreier seg om en kritisk diskurs som bevisst har inkorporert kirkens forståelse av Det nye testamente som autoritativ og transformerende skrift (se f.eks. Schneiders 1999; Patte 1999; Davis & Hays 2003; Adam et al. 2006). Flere forskere innen denne strømmingen henter også frem igjen åpenbaringskategorien uten blygsel (jf. Schneiders 1999; Davis & Hays 2003:1–5; Paddison 2005:20–25). Det er liten tvil om at dette tangerer Sverre Aalens posisjon. Men mens Aalen er mest opptatt av å vektlegge åpenbaringen som en objektiv realitet i historien, legges vekten her på *teksten* som åpenbaringsvitnesbyrd og åpenbaringsmidler.¹⁰

Et annet berøringspunkt mellom Aalens trosbundne eksegesi og disse nyere utkastene til en teologisk interpretasjon er at begge søker å begrunne sin hermeneutikk ut fra at fortolkningen er en medbestemmende, produktiv faktor i fortolkningsprosessen. Aalen utnytter imidlertid dette poenget temmelig ensidig til å avvise de moderne forutsetningene som gjør seg gjeldende i en dominerende trend i bibelforskningen på hans tid. Blant den nye generasjonen

9 Blant de etter hvert mange bidrag viser vi særlig til følgende: Adam et al. (2006); Davis & Hays (2003); Fowl (1998); Green (2004); Green & Turner (2000); Lincoln (2007); Paddison (2005); Patte (1999); Schneiders (1999); Watson (1994; 1996; 1997). Videre kommentarserien *Two Horizons Commentary* (per i dag har fire bind kommet ut, foruten programbindet) og de åtte antologiene som siden 2000 har utkommet i *Scripture & Hermeneutics Series*, produkter av det omfattende fagkollokviet *Scripture & Hermeneutics Seminar*. Se dessuten de forskere Bockmuehl viser til i Bockmuehl (2006:56, særlig note 38). For en kort presentasjon av noen av de konkrete konsepsjonene, se Holmås (2006:167–171).

10 Tittelen på Schneiders bok er illustrerende: «The Revelatory Text», «den åpenbarende tekst» (Schneiders 1999).

av «bibelteologer» fungerer derimot positivismekritikken i stor utstrekning som et hovedutgangspunkt for å hevde det teologiske perspektivets rettmessige plass i en pluralistisk akademisk virkelighet. Den postmoderne kritikken av tradisjonell akademisk bibelforskning har med stor radikalitet avkledd objektivitetspretensjonene som denne forskningen har legitimert seg ved. Med en ny vektlegging av leserrollen har skillet mellom eksegese og fortolkning blitt bygd ned og åpnet opp for en mengde «interesserte» eller «ideologiske» lesninger med grunnlag i leserens kontekst. Ettersom en nå erkjenner at sosial plassering og historisk kontekst er vesentlige og integrerte egenskaper ved enhver intellektuell beskjeftigelse, er det ingen grunn til å diskvalifisere lesninger som skjer fra en bevisst kirkelig eller kristen teologisk plassering. Tvert imot innser mange at den akademiske bibelforskningen ikke kan fortsette å operere relativt isolert fra det tolkningsfellesskap som er Det nye testamente fremste brukere, nemlig kirken og de troende. Det er premisser som disse som danner vilkår for en kritisk fortolkning av Det nye testamente som Skrift i dag.

De nye modellene for en teologisk interpretasjon av NT skiller seg på en rekke måter fra Sverre Aalens program først og fremst fordi de er utviklet under innflytelse fra epistemologiske betingelser som kjennetegner postmoderniteten. Vi vil i det følgende peke på noen vanlige karakteristika ved slike modeller:¹¹

- 1 Mens den tradisjonelle historisk-kritiske bibelforskning behandler teksten som en kilde til historien, har «den litterære vending» skapt varig grobunn for innfallsvinkler til teksten som betrakter den i første rekke som litterært vitnesbyrd, som kommunikasjon. Aktuelle modeller for en teologisk interpretasjon av Det nye testamente kjennetegnes av et engasjement i tekstens saksidie basert på en oppfatning av teksten som litterær-teologisk kommunikasjon. Brennpunktet i tilnærmingen er å gå inn i en hermeneutisk samtale med den verden av mening som teksten fremlegger, en samtale som rent historiske undersøkelser med sin ensidige interesse for verden bak teksten bare i begrenset grad har kunnet legge til rette for. I det kritisk-analytiske arbeidet tar man i bruk det konvensjonelle repertoaret av vitenskapelige metoder, men først og fremst med henblikk på en hermeneutisk bevisst undersøkelse av den teologiske dimensjon ved de tekstene man undersøker.
- 2 Kirken har en snart totusenårig tradisjon med å tolke de bibelske tekstene. Mens den modernistiske bibelforskningen i høy grad både stigmatiserte og ignorerte den kirkelige tolkningstradisjonen, vil en teologisk hermeneutikk se på kirken og dens læretradisjon som en vesentlig bidragsyter til den faglige samtale. Den vil hevde at Bibelens tolkningshistorie i kirken i seg selv er en fundamental side ved disse tekstenes historisitet.¹² En teologisk interpretasjon vil derfor delta i en kritisk samtale med både moderne og fortidige fortolkere – forkynnere og teologer så vel som sekulære akademikere.
- 3 De aktuelle modellene for en teologisk interpretasjon gir gjennomgående tilslutning til den postmoderne kritikk av tradisjonell bibelforskning og er også ellers informert av en

¹¹ Typologien er sterkt inspirert av Adam et al. (2005:9–11).

¹² Som Markus Bockmuehl nylig har fremhevet med styrke, inkluderer Det nye testaments plass i historien ikke bare den opprinnelige historiske kontekst, men også en historie av levde responser på de historiske og evige realitetene som teksten bevitner (Bockmuehl 2006:64f).

postmoderne rasjonalitet. Vi må nøye oss med å nevne i stikkords form noen sider ved denne rasjonaliteten som er særlig retningsgivende. En anerkjenner *meningsmangfoldet i de bibelske tekstene*, særlig relatert til deres potensial til å generere nye gyldige interpretasjoner i nye kontekster. En *reserverer seg mot* en forståelse av Skriften som noe som projiserer en lukket, *allerede fullført meningstotalitet*. En søker å bevege seg *bortenfor selvsagte fundamentet for troen* og er seg *bevisst de kontekstuelle begrensninger ved all kunnskap*. Denne vektleggingen innebærer ikke en relativisering av den sannhet som er bevitnet i Skriften, men rommer erkjennelsen at sannheten alltid vil transcendere våre spesifikke konstruksjoner av den. Vektleggingen av forståelsens analytisk-kognitive dimensjon trer tilbake for et sterkere fokus på *imanasjon* og *innlevelse*. Videre er man *opptatt av fortolkningens sosiale effekter og etiske implikasjoner*. Dersom mening er noe lesere konstruerer ved at de har med seg sine spørsmål og fordommer til tekstene, må en være eksplisitt på de interessene en gjør gjeldende og ta avstand fra lesninger som er etisk sett problematiske. En legger mindre vekt på fortidig mening som tekstene ansees å romme enn på *nåtidig mening som de stadig fremkaller* i trosfellesskapet, i kirken.

- 4 Erkjennelsen av det kontekstuelle ved fortolkningen gir seg også utslag i protesten mot å skille interpretasjoner av Det nye testamente fra livs- og handlingsdimensjonen. Den teologiske analysen av Skriften må være sensitiv for tekstenes eksistensielle og transformerende potensial og virkning. Den må ikke bli et rent teoretisk prosjekt, men må settes i forbindelse med den bibeltolkningen som legemliggjøres av mennesker som søker å innrette sine liv etter de måter å leve på som tekstene forespeiler.

4.3 Teologiske interpretasjoner og NT-tekstens historiske forankring

Det burde fremgå av denne beskrivelsen at det dreier seg om et kritisk studium av Skriften hvis primære siktemål er et annet enn å nå frem til «en så nøyaktig historisk forståelse som mulig av de tekstene som undersøkes» (jf. Larsson). Den «nye bibelteologi» stiller teksten qua religiøst definert «språkhandling» i brennpunktet. Teksten som litterær-teologisk kommunikasjon – og ikke tekstens egenskap som kilde til historisk informasjon – står i sentrum. Det betyr likevel ikke ipso facto at en ignorerer tekstenes historiske forankring. Blant representantene for den nye «bibelteologi» finnes det rett nok forskere som kan anklages for metodisk flukt fra historien. Ut fra en teoretisk posisjon der mening betraktes i hovedsak som en funksjon av lesere og lesereffekter, velger noen å se mer eller mindre bort fra tradisjonelle historiske spørsmål og i stedet konsentrere seg om å klarlegge de hermeneutiske og kontekstuelle faktorer som er operative i ulike trosinterpretasjoner (f.eks. Patte 1999). Andre innskrenker i praksis bibeltolkningens historiske oppgave til det å undersøke tekstenes *virkningshistorie* i kirkens liv (se f.eks. Paddison 2005). Flertallet av dagens talsmenn for en teologisk interpretasjon vil likevel ikke unndra seg å arbeide med tradisjonelle historiske problemstillinger. Man innser at kjennskap til tekstenes opprinnelse og bakgrunn i antikkens kultur og sosiale kontekst i mange tilfeller er en vesentlig forutsetning for å forstå dem på en adekvat måte. Erkjennelsen av at fortolkningen av NT som fortidig litteratur uomgjengelig rommer en subjektiv faktor, undergraver ikke dette. Det er å operere med et falskt alternativ å hevde at vi står overfor valget mellom positivismens objektivisering av fortiden og en radikal

subjektivisme som annekterer fortiden narsissistisk til å fremme nåtidige anliggender. En ansvarlig tilnærming tilsier at vi må ta tekstens historiske og kulturelle plassering like alvorlig som vår egen. Men vi må inkorporere den historiske analysen i en hermeneutisk modell som behandler relasjonen mellom tekstens da og fortolkerens nå som en dialektisk bevegelse.

Det er grunn til å understreke at en kritisk fortolkning av Det nye testamente som vektlegger tekstens teologiske dimensjon, må være en historisk informert lesning. Tekster *har* en realitet uavhengig av leseren, og til NT-tekstenes horisont hører forankringen i kulturelle og sosiale forhold som er særegne for deres egen tid. Den karakter nytestamentlige utsagn har av å være antikk diskurs, kan ikke neglisjeres uten at vi risikerer å mistolke dem. I samme grad som det er tilgjengelig for oss i dag, må vi derfor trekke veksler på relevant historisk kunnskap i arbeidet med å fortolke tekstene. Samtidig kommer vi ikke bort fra at også dette er arbeidsoperasjoner som vil være influert av våre moderne spørsmål, perspektiver og verdidommer. Men om ikke vår lesning av de bibelske tekstene skal forfalle til rene selvprojiseringer, må vi prøve å forstå hvordan deres antikke referanseramme innvirker på meningen i dem. Å ta bibeltekstenes historiske forankring på alvor er en viktig forutsetning for at de skal kunne transcendere våre horisonter, utfordre oss og si oss noe nytt. Det ligger også et etisk aspekt i dette: Dersom man skal være ansvarlige fortolkere, må man respektere tekstens fremmedhet som «det andre.» Bibelen er en kompleks samling av skrifter fra forskjellig tid og med ulike forfattere, en skriftsamling som rommer indre spenninger litterært og teologisk. De bibelske skriftene har sitt opphav i en tid og kultur som på mange måter er svært forskjellig fra vår egen. *Vi har et etisk ansvar for å respektere «annetheten» ved fortidige tekster.*

Teologiske interpretasjoner vil imidlertid ofte betrakte forsøk på å rekonstruere «den historiske Jesus» på måter som går på tvers av evangelienes selvvitnesbyrd, med skepsis. Slike rekonstruksjonsforsøk kan nok fremstå som intellektuelt stimulerende og ha betydelig akademisk kredibilitet, men bygger i realiteten på historiefilosofiske premisser som det er grunn til å sette spørsmålstegn ved (jf. vår diskusjon i det foregående). Vi er neppe i en epistemologisk posisjon der sikre kriterier for verifikasjon eller falsifikasjon av hendelsene som tekstene omtaler lar seg etablere. Det historisk-kritiske prosjekt har vært preget av en overdreven optimisme når det gjelder muligheten for å skjelve det dokumentariske fra det ideologiske, den historiske kjerne fra den senere tolkning. Som vi tidligere har vært inne på: Som narrativ re-presentasjon av historien vil historieskrivere alltid gjøre et utvalg blant mange hendelser som potensielt kunne skrives ned, og sette dem inn i en bestemt teleologi som utgjør en spesifikk tolkning av historien. Historiske beretninger kan i lys av dette ikke skrelles lag for lag, som om fortolkningens skall skulle kunne skilles fra den historiske kjerne. Hvert lag har både en fortolkningsmessig og dokumentarisk effekt. Historieskrivningens paradoks er at verifikasjon og fortelling kommer i fokus i hver eneste setning. Det betyr at historieskrivning må oppleves og bedømmes i sin helhet, og ikke kan bli bekreftet eller avkreftet hendelse for hendelse (Green 2004:190, under henvisning til historiefilosofen Albert Cook). Fra et mer spesifikt teologisk perspektiv må en også anse Markus Bockmuehls *memento* som betimelig når han sier at:

Det nye testamentes historisk situerte dokumenter gir faktisk *selv* absolutt ingen ansporing til forestillingen om at en jakt på historien «bak» tekstene lover tilgang til deres «virkelige» mening og betydning. Forfatterne henspiller riktig nok bevisst på hendelser utenfor sin fortelling og plasserer evangeliet noen ganger i eksplisitt relasjon til videre økonomiske og politiske utviklingstrekk som

det er nyttig å undersøke. Men fortellingen de beretter er uavvendelig teologisk. Deres interesserte tolkning av hendelsene er aldri et valgfritt tillegg, en slags religiøs topping drysset på den fenomenologiske dessertisen som like gjerne kunne inntas uten den. Uansett hva man måtte konkludere historisk, forblir det et faktum at Det nye testamente verken *regner med* eller *aksepterer* noen pålitelig tilgang til Jesu Kristi identitet unntatt gjennom det apostoliske vitnesbyrd og livet i de apostoliske menighetene. (Bockmuehl 2006:46–47)

Dette har en korrespondanse i Aalens påstand at bibelforskningen må søke frelseshendelsen slik den er tilbudt og fremstilt *i* – og ikke *bak* – det apostoliske ord.

Samtidig er studiet av Det nye testamente som fortidige tekster med på å forme vår identitet i relasjon til fortiden. Mening oppstår i en gjensidig relasjon, et vekselspill mellom teksten som historisk situert og fortolkeren som historisk situert. Vår plassering i både den historiske prosessen og samtidskonteksten innvirker med nødvendighet på hvordan meningen blir konstruert.

4.4 Trospektivet, den kritiske rasjonalitet og dialogen

De initiativene som for tiden tas for å tolke Det nye testamente ut fra den kristne teologis ståsted, har utløst til dels skarpe reaksjoner fra forskere som hevder at en slik tilnærming er uforenlig med fundamentale idealer for vitenskapelig virksomhet. For eksempel har Philip R. Davies hevdet at en bibelforskning som har det offentlige, sekulære akademia som institusjonell ramme, ikke kan behandle tekstene fra et normativt bekjennelsesstandpunkt, men må anlegge et deskriptivt perspektiv og operere ut fra en allmenn, humanistisk basis (Davies 1995). Dette synspunktet har han fremmet i en nokså heftig meningsutveksling med Francis Watson, som på sin side har tatt til orde for at den universitetsbaserte bibelforskningen ikke behøver å akseptere det han kaller «den sekulære frelsesmyte», men kan ta utgangspunkt i en teologisk definert hermeneutisk modell hvor teksten er plassert i kirken, og kirken er plassert i verden (Watson 1994, 1996). Heikki Räisänen's kontroversielle og mye debatterte program i boken *Beyond New Testament Theology* (2000) er at syntetiske fremstillinger av NTs religiøse innhold må frikobles fra teologiske kategorier og dogmatiske hensyn (som han finner overalt i arbeider innenfor sjangeren «nytestamentlig teologi») og i stedet ta form av en religionshistorisk undersøkelse basert på (mer) nøytrale premisser.

Det er ikke vanskelig å se berøringspunkter mellom denne aktuelle debatten og de forskjellige vektleggingene hos Aalen og Larsson når det gjelder trosforutsetningenes plass i NT-faget. Francis Watson går langt i retning av å absoluttere en teologisk hermeneutikk ved å betrakte den som den eneste legitime *sett fra teologiens eget synspunkt*. Når Aalen hevder at bare kirken i sannhet kan drive vitenskapelig eksegese, gjør han seg til talsmann for en tydelig beslektet posisjon. På den andre side synes Larssons forståelse av NT-faget som et nøytralt-deskriptivt foretagende å hvile på en vitenskapsoppfatning som på noen sentrale punkter (men ikke alle) svarer til den vi finner hos forskere som Davies og Räisänen.

Spørsmålet om berettigelsen av et normativt engasjement i vitenskapelige undersøkelser aktualiserer omfattende vitenskapsfilosofiske problemstillinger. I det følgende kan det derfor bare bli snakk om å komme med noen forholdsvis enkle overveielser med særlig henblikk på forholdet mellom en rasjonell argumentasjon basert på normative premisser og den kritiske dialog i akademia og i offentligheten.

Vi begynner med en prinsipiell påstand: I en post-positivistisk situasjon kan ikke et objektivitets- eller nøytralitetskrav inngå i selve definisjonen av vitenskapelighet. En aktuell gjennomtenkning av vilkårene for kritisk rasjonalitet må ta høyde for at vitenskapelig arbeid uvegerlig vil være implisert i normative vurderinger, og at den akademiske virkelighet nødvendigvis vil fremstå som pluralistisk. Akademia må i lys av dette betraktes som en *arena for kritisk, rasjonell refleksjon på tvers av perspektivgrenser*. Innenfor den vitenskapelige diskurs kan en ikke privilegere ett perspektiv fremfor andre, men gi rom for forskning bedrevet fra ulike ståsteder og perspektiver. Vitenskap må forstås som en sosial praksis som kjennetegnes av at argumenter, som nødvendigvis er tradisjonsbundne, prøves ut i samtale med andre forskere som har andre perspektiver. Hva som må kreves for at forskningen skal kunne kalles vitenskapelig, er at en er eksplisitt om tolkningsprosedyrene, bruker anerkjente metoder og er åpen om de forutsetninger og argumenter konklusjonene bygger på, slik at de kan underlegges analyse og vurdering i rammen av den kritiske diskurs. En kritisk rasjonalitet innbefatter viljen til å gå i dialog med forskere som ikke deler ens eget perspektiv, og legge åpent frem både argumentene og det normative engasjementet de baserer seg på for både å korrigere og selv være villig til å bli korrigert.

Som mange har påpekt: Når Davies og Räisänen ikke kan tillate noen plass for teologiske premisser i et studium av Bibelen i rammen av det offentlige akademiet, men insisterer på at tilnærmingen må være strengt «non-confessional», innebærer det en høyst problematisk privilegering av deres eget sekulære perspektiv.¹³ Slike opprop for å bedrive bibelforskning fra et nøytralt-deskriptivt ståsted rommer gjerne en dårlig skjult sekularisme som ikke er mindre dogmatisk enn den teologiske forskning en kritiserer. R. Barry Matlock hevder to fristelser stadig gjør seg gjeldende i våre dagers bibelhermeneutikk: Den ene er å sette opp regler for rasjonell diskurs på en måte som gjør at en vinner ved at motstanderen nekter å stille opp. Den andre er å hevde at den riktige fungerende tolkningsrasjonaliteten innskrenker seg til ens egen tradisjon eller perspektiv (Matlock 2005:387). Davies og Räisänen eksemplifiserer det første. Aalens påstand at bare kirken *i sannhet* kan drive eksegesi, er et godt eksempel på det andre. Aalen kritiserer den vitenskapelige bibelforskning for å gå ut over sitt kompetanseområde gjennom absolutthetskravet den fremmer, men jeg oppfatter det slik at han selv egentlig vil gjøre kirkens absolutthetskrav gjeldende på vitenskapens område.¹⁴

Det er all grunn til å understreke og gjenta Larssons memento fra debatten om teologiens enhet at teologien – herunder også bibelvitenskapen – må være dialogåpen og «kommunikationsberedd» overfor annen forskning. Det kan ligge en betydelig fare i at teologiske interpretasjoner unndrar seg analyse eller kritikk ved å behandle sine trosposisjoner som et bestemt selvrefererende språkspill eller paradigme. Derimot vil vi stille oss tvilende til at en posisjon preget av (angivelig) vitenskapelig nøytralitet nødvendigvis er best egnet til å fremme denne dialogen. Enda mindre gjelder det den dialogen bibelforskningen skulle være beredt til å føre med samfunnet og med kirken.¹⁵

13 Se bl.a. Punt (2005:152–157).

5. Avslutning

Vi har i denne artikkelen drøftet teoretiske problemstillinger i krysningspunktet mellom NT-fagets historievitenskapelige og teologiske karakter i lys av MF-tradisjonen og av aktuell hermeneutisk debatt. Fremstillingen er skrevet ut fra en overbevisning om at det å drive bibelforskning i det som gjerne kalles det postmoderne eller senmoderne, tvinger oss til å tenke gjennom betingelsene for dette arbeidet på nytt, og at den postmoderne vending – tross utfordringer og avsporingmuligheter – skaper vilkår for at bibelfagene kan bidra mer produktivt overfor teologien og kirken. Frøvigs bok *Troen og den historisk forskning* viser hvordan en ekseget fra en forgangen tid tok de teoretiske grunnspørsmålene knyttet til vår disiplin på alvor. Det hermeneutisk-filosofiske omslaget vi i dag står oppe i som bibelforskere som opererer i en teologisk kontekst, utfordrer oss til å gjøre det desto mer.

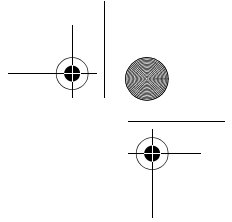
Holmås, Geir Otto (f. 1971)
 Førsteamanuensis i Det nye testamente
 Det teologiske Menighetsfakultet
 Geir.O.Holmas@mf.no

-
- 14 En som har arbeidet filosofisk med spørsmålet om spilleregler for kritisk rasjonalitet med særlig henblikk på et religiøst, normativt engasjement i det vitenskapelige arbeidet, er etikeren Jeffrey Stout. Med bakgrunn i en kontekstualistisk epistemologi understreker Stout at et normativt engasjement er noe vi alle bringer med oss i våre valg som forskere og pedagoger. Med spesifikk referanse til studiet av «Religious Ethics» hevder han at også religiøse interesser kan spille en formativ rolle i forskningen. Slike interesser er ikke problematiske i og for seg, selv om fagfeltet som sådan må betraktes som en «sekularisert sosial praksis», siden et religiøst engasjement ikke er blant forutsetningene som er felles for alle som opererer der. Det som imidlertid er helt avgjørende, ifølge Stout, er at man utsetter seg for den kritiske samtale hvor man gir og tar med forskere som har et annerledes syn. Det normative utgangspunktet må i seg selv legges åpent frem og slik potensielt kunne bli utfordret. Det at en kan påvise at en forskers normative engasjement påvirker hans eller hennes forskning, er imidlertid ikke i seg selv nok til å kritisere den for å være tendensiøs. Stout hevder at både engasjementet og dets påvirkning på spørsmål og resultater vanligvis bør antas å være uhildet før det er demonstrert at man tar feil. På den andre side kan et normativt engasjement selvsagt influere forskningen på en utilbørlig måte. Stout nevner to typer irrasjonell atferd som kan kompromittere forskningen og undergrave berettigelsen av forskerens normative engasjement eller påvirkningen av dette engasjementet på forskningen, nemlig *ønsketenkning* og *rasjonalisering* (Stout 1998, gjengitt etter Matlock (2005:381–387)).
- 15 Jf. Samuel Byrskogs utspill i debatt med Räisänen: «[E]n skulle ikke overdrive den akademiske og vitenskapelige kommunikasjonsmåtes forrang som medium for dialog. [...] Så sant denne selvforståelse er gjort eksplisitt, har en presentasjon av Det nye testamente og den tidlige kristendoms overbevisninger og utvikling ut fra en bevisst teologisk selvforståelse faktisk like stort potensial for dialog med de som har andre selvforståelser, som presentasjoner med implisitt – men i noen grad illusoriske – påstander om vitenskapelig objektivitet. Om dialog er forskerens ambisjon, og ikke akkumulering av verifiserbare historiske data alene, kan ikke ett perspektiv foretrekkes fremfor et annet.» (Byrskog 2005:202).

Anvendt litteratur

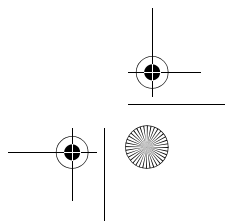
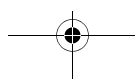
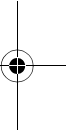
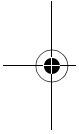
- Adam, A. K. M., S. E. Fowl, K. J. Vanhoozer og F. Watson 2006: *Reading Scripture with the Church: Toward a hermeneutic for theological interpretation*. Carlisle: Paternoster Press.
- Baasland, E. 1981: *Teologi og metodologi. En analyse av Rudolf Bultmanns tidligste arbeider*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Oslo.
- Barr, J. 1996: Allegory and historicism. *Journal for the Study of the Old Testament*, 69, 105–120.
- Bartholomew, C. 2000: Uncharted waters: Philosophy, theology and the crisis in biblical interpretation. I: C. Bartholomew, C. Greene og K. Möller (red.), *Renewing biblical interpretation* (s. 1–39). Scripture & Hermeneutics Series 1. Carlisle: Paternoster Press.
- Bockmuehl, M. 2006: *Seeing the word: Refocusing New Testament studies*. Studies in Theological Interpretation. Grand Rapids, Mich.: Baker.
- Byrskog, S. 2005: Räsänen through Theissen: A program and a theory. I: T. Penner og C. Vander Stichele (red.), *Moving beyond New Testament theology: Essays in conversation with Heikki Räsänen* (s. 197–220). Publications of the Finnish Exegetical Society 88. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Davies, P. R. 1995: *Whose Bible is it anyway?* Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Davis, E. F. og H. B. Richard (red.) 2003: *The art of reading scripture*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Dobbs-Allsopp, F. W. 1999: Rethinking historical criticism. *Biblical Interpretation*, 7, 235–271.
- Fowl, S. E. 1998: *Engaging Scripture: A model for theological interpretation*. Challenges in Contemporary Theology. Malden, Mass.: Blackwell.
- Frøvig, D. A. 1908: *Troen og den historiske forskning. Til belysning af spørgsmaalet kristelig aabenbaringstro og historisk kritik*. Kristiania: Grøndahl & søn.
- Gadamer, H.-G. 1960: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.
- Green, J. B. 2004: Practicing the gospel in a post-critical world: The promise of theological exegesis. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 47, 387–397.
- Green, J. B. og M. Turner (red.) 2000: *Between two horizons: Spanning New Testament studies and systematic theology*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Görtz, H.-J. 1995: *Umgang mit Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie*. Hamburg: Rowohlt.
- Görtz, H.-J. 2001: *Unsichere Geschichte. Zur Theorie der historischen Referentialität*, Ditzingen: Reclam.
- Haanes, V. L. 1990: Tro og teologi. Spenningen mellom tro og vitenskap i norsk teologi, spesielt med henblikk på professor Olaf Moe. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 61, 119–130.
- Holmås, G. O. 2006: En teologisk hermeneutikk i studiefaget Det nye testamente i profesjonsutdannelsen? Et innspill til faglig-didaktisk nytenkning. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 77, 162–181.
- Larsson, E. 1982: Fortolkning og skriftsyn – Det nye testamente. I: T. Austad (red.), *Bibelen og teologien: Bidrag til skriftsynet ved lærerne på Menighetsfakultetet* (s. 110–140). Oslo: Luther.

- Larsson, E. 1992: Korta kommentarer til debatten om teologins enhet. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 63, 297–304.
- Lash, N. 1979: Interpretation and imagination. I: M. Goulder (red.), *Incarnation and myth: The debate continued* (s. 19–26). London: Student Christian Movement.
- Lincoln, A. (red.) 2007: *Christology and Scripture: Interdisciplinary perspectives*. Edinburgh: T&T Clark.
- Matlock, R. B. 2005: Beyond the great divide? History, theology, and the secular academy. I: T. Penner og C. Vander Stichele (red.), *Moving beyond New Testament theology: Essays in conversation with Heikki Räisänen* (s. 369–399). Publications of the Finnish Exegetical Society 88. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Moe, O. 1930: Tro og teologi. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 1, 8–25.
- Nome, J. 1950. *Det moderne livsproblem hos Troeltsch og vår tid*. Oslo: Gyldendal.
- Nome, J. 1970. *Kritisk forskerholdning i etikk og religionsfilosofi*. Oslo/Bergen/Tromsø: Universitetsforlaget.
- Osnes, T. 1955: Realistisk bibeltolkning – en plasing og vurdering. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 26, 62–82.
- Paddison, A. 2005: *Theological hermeneutics and 1 Thessalonians*. Society for New Testament Studies Monograph Series 133. Cambridge: Cambridge University Press.
- Patte, D. 1999: *The challenge of discipleship: A critical study of the Sermon of the mount as Scripture*. Harrisburg, PA.: Trinity Press.
- Patterson, L. 1987: *Negotiating the past: The historical understanding of medieval literature*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Punt, J. 2005: Decolonising and recolonising New Testament theology. I: T. Penner og C. Vander Stichele (red.), *Moving beyond New Testament theology: Essays in conversation with Heikki Räisänen* (s. 133–160). Publications of the Finnish Exegetical Society 88. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Räisänen, H. 2000: *Beyond New Testament theology: A story and a programme* (2. utg.). London: SCM Press.
- Schneiders, S. M. 1999: *The revelatory text: Interpreting the New Testament as sacred Scripture* (2. utg.). Collegeville, Minn.: Liturgical Press.
- Stout, J. 1998: Commitments and traditions in the study of religious ethics. *Journal of Religious Ethics*, 25, 23–56.
- Synnes, M. 1983: Daniel Andreas Frøvig. På sporet av Jesu messianske selvbevissthet. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 54, 161–172.
- Ukpong, J. S., M.W. Dube, G. O. West, A. Masoga, N. K. Gottwald, J. Punt, T. S. Maluleke, V. L. Wimbush (red.) 2000: *Reading the Bible in the global village*. Atlanta, GA.: Society of Biblical Literature.
- Watson, F. 1994: *Text, church, and world: Biblical interpretation in theological perspective*. Edinburgh: T&T Clark.
- Watson, F. 1996: Bible, theology and the university: A response to Philip Davies. *Journal for the Study of the Old Testament*, 71, 3–16.
- Watson, F. 1997: *Text and truth: Redefining biblical theology*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.



White, H. 1978: *Tropics of discourse: Essays in cultural criticism*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Aalen, S. 1973: Christusoffenbarung und wissenschaftliche Forschung. I: *Guds Sønn og Guds rike. Nytestamentlige studier* (s. 199–221). Oslo: Universitetsforlaget. (Først trykket i P. Hartig (red.) 1968: *Offenbarung, Schrift, Kirche*. Wuppertal: Brockhaus.)



LARS ØSTNOR

Menneskeverd og livsrett

Bioetikk ved Menighetsfakultetet

«I det hele taget har lærerne ved Menighetsfakultetet engageret sig sterkt i den norske bioetiske debat.» (van Kooten Niekerk 1994:21). Slik omtaler en ekstern observatør MF-lærernes deltakelse i drøftingen av bioetiske emner her til lands.

Dette bidraget handler om bioetikken ved fakultetet. Med begrepet *bioetikk* sikter jeg til etiske spørsmål som er knyttet til menneskets 'bios', m.a.o. forholdet vårt til liv, helse/sykdom og død. Jeg begrenser meg altså til «human» bioetikk, dvs. at liv hos dyr, planter og øvrig levende natur holdes utenfor. Innen bioetikken, enten den er filosofisk eller teologisk, drøftes tradisjonelt en rekke enkeltproblemer: fra kunstig befruktning, forskning på embryoer, fosterdiagnostikk og abort, via helse, organtransplantasjon m.m., til selvmord, eutanasi, obduksjon osv. I tillegg kommer en mer grunnleggende refleksjon angående synet på livet og dets verdi og på sykdom, lidelse og død.

Framstillingen min har følgende hovedproblemstilling: Hvilken oppfatning har etikere ved fakultetet hatt av *menneskeverdet* og menneskets *livsrett*, og hvordan har denne forståelsen bidratt til å bestemme vurderingen deres av konkrete, bioetiske enkeltspørsmål? Denne problemstillingen kan presiseres i fire retninger: a) Hvilken begrunnelse gir man for tanken om menneskeverdet?; b) Hva innebærer menneskeverdet normativt for forholdet til det biologiske livet og til kroppen?; c) Hvem tilkommer menneskeverd og livsrett?; d) Hvordan anvendes menneskeverdets normative innhold ved bedømmelsen av bioetiske enkeltspørsmål?

I fortsettelsen gjør jeg bruk av skriftlig *materiale* fra professorer ved fakultetet som har hatt forsknings-, undervisnings- og formidlingsoppgaver i bl.a. etikk. Dessuten inkluderer jeg noen uttalelser fra Lærerrådet når disse omhandler bioetiske emner. Jeg har utelatt kollektive, offentlige utredninger og lignende som noen av lærerne har deltatt i.

1. Hvorfor menneskeverd?

Hvor finner MFs etikklærere grunnlaget for forestillingen om menneskeverdet? Gir de allmennmenneskelige begrunnelser eller spesifikt teologiske? I tilfelle det siste, er disse av ska-

pelsesteologisk, kristologisk eller pneumatologisk karakter? Eller er de eventuelt trinitariske? Og hva går grunnvingen mer presist ut på i innholdsmessig forstand?

Man trenger ikke lese mange bidrag fra MF-hold om bioetiske emner før det blir tydelig at det er en sterk, felles vektlegging på en *teologisk* og *teosentrisk* forankring av menneskeverdet: Det er Gud som gir mennesket dets verd.

Ivar Asheim hevder imidlertid at før man går til en bestemmelse av menneskeverdet, bør det avklares hva man mener med antropologiske begreper som *menneske*, *person* og *individ*. Han formulerer derfor problemet slik: «Hva er et 'menneske' når også et foster, et nyfødt barn, en senil dement, en pasient som ikke mer vil kunne komme tilbake til bevissthet, er 'mennesker'?» (Asheim 1991:32). Selv foreslår han at 'menneske' skal defineres som «[...] et individ av arten *homo sapiens*» og 'menneskeliv' og 'menneskelig liv' som liv unnfanget av individer av denne arten (Asheim 1991:33). Han tar således utgangspunkt i et biologisk språk. Videre hevder han at teologien vil kunne operere med en tilsvarende språkbruk: Den tolker menneskets tilblivelse ved sammensmeltingen av menneskers egg og sæd som en guddommelig skaperakt.

Dette *skapelsesteologiske perspektivet* videreføres så av Asheim med henblikk på tanken om menneskeverdet: Best vern om mennesket og dets liv finnes i menneskeverdet når det forankres i gudsrelasjonen med dens perspektiv på *hele* mennesket som et ånds-legemlig vesen og på dets plass i skaperverket: «[...] i ansvarlighet overfor Gud, i gjensidig fellesskap (som kvinne, mann, og barn) og med forvalteransvar overfor den natur det er en del av.» (Asheim 1991:59).

Bak den sistnevnte uttrykksmåten finner vi rimeligvis forestillingen om at mennesket er skapt i *Guds bilde*, en begrepsbruk som Asheim eksplisitt uttrykker andre steder (Asheim 1984:50; 1990:161f). Overhodet er tanken fra 1 Mos 1 om at mennesket er skapt «i Guds bilde» det motivet som er mest gjennomgående hos MF-etikerne når de skal gi en teologisk begrunnelse for menneskeverdet. Vi finner det fra John Nome av og fram til dagens lærere i teologisk etikk på fakultetet. Nome refererer til gudsbildetanken i Det gamle testamente (1 Mos 1,26ff; 9,6, jf. Salme 8,6ff) i sin grunnvinging for menneskets særstilling blant det skapte – med råderett og herskerstilling over det øvrige skaperverket (Nome 1964:88). Tilsvarende bruker også Axel Smith (1980:59f) forestillingen om menneskets gudbilledlighet til å grunngi dets egenartede status blant alt som Gud har skapt. Torleiv Austad følger opp denne synsmåten ved å rette søkelyset mot Guds bilde-tankens som ledd i det kristne menneskesynet. Tanken utlegges slik at den uttrykker at mennesket er plassert i en tredobbel relasjon: «[...] mennesket står under Guds bestemmelse, sammen med sitt medmenneske og over den ikke-personlige skapning» (Austad 1978:155, jf. 1994:46f). Selv bruker jeg Guds bilde-forestillingen til å framheve menneskets spesielle plassering i tilværelsen og til å påpeke at krenkelser av dets liv etter bibelsk tankegang er ekstra alvorlig (Østnor 1984:99f, jf. 1994:74f). Gudbilledligheten er også hos Gunnar Heiene (1993:57f; 1997b:371f) en viktig del av hans begrunnelse for at menneskelivet er en fundamental, etisk verdi i kristen etikk. Jan-Olav Henriksen (1989:316ff) refererer til at Guds bilde-tankens på bakgrunn av tolkningshistorien kan oppfattes som uttrykk for at mennesket står i relasjon til Gud, medmennesket og naturen. Han fokuserer spesielt på hvordan kroppsligheten danner forutsetningene for at mennesket skal kunne oppfylle sine forpliktelser knyttet til disse relasjonene. I annen sammenheng gir han en omfattende framstilling av gudbilledligheten og definerer den som den

grunnleggende bestemmelsen både av det å være menneske og av dets gudgitte mål (Henriksen 2003:149ff). Også Svein Olaf Thorbjørnsen (2001b:145) understreker at Guds bildeforestillingen er av stor betydning i den teosentriske begrunnelsen for menneskets unike verdi.

Selv om den refererte, skapelsesteologiske grunnvingen av menneskeverdet er den dominerende, så finner vi samtidig at denne tankelinjen iblant kombineres med et *kristologisk* og *soteriologisk* perspektiv. Smith (1980:59f) henviser til Jesu korsdød og til Guds frelsesvilje som gjelder alle og fortsetter: «Denne Guds kjærlighet er grunnlaget for det kristne menneskeverd. Et menneskeliv som Gud har elsket så høyt, må heller ikke vi for gripe oss på.» Også ifølge Austad (1994:27–31) er menneskeverdet forankret teosentrisk både i Faderens og Sønnens gjerning, både i skapertroen og i kristologien. Endelig henviser også Thorbjørnsen til Guds verk som skaper og forløser som begrunnelse for menneskeverdet, og trekker slutningen at det således er tale om en «fremmed verdighet» som tilkjennes mennesket (Thorbjørnsen 2001b:145–147, jf. Thorbjørnsen & Engedal 1984:75f).

En selvstendig *pneumatologisk* forankring for menneskets verd gis altså ikke, bortsett fra at referansen til Guds frelsergjerning og frelsesvilje som basis for menneskeverdet naturligvis også må inkludere Åndens verk i dag. Det utvikles heller ikke noen eksplisitt *trinitarisk* begrunnelse.

Den teosentriske, teologiske grunnvingen av menneskeverdet brukes hos flere av etikerne til samtidig å markere en *avgrensning i forhold til visse, antroposentriske kriterier* for et slikt verd. Således hevder Smith (1980:58–60) at menneskets verdi ikke bygger på bestemte egenskaper eller iboende kvaliteter og heller ikke på den nytten som individet kan ha for andre og for samfunnet som helhet. Heiene (1993:56f, jf. 58f) stiller seg kritisk til ulike forsøk på å begrunne menneskets verd i «biologiske og/eller psykologiske karakteristika». Henriksen (2003:150) hevder tilsvarende at menneskeverdet kan fastholdes uavhengig av alle former for personlige kvaliteter. Thorbjørnsen (2001a:129ff, jf. Thorbjørnsen & Engedal 1984:76) påpeker hvordan ikke-religiøse begrunnelser for menneskeverdet er antroposentriske og nettopp knytter an til bestemte egenskaper hos mennesket. Han framhever fordelene ved kristentroens forankring av denne verdien utenfor mennesket selv, i Guds virke overfor mennesket og i hans relasjon til denne sin skapning.

Som en konsekvens av denne fronten mot å basere menneskeverdet på spesielle kvaliteter hos mennesket, finner vi at man generelt ikke henviser til rasjonell kapasitet, bevissthetsnivå, identitetsfølelse e.l. som ankerfeste for menneskets unike verdi. Sammen med en medforfatter gir Thorbjørnsen likevel rom for at menneskeverdet et stykke på vei også kan understøttes av menneskets «[...] særstilling i skaperverket i kraft av sin naturgitte utrustning» (Thorbjørnsen & Engedal 1984:75).

Men gir ikke MFs teologer flere *allmenne* grunner for gyldigheten av menneskeverdet som en sentral, normativ basis i bioetikken? Vi kan nevne de overveielserne Asheim gjør om muligheten for eventuelt å legge et empirisk, deskriptivt fundament for etikk generelt – med konsekvenser også for bioetikken. For eksempel drøfter han teorien om en «livets etikk», der selve det biologiske livet er forankringen, men han etterlyser hva en slik etikk innholdsmessig vil innebære (Asheim 1991:67ff, jf. 1994:166f). Annerledes positiv til en allmenn refleksjon stiller Asheim seg når det gjelder Jürgen Habermas' oppfatning av respekten for menneskets verdighet (Asheim 2005:75–77). Habermas hevder at denne gjelder individet med dets gene-

tiske konstitusjon som er unik og ukrenkelig. Asheim supplerer dette perspektivet med en sosial dimensjon: Menneskets unike, genetiske konstitusjon består av elementer fra de to foreldrene. Det genetisk-konstitutive inkluderer følgelig et fellesskapsaspekt i form av mor-far-barn-forholdet. Også denne trekantrelasjonen må vises respekt som en viktig del av individets identitet og verdighet. På dette punktet finner Asheim slektskap mellom Habermas' anliggende og kristen skapertro.

Hvordan forstår så fakultetets lærere i etikk sin egen begrunnelse for menneskeverdet etiske gyldighet *sett i forhold til andre livssyn og religioner*? Ut over det som allerede er antydnet, kan vi finne flere eksempler på at man relaterer egen oppfatning til humanismen og mener å se muligheten for en allianse til forsvar for kristne og humanistiske verdier. Til dem som vil revitalisere humanistisk kulturarv som motvekt til det ensidige innslaget av teknokratisk-naturvitenskapelig tenkning i helsesektoren, har imidlertid Asheim (1991:54ff) klare reserverasjoner. Holdningen til menneskers liv har i vår kultur vært preget av en *kristen*-humanistisk arv – med vekt på det første leddet. Men når noen i denne sammenhengen appellerer til antikkens menneskesyn, dissenterer Asheim. Menneskets verd var i antikken avhengig av alder, velskapthet, sunnhet, dydighet, sosial stilling osv., men Asheim ser seg selv stående i en lang, kristen tradisjon:

Først kristendommen brakte troen på hvert eneste menneskes umistelige verdi, og skapte med sin avvising av infanticid [spedbarnsdrap] og sin omsorg for syke, vanskapte og døende likefrem et kulturskifte, begrunnet i første omgang med barmhjertighetstanken, etter hvert også med henvisning til den bibelske forestilling at alle mennesker, ja endog et foster, er formet «i Guds bilde». (Asheim 1991:56)

Tanken om et fellesskap mellom humanisme og kristentro i bl.a. understrekningen av menneskeverdet gir jeg også selv uttrykk for med sikte på aktuelle brytninger i vårt samfunn om konkrete, bioetiske spørsmål:

På den ene side har vi en kristen og humanistisk tradisjon med et tyngdepunkt i dyden barmhjertighet, i plikten til å ivareta menneskeverdet og i de formålsetiske verdier helse og mellommenneskelig fellesskap. (Østnor 1998:105)

Samtidig distanserer jeg meg fra økosofiens forestilling om likeverd for alle artene i biosfæren og fra vitalismens dyrking av livet i sin alminnelighet uten noen spesifikk verdi for mennesket (Østnor 1984:99).

Heiene påpeker at det alltid vil ligge et trospostulat i betydningen et livssyn som basis for påstanden om alle menneskers like og uendelige verdi (Heiene 1996:39–49, 64–66; 1997a:365–367). Av både historiske og saklige grunner framholder han selv den kristen-humanistiske tradisjonen som den sterkeste støtten for menneskeverdtdanken. Også han vektlegger slektskapet mellom kristentroen og humanismen på dette punktet, samtidig som han peker på forskjellen i den mer presise begrunnelsen av dette «avgjørende kriterium».

2. Menneskeliv og livsrett

Hva medfører menneskeverdet normativt for forholdet til menneskelig liv og til menneskets kropp? Hvilke etiske plikter har vi overfor livet til skapninger som har en slik verdi og status? Og motsatt: Hvilke etiske rettigheter for sitt liv kan et menneske påberope seg med henvisning til sitt verd?

I tillegg til å grunnngi *menneskets* egenartede verdi ved hjelp av begrepet menneskeverd, er MFs etikere også opptatt av å begrunne mer spesifikt den verdien som er knyttet til menneskets *liv* i biologisk forstand. Som rimelig er, ligger grunngevingen av menneskelivets verdi nært opp til argumentasjonen for menneskeverdet og kan sies å være en følge av denne. Sin verdsetting av menneskets biologiske eksistens forankrer man teologisk i gudstroen og skapertanken ved å understreke at *livet er skapt av Gud*.

I sin forankring for det fysiske livets høye verdi foretar Nome (1964:78f) en interessant sammenlikning mellom en humanistisk og en kristen tolkning. Han finner at man i begge tilfelle taler om «livet som en gave», og at man gir utsagnet et normativt innhold. Men den mer presise tolkningen av satsen varierer i de to sammenhengene. Innen den humanistiske tradisjonen blir giveren bak gaven anonym eller oppfattet som et ubestemt livsprinsipp, og vekten blir derfor liggende på selve gaven. I en kristen tenkning ser man Gud som giver i kraft av hans gjerning som skaper og oppholder, og mennesket står her i en relasjon til både gaven og giveren.

Austad (1978:143ff) er opptatt av at kristen og humanistisk etikk (kalt: human etikk) tradisjonelt har kunnet stå sammen om respekten for menneskelivet og menneskeverdet. Fortsatt har de det femte budet felles. Men han konstaterer at forskjell i livssyn og normoppfatning både har ført til konflikter, f.eks. i abortspørsmålet, og har vist hvor betydningsfullt livssynet er i etikken. Austad finner at kristen og human etikk skiller lag når det gjelder forankringen for deres felles oppfatning av livet som en «grunnverdi»: Kristendommen begrunner den i Guds skapergjerning, mens human etikks tilhengere betrakter livet som et gode i seg selv uten noen religiøs eller livssynsmessig basis.

Det anlegges også et *tosidig perspektiv* som ledd i begrunnelsen for menneskelivets verdi: Gud er både skaper og oppholder av menneskers liv og virksom i verden som frelser. Overgrep mot menneskers liv er således en krenkelse både av Guds skaper- og frelservilje (Østnor 1984:98f).

Et innslag av en *allmenn*, filosofisk begrunnelse finner vi hos Smith når han refererer til Kants tale om at «[...] menneskelivet [må] aldri betraktes bare som et middel, men alltid også som et formål» (Smith 1980:58). Selv argumenterer jeg allmenntisk for menneskelivets egenartede verdi ved å henvise til menneskets plass og rolle som jordens ypperste skapning og som unikt i forhold til andre livsformer. Dessuten peker jeg på det femte budet forstått som uttrykk for en langt på vei fellesmenneskelig, etisk bevissthet (Østnor 1984:98).

Når menneskelig liv verdsettes så høyt som det gjør innen rammen av teologisk bioetikk ved MF, hvilke mer konkrete normative kriterier for holdninger og handlinger gis på dette grunnlaget?

En første normativ innholdsbestemmelse er at selve det biologiske livet fastslås som en *etisk hovedverdi*. Det er et overordnet, menneskelig gode, og hensynet til livet har prioritet framfor en rekke andre normer i etikken. Uten at man utarbeider noe etisk normhierarki, så

er denne betraktningen av livet som hovedverdi et gjennomgangstema hos MFs etikere. Vi finner tanken hos Asheim (1994:111f), Austad (1978:157ff), Østnor (1984:99f), Heiene (1997b:371f) og Thorbjørnsen (2001b:149). Ifølge Nome (1964:73–76) kommer menneskets «bios» ikke inn et eller annet sted i rekken av kulturverdier, men som en grunnforutsetning for all menneskelig eksistens og livsutfoldelse. Selv begrunner jeg allment at livet må betraktes som hovedverdi i teologisk etikk ved å peke på at det ligger til grunn for virkeliggjørelsen av og delaktigheten i andre goder (Østnor 1984:99f).

Den videre etiske kvalifiseringen av det biologiske, menneskelige livet foregår hos noen av fakultetets etikere ved at det tilskrives *hellighet*. Det skjer således hos Asheim (1984:50, jf. 1991:171), med referanse til Guds bilde-tanken, og hos Thorbjørnsen (2001b:149), med en henvisning til at Gud som har gitt og villet dette livet, selv er hellig. I begge tilfellene er uttrykksmåten så knapp at det ikke er lett å tolke hva man mer presist forstår med menneskelivets hellighet – bortsett fra at det åpenbart tenkes at det har sin grunn i menneskets gudsrelasjon. Muligens brukes begrepet «hellig» for å markere at livet er en verdi av et annet slag enn øvrige etiske verdier.

Verdien menneskeliv blir videre innholdsbestemt ved hjelp av begrepet *ukrenkelig* – stundom oppført som supplerende parallellbegrep til «hellig» (bl.a. hos Asheim 1984:50; 1991:171). I dette tilfellet dreier det seg tydeligvis om å uttrykke at menneskelig liv berettiger til *beskyttelse* i en grad som ikke gjelder for annet liv. Det kommer klarere fram hos andre etikere som også tilskriver menneskelivet ukrenkelighet. Nome poengterer at menneskelivet er ukrenkelig i den forstand at vi ikke har noen suveren disposisjonsrett over det, heller ikke over vårt eget liv. Han kontrasterer sin understrekning av menneskelivets ukrenkelighet ved å skissere hvordan man innen norrøn moral manglet både en etisk verdsetting av livet og et samfunnsmessig vern om det (Nome 1964:73–75). For Austad (1994:27–31, 47f) er menneskets biologiske liv ukrenkelig i betydningen at ingen har rett til å ta eget eller andres liv, bortsett fra i nødvergesituasjoner. Den siste reservasjonen skal rimeligvis forstås slik at han ikke vil absoluttere menneskelivets ukrenkelighet.

Sett fra menneskelige, moralske objekters side kan man følgelig tale om at disse har en *livsrett* eller en *rett til å leve*. En slik rettighet hevdes av Asheim (1990:160f), Austad (1994:29) og Thorbjørnsen (2001b:149, jf. Thorbjørnsen & Engedal 1984:76, 82). Det påpekes også at livsretten er en av de fundamentale menneskerettighetene, og det henvises til Verdenserklæringen om menneskerettighetene, artikkel 3: «Enhver har rett til liv, frihet og personlig sikkerhet.» (Østnor 1984:100).

Sett fra moralske subjekter eller aktørers side er den mest grunnleggende og avgjørende normen i denne sammenhengen naturligvis *det femte budet*: Du skal ikke slå i hjel! Som ledd i det normative fundamentet for en teologisk bioetikk gjenfinner vi budet hos flere av representantene for etikken på fakultetet. Nome (1964:73) plasserer budet helt først som norm for hele sin framstilling av menneskelivet som «bios». Asheim leser det etiske materialet i Bibelen slik at det å ta menneskeliv framstilles som «[...] en spesielt himmelropende synd» (Asheim 1984:50). Selv tolker jeg skriftmaterialet til budet slik at det må utlegges både holdningsetisk, pliktetisk og formåls-/konsekvensetisk (Østnor 1994:74f).

Den motsvarende, positive siden av vårt ansvar for medmenneskers liv og kropp bestemmer Henriksen (2003:54) som å yte «[...] livshjelp – hjelp til å fremme og ta vare på, verne om og gi verdighet til, det liv som Gud gir».

Betrakter vi vårt ansvar for eget og andres menneskeliv i et holdningsetisk perspektiv, dukker begreper som *ærefrykt* og *respekt* opp i materialet fra MFs etikkhistorie. Men det er en karakteristisk terminologisk forskjell mellom figurantene. Det er nemlig Nome som taler om ærefrykt og om «ærefrykt for livet» på bakgrunn av det programmatisk slagordet fra Albert Schweitzer (1964:73, 76, 79–81). Nome forstår «livet» i dette uttrykket som «noe mysteriøst-ubegrenset», som omfattende alt levende. Han kritiserer følgelig Schweitzer for at han ikke skiller klart nok mellom menneskeliv og alt annet liv, og for således ikke å ta menneskets særstilling i skaperverket på alvor. Nome innvender at det er ikke i seg selv, men som skapt av Gud at livet har krav på ærefrykt, og primært gjelder dette menneskets liv. Både sett fra enkeltmenneskets side og fra samfunnets er det nødvendig at det fysiske livet blir vist fundamental respekt som vanskelig kan uttrykkes uten et religiøst fortegn, nemlig som «ærefrykt». Nome avrunder med å aktualisere denne holdningen: «Og *derfor* må vi stadig ha ærefrykt for alt menneskelig liv: for turebassens og forbryterens liv, så vel som for krøplingens og den åndssvakes liv, – de er alle Guds skapninger.» (Nome 1964:81).

Senere etikere på fakultetet har i stedet valgt å tale om at «Respekten for menneskelivet er en grunnleggende norm for kristen etikk.» (Smith 1980:58), eller om «Respekt for livet (både menneskelivet og alt annet liv)» (Heiene 1997a:367), eller om «[...] *respekten for livet* som etisk hovedverdi» (Østnor 1984:100). Alle slike ytringer er relativt generelle, og det blir ikke avklart om man her sikter bare til holdninger eller også til moralsk atferd i form av ord og handlinger. Det framkommer heller ikke hvor radikalt eller absolutt man tenker seg at denne respekten skal anvendes.

I tillegg til disse normative utledningene av menneskeverdet med sikte på en etisk forsvarelig omgang med menneskelivet, finner vi i rammen av bioetikken på MF også en rekke øvrige normative kriterier. Flere av disse har det til felles med de foregående at de kan forstås som konsekvenser og konkretiseringer av menneskeverdet: *likeverd*, *personlig integritet*, *helse*, *livskvalitet* osv. Selv om disse normene har relevans med sikte på ivaretagelsen av menneskelig liv, må de av plasshensyn holdes utenfor i denne sammenhengen.

3. Menneskeverd og livsrett – for hvem?

Hvem tilkommer menneskeverdet og livsretten som er omtalt ovenfor? Gjelder disse etiske normene universelt i den mening at de omfatter alle mennesker, uavhengig av evner, helse, sosial status osv.? Og har de gyldighet i samme grad gjennom hele livsløpet, eller varierer deres innhold og relevans etter livsfase?

I materialet fra MF-hold finnes det både en positiv markering av standpunkter til disse spørsmålene og en negativ avgrensning overfor andre oppfatninger.

Asheim (1991:33f) poengterer at teologiens innfallsvinkel til menneskeverdet ut fra skaptanken *utelukker forestillingen om ulike faser i menneskets utvikling med varierende grad av verdi*. Kristentroens helhetsperspektiv på mennesket som skapning hindrer den reduksjonismen som man havner i når man verdsetter mennesket ut fra bestemte delaspekter ved det (Asheim 1991:58f). Asheim hevder:

Men det femte bud kan ikke bety noe annet enn at menneskeliv ikke *skal* tas. Noe unntak for former for menneskeliv under en viss kvalitet (potensielt, gryende, utviklet, udifferensiert menneskeliv, eller hva man nå vil kalle det), gir budet ikke rom for. Det er menneskelivet *som sådant* som bærer Guds bilde, helt fra det blir til i unnfangens øyeblikk, uavhengig av kvaliteter og utviklingsnivå, i kraft av den relasjon det som liv unnfanger av mennesker skapt i Guds bilde har til Skaperen [...]. I det befruktede egg ligger et eget tildriv til realisering av livsmuligheter, en egen livsbane er påbegynt, igangsatt av Skaperen. Menneskelivet bærer dermed sin gudgitte rett i seg selv; andre har ingen rett til å modifisere dets identitet eller bestemme om dette mennesket skal få leve. (Asheim 1990:161, jf. 1991:56)

Avsnittet fra Asheim sammenfatter på en instruktiv måte flere sentrale tankelinjer i MF-lærernes vurdering når det gjelder menneskets livsrett.

Med den begrunnelsen at et befruktet egg har rett til liv fra konsepsjonen av, er flere av etikkerne på fakultetet avvisende til tanken om forskning på befruktede egg/fostre som medfører destruksjon av menneskeliv. Dette gjelder selv om slik forskning kan ha gode formål (Austad 1983:347; Austad 1985:27–29; Østnor 1995:56, 63; Heiene 1996:59f; Thorbjørnsen 2001b:151f, 160).

I 1991 ytrer Lærerrådet (LR) seg samlet til noen av disse spørsmålene i en høringsuttalelse til Sosialdepartementet om utredningen «Mennesker og bioteknologi» (LR sak 49/91). Rådet krediterer utvalget bak utredningen for avvisningen av forskning på fostre, begrunnet i deres krav på beskyttelse. LR etterlyser en drøfting av fosterets menneskeverd og hevder for egen regning at etiske retningslinjer som gjelder for forskning på fødte, også bør legges til grunn for forskning på fostre. Rådet argumenterer skarpt mot forslaget om å godta provosert abort på grunnlag av diagnostisert Downs syndrom. Man taler om «[...] denne kyniske betraktning av det funksjonshemmede foster», og hevder at oppfatningen innebærer at «[...] bare det foster som kan sikres en bestemt livskvalitet, er ukrenkelig». LR støtter de av utvalgets medlemmer som vil endre abortloven slik at funksjonshemming ikke lenger blir egen abortindikasjon.

Det tidligere gjengitte sitatet fra Nome om ærefrykt for «alt menneskelig liv», inkludert «krøplingens og den åndssvakes liv» med den grunngevingen at alle er Guds skapninger (se del 2), viser hvordan man fra MF-læreres side har funnet det nødvendig å appellere til respekt også for *født, handikappet* menneskeliv.

I forbindelse med en drøfting av eutanasi-spørsmålet henviser jeg selv til at menneskeverd og rett til liv etter kristent syn ikke er avhengig av fysiske, psykiske, sosiale eller andre kvaliteter hos den enkelte. Denne oppfatningen anvender jeg i denne konteksten på *det bevisstløse* eller *bevissthetsreduerte* menneskelivet og på tilfeller der *den kommunikative evnen* er begrenset, som f.eks. hos senile. Jeg hevder at retten til liv i slike situasjoner ikke minker selv om det er redusert mulighet for meddelelse og mellommenneskelig kontakt (Østnor 1984:115).

Samtidig gjør jeg gjeldende at livsretten har *begrenset gyldighet* i visse tilfeller der det ut fra objektive, medisinske kriterier er en irreversibel utvikling mot en snarlig død. «Døden framtrer i slike tilfelle primært som et ledd i en lovmessighet som Skaperen har lagt hele sitt skaperverk under» (Østnor 1984:117). Etter min mening gir en slik tankegang teologisk-etisk begrunnelse for en terapeutisk tilbakeholdenhet når «[...] døden således er relativt nær forestående og fortsatt behandling ikke vil endre vesentlig på dette» (Østnor 1984:117).

I tillegg til dette brede forsvaret for retten til liv for alle, ufødte og fødte, friske, syke og handikappede, leverer MFs etikklærere også bidrag til et *oppgjør med alternative standpunkter*. I første rekke dreier det om å imøtegå den oppfatningen at mennesket fra befruktningen av utvikler seg gjennom en prosess der ulike faser etter hvert gir en økende, moralsk status i betydningen større rett til beskyttelse. Fakultetets etikere hevder at våre forpliktelser overfor menneskets fysiske liv ikke varierer etter biologisk utviklingstrinn.

Fronten mot tanken om gradert menneskeverd og livsrett finner vi hos flere representanter. Asheim (1991:36ff) tar opp en debatt med de to australske filosofene Peter Singer og Michael Tooley. Singer angir bestemte egenskaper som kvalitative kriterier for hva som kan regnes som 'menneskelig liv' med livsrett. Asheim innvender at kvalitetsmessig differensiering innenfor det som tilhører arten menneske, fører til inhumanitet overfor f.eks. nyfødte, alvorlig handikappede og døende (Asheim 1991:54). Tooley tar sitt utgangspunkt i en umiddelbar, etisk intuisjon om at ikke alt som tilhører arten homo sapiens, har rett til liv. Retten gjelder bare liv som er 'person', ikke 'biologiske organismer'. Å være 'person' forutsetter «[...] den egenskap å være et blivende subjekt med interesser ut over øyeblikket» (Asheim 1991:41). Asheim imøtegår Tooleys tankegang ved å avvise differensieringen mellom person og biologisk organisme. Personlighet og legemlighet preger gjensidig hverandre. Tooley anklages dermed for å representere en uholdbar, antropologisk dualisme.

To andre aspekter inngår også i Asheims drøfting av Singer og Tooley. Det ene er knyttet til deres forsøk på å møte følgende innvending mot deres syn: Om ikke fostre og nyfødte kan betraktes som 'person', så har de en potensialitet til å bli det. Asheim er imidlertid skeptisk til selve bruken av begrepet potensialitet i denne sammenhengen fordi det lett kan tilsløre at det dreier seg om menneskeliv som allerede er til og utfolder seg, ikke bare om noe som er mulig. Det andre aspektet er Singers argument for eksperimenter på befruktete egg de første levedagene, idet han hevder at det på dette tidspunktet ikke eksisterer noe individ. Det er nemlig en mulighet for at egget kan dele seg og gi tvillinger. Asheim argumenterer mot dette, dels ved å henvise til at generelt gjelder individuell eksistens fra befruktningen, og dels ved å hevde mer spesifikt at også hos eneggede tvillinger går individualiteten tilbake til befruktningen, selv om den blir ulikt utformet.

I likhet med Asheim tar jeg fatt i de filosofisk-etiske konsepsjonene hos Singer og Tooley og dertil hos den amerikanske filosofen H. Tristram Engelhardt jr. som skjelner mellom mennesket som biologisk og som personlig liv (Østnor 1994:56–58). Mot disse posisjonene og mot talen om «gryende» eller «potensielt» menneskelig liv hevder jeg at man opererer med et abstrakt, ahistorisk normalitetsbegrep for 'menneske'. Dermed gjøres voksne, reflekterende individer til målestokk for hva som kan betegnes som menneske (Østnor 1994:72–74).

Med henvisning til Guds kjærlighet og frelsesvilje argumenterer også Smith (1980:59–61) mot forestillingen om et gradert menneskeverd. På grunnlag av både gammel- og nytestamentlige bibelttekster hevder han at fullt menneskeverd tilkommer også det ufødte menneskelivet. Heiene (1993:59) avviser alle forsøk på å avgrense eller gradere menneskeverdet. Tilsvarende er Thorbjørnsen (2001b:159f) kritisk til talen om et «gryende menneskeliv» hos fostre fordi denne utviklingstanken kan gjøre det mulig med en gradering av menneskeverd på fosterstadiet.

Som medforfatter til en artikkel retter Henriksen søkelyset mot visse aspekter ved menneskesynet og oppfatningen av fosterets verdi i den kirkelige utredningen *Mer enn gener* fra

1989. I utredningen defineres et befruktet egg som et gryende menneskeliv. Artikkelen har den karakteristiske hovedtittelen «Mer enn gener – men mindre enn et menneske?» I den kritiske delen av innlegget hevder Henriksen og Aarre (1989):

Man forblir usikker på i hvor stor grad det som sies om mennesket, også kommer til anvendelse på det gryende menneskeliv. Gruppen ser menneskeverdet som forankret i menneskets gudbilledlighet [...]. Ukrenkelighet og integritet henger sammen med at mennesket er skapt i Guds bilde [...]. Når får det voksende egg eller foster et ukrenkelig menneskeverd? [...] Hvis mennesket er skapt i Guds bilde, kan man spørre seg når Gud tilkjenner egget som er et gryende menneskeliv denne gudbilledlighet [...]. Utredningen avklarer ikke når det gryende menneskeliv blir et menneske som har nøyaktig de samme kvaliteter og det samme verd som et menneske som er født og fullbåret. Hvis ikke det gryende menneskeliv er Guds bilde, når blir det det da? (Henriksen & Aarre 1989:492–494)

MF-læreres motstand mot gradert menneskeverd og livsrett kommer også til uttrykk i kritikken av tanken om besjeling. Enkelte teologer i oldkirken og middelalderen hevdet – under innflytelse fra antikk filosofi – at sjelen først etter ei tid tok bolig i fosterets kropp. Fra da av betraktet man fosteret som «komplett» og vernet av det femte budet. Argumentet mot dette synet er at det er uttrykk for en uholdbar, antropologisk dualisme som strider mot den bibelske oppfatningen av mennesket som en kroppslig-sjelelig enhet. Kritikken av besjelingstanken som en form for graderingsbetraktning finner vi hos bl.a. Smith (1980:62), Asheim (1990:162) og Østnor (1984:103).

4. Hvordan applisere menneskeverd og livsrett på konkrete spørsmål?

Hvordan skal man på en sakssvarende måte anvende menneskeverdets og livsrettens normative innhold i møte med konkrete, individual- og sosialetiske utfordringer av bioetisk karakter? Er liv og kropp absolutte, overordnede verdier, eller må de stundom vike for andre normer som f.eks. helse og livskvalitet?

Det bioetiske enkeltemnet som er mest omfattende behandlet i materialet, er *aborts spørsmålet*. I 1957 leverte MFs professorråd en høringsuttalelse til Kirke- og undervisningsdepartementet om «Forslag til lov om adgangen til å avbryte svangerskap» (sak 3/57). Rådet delte seg i et flertall (Sverre Aalen, I. P. Seierstad og John Nome) og et mindretall (Andr. Seierstad). Flertallet hevdet at «[...] all sann kristelig innstilling [vil] ha til felles en sterk tilbakeholdenhet overfor fosterfordrivelse» begrunnet i «[...] ærefrykten for fosterets liv og livsrett». Et foster betegnes som «et menneskevesen», «et begynnende menneskeliv» og «menneske på fosterstadiet». Flertallet avviser den såkalte humanitære eller sosiale indikasjonen for provosert abort. De finner heller ikke gode nok grunner for å godta den eugeniske indikasjonen i form av disposisjon for sykdom eller risiko for misdannelse, sykdom eller mangelfull sjelelig utvikling. Derimot aksepterer flertallet den etiske indikasjonen: blodskam, voldtekt, mindreårig kvinne, sinnssyk kvinne, psykisk utviklingshemmet kvinne, bevisstløs kvinne o.l. Her er det tale om en så alvorlig krenkelse av kvinnen og av «slektslivets elementære etiske forhold og bud» at kvinnen må fritas for å føde barnet. Også den medisinske indikasjonen for abort

betraktes som berettiget når morens liv er i fare eller hvis hennes helse «[...] ville sterkt og varig nedbrytes». Her etterlyser man en presisering av hvilken grad av fare for helsen som bør foreligge.

Mindretallet i MFs professorråd har som utgangspunkt at «[...] eit foster i mors liv er ein menneskeleg skapning av prinsipielt same kvalitet og verd som eit født menneske». For dette argumenterer man bl.a. med henvisning til medisin og arvelighetsforskning som viser at «[...] alle menneskelege kvalitetar som finst hjå det fullborne foster er til stades alt frå konsepsjonen». Følgelig har det ufødte menneskelivet krav på det samme vernet mot utsletting som det fødte livet. Mindretallet godtar bare ett unntak fra dette: der to liv kan gå tapt hvis man ikke lar det ene dø. Men provosert abort for å hindre framtidig lidelse eller for å oppnå bedre sosiale kår, avvises. Velvære og fjerning av lidelse er relative goder som ikke kan begrunne avvik fra «[...] absolutte normer i morallivet». Avslutningsvis heter det: «Ingen ting fører til større ulukke enn nedvurdering av vyrnaden for det skapte menneskeliv.»

I 1975 avga Lærerrådet (LR) ved fakultetet en uttalelse – denne gangen til Sosialdepartementet – om «Ny lov om svangerskapsbrudd» (sak 13/75). Det dreier seg her om en enstemmig uttalelse. Rådet avstår fra å gjøre rede for sitt mer prinsipielle syn på den etiske og juridiske siden ved saken og henviser til fakultetets uttalelse fra 1957. LR hevder:

Det som mangler i den prinsipielle overveielse fra departementet er en tydelig understrekning av at det gryende menneskeliv *har rett til liv*, og at et abortingrep er en nødutvei der man velger et mindre onde framfor et større. Videre savner man vilje til å bygge lovgivningen på tanken om et hvert menneskes verd [...].

Rådet benytter her uttrykket «gryende menneskeliv» om fosteret, men fastholder at det også på dette stadiet er tale om en «rett til liv».

LR gir en rekke enkeltkommentarer til teksten i lovforslaget. Av disse kommer det fram at fakultetet avviser den sosiale indikasjonen som abortgrunn fordi den vil gjøre adgangen til abort altfor vid. Det heter i denne sammenhengen:

Den grunnleggende betingelse for abort er at kvinnens liv er i fare. Alle indikasjoner som går utover denne konflikt mellom morens og barnets liv, er betenkelige.

På denne bakgrunnen forkaster rådet også den eugeniske indikasjonen med den grunnlovgivningen at den er i strid med «[...] tanken om at også et handicapped menneske er et fullverdig liv.»

Flere av lærerne ytrer seg også enkeltvis til temaet. Nome (1964:83–85) er kategorisk avvisende til den sosiale indikasjonen for provosert abort. I prinsippet forkastes også den eugeniske indikasjonen som gjelder arvemessige forhold, selv om han oppfatter denne som vanskeligere å ta stilling til pga. de ukjente arvefaktorene. Mht. den medisinske indikasjonen overlater han vurderingen til legens faglige skjønn, idet han forutsetter at leger utøver sin yrkespraksis i samsvar med den hippokratiske og humanistisk-kristne etikkens vern om menneskelivet.

Stilt overfor problemet provosert abort, regner Smith med at det finnes etiske konfliktsituasjoner der abort kan betraktes som det minste av to onder, og derfor må aksepteres. Kriteriet som han stiller opp, er at «[...] det foreligger så tungtveiende etiske hensyn at de må

tillegges større vekt enn fosterets liv» (Smith 1980:62). En slik betraktning forutsettes ikke bare å være aktuell når morens liv står i fare, men også når «andre etiske hensyn» er tilsvarende tungtveiende, uten at det angis hvilke dette kan være.

Også Asheim (1990:158, 161) drøfter abortspørsmålet. Framstillingen viser at han er avvisende både til medisinske kriterier (fosterets mangel på livskvalitet) og sosiale velferdskriterier som grunnlag for provosert abort. Den normative vurderingsbasisen er «det individuelle menneskelivs integritet og ukrenkelighet» (Asheim 1990:158, 168, note 9). Asheim åpner for et unntak fra denne restriktive posisjonen i tilfelle «en livstruende situasjon» og etter voldtekt. Begrunnelsen er nødrettsprinsippet. Også voldtekt kan betraktes som en «livstruende integritetskrenkelse» (Asheim 1990:168, note 13).

Abortproblemet behandles også av Austad (1974:106, 115f). I et tidlig bidrag grunngir han sitt syn med det femte budet, menneskeverdet og nestekjærligheten, og påpeker at Bibelen ikke har noe skarpt skille mellom ufødt og født liv. Senere er hans begrunnelse dels teologisk: Mennesker har ingen disposisjonsrett over liv gitt av Gud, og dels juridisk: Retts-samfunn skal verne om menneskeliv som er truet (Austad 1980:67ff). Han åpner for unntak dersom det er fare for morens liv, og ser også ut til å være beredt til å forsvare provosert abort i tilfeller med stor risiko for «alvorlig helseknekk» for moren. Imidlertid later han til å være mer kritisk mht. abort etter voldtekt eller på eugeniske indikasjoner. Mot selvbestemt abort argumenterer Austad bl.a. med at rettsprinsippet om krav på livsvern brytes, og at fosterets menneskeverd graderes.

Heiene ser kristen etikk oppgave i abortspørsmålet som «[...] evnen til innlevelse og viljen til å veilede ut fra en grunnleggende etisk forpliktelse på det ukrenkelige menneskeverdet» (Heiene 1993:60). Han avviser medisinsk bruk av fostervev fra aborterte fostre fordi det av flere grunner ikke er mulig å skille skarpt mellom abort og bruk av fostervev (Heiene 1997c:20f).

Selv bruker jeg abortspørsmålet som eksempel på hvordan man kan gjennomføre et etisk resonnement innen rammen av kristen etikk (Østnor 1984:102–110). Min drøfting ender opp med at provosert abort er etisk forsvarlig bare der fortsatt svangerskap og fødsel truer morens liv eller foreldrenes helse på avgjørende og vedvarende måte, eller der graviditeten skyldes voldtekt eller blodskam.

Det andre konfliktfylte, bioetiske temaet som er drøftet hos flere MF-lærere, er *eutanasi-problemet*. Til eutanasi forstått som hjelp til å få en lett død, er Nome generelt avvisende. En slik handlemåte lar seg ikke etisk legitimere fordi den strider mot bioetikken «grunnprinsipp» om at menneskelivet skal bevares (Nome 1964:85).

Passiv eutanasi forstått som terapeutisk tilbakeholdenhet overfor dødssyke personer betraktes av Smith som etisk holdbart i enkelte situasjoner. Aktiv eutanasi bestemt som «[...] å avbryte menneskeliv fordi det for vedkommende selv og for andre fortøner seg som meningsløst» (Smith 1980:65), forkastes imidlertid konsekvent. Begrunnelsen er at mennesker ikke kan bedømme hva som er meningsfullt, henholdsvis meningsløst liv.

Med den teologiske begrunnelsen at livet er ukrenkelig, at mennesket selv ikke er herre over liv og død, og at menneskeverdet er uavhengig av funksjonsdyktighet, argumenterer Austad (1985:24f) mot «selvvalgt euthanasi» eller «aktiv dødshjelp». Samfunnsdebatten om slik eutanasi tolker han som en verdikonflikt mellom oppfatningen av livet som en overindi-

viduell grunnverdi, allment og kristent begrunnet, og autonomiprinsippet hvoretter enhver har rett til å bestemme over eget liv og egen død (Austad 1998).

I forhold til temaet «dødshjelp» hevder Henriksen (2003:53) at «[...] Guds vilje først og fremst er knyttet til at vi mennesker skal leve». Han er kritisk til all praksis som sikter på en tidligere avslutning av livet. Å avslutte medisinsk behandling er bare akseptabelt når man vet med sikkerhet at pasienten er døende.

Eutanasi definerer jeg som «[...] bevisst forkortelse av livet til et menneske som er sterkt lidende, permanent bevisstløst, alvorlig misdannet, meget aldersvekket, dødssykt eller døende» (Østnor 1984:111). Jeg konkluderer vurderingen ved å avvise «aktiv eutanasi» som etisk forkastelig, begrunnet i menneskeverdet og retten til liv som også tilkommer skadde, lidende og gamle. Jeg aksepterer imidlertid i visse tilfeller «passiv eutanasi» i betydningen terapeutisk tilbakeholdenhet (se del 3 ovenfor). Avgjørende for den etiske bedømmelsen av eutanasi generelt er selve handlemåten, hvorvidt pasienten dør av den eller av sykdommen/skaden (Østnor 1994:68–71). Jeg har i en annen sammenheng antydnet to hovedkriterier for lovgivningen på dette området:

- a) Fordi mennesket har fått sitt biologiske liv gitt og fordi dets legemlige eksistens er et vilkår for andre goder, må livet vernes og opprettholdes.
- b) Fordi den etiske normen livets verdi er den som best kan tjene til slik atferd og fordi normen livskvalitet ikke kan gjøre tilsvarende, må hensyn til livets verdi overordnes hensyn til livskvalitet ved kodifiseringen av retten på dette punkt. (Østnor 2004:157)

Ut over dette finner vi flere enkeltemner fra det bioetiske området som aktualiserer synet på menneskeverd og livsrett. Fra MF-hold har man uttalt seg om en rekke slike utfordringer i samtida: *kunstig befruktning* (LR sak 30/85), *fosterdiagnostikk* (Heiene 2000; Østnor 1996), *xenotransplantasjon* (overføring til mennesker av organer fra dyr) (Heiene 2004), *selvmord* (Hallesby 1928:190f; Austad 1985:24f; Østnor 1980), *dødsstraff* (Hallesby 1928:312f; Henriksen 2003:126) og *obduksjon* (Østnor 1988a; 1988b). Plassen her tillater imidlertid ikke å gå grundigere inn på lærernes etiske standpunkter og grunngeving i disse spørsmålene.

5. Etertanker

Det beste utgangspunktet for teologisk bioetikks tenkning om menneskeverd og livsrett er etter min mening forestillingen om *mennesket som et unikt relasjonsvesen* (til det følgende, jf. Østnor 2005:11–13). En relasjonell begrunnelse for og innholdsbestemmelse av menneskeverd og livsrett finnes i MF-materialet, som vi har sett, men den kan utbygges og styrkes. Dessuten kan den utformes ikke bare på trospremisser, slik det i stor grad er tilfelle hos MF-lærerne, men også et stykke på vei på allmennmenneskelige premisser.

Den første relasjonen som kan trekkes fram, er *den sosiale*. Ethvert menneske er et *medmenneske* og inngår i sosiale fellesskap av ulike slag. Det gjelder fra dag én av vår eksistens og er uavhengig av egen og andres erkjennelse av at så er tilfelle. Allerede fra sammenmeltingen av kjønncellene har et befruktet egg et gjensidig forhold til andre menneskelige skapninger og kan bare beholde livet ved hjelp av disse. Fra første stund kjennetegnes ethvert

menneskeliv av det som er karakteristisk for mennesket i alle dets livsfaser: avhengighet, hjelpe-løshet og sårbarhet, men også muligheter for utvikling og endring.

Tilhørigheten til menneskeheten bidrar til å gi verdi til alt menneskelig liv. Innholdsmes-sig innebærer fellesskapsrelasjonen livsrett mht. forholdet til andre og de andres plikt til ikke å ta livet, men til å verne og hjelpe det og i holdning og framferd vise det respekt. Dette inn-holdet er rikelig ivaretatt i MF-etikernes framstillinger, men begrunnelsessiden kunne vært utviklet sterkere.

Den andre relasjonen som skal nevnes, er *den økologiske*. Ethvert menneske eksisterer med et forhold til naturen, som det også selv er en del av i egenskap av å være et kroppslig vesen. Alle inngår i det samlede, økologiske universet og i en spesiell forstand i den levende delen av naturen. Også dette gjelder for hele historien til den enkelte, ikke bare fra fødsel til død, men fra befruktningen til lenge etter døden. Den genetiske likheten og samtidig forskjellen i forhold til skapninger ellers viser både slektskapet med og distansen til annen levende natur. På dette punktet kunne MF-bioetikken ha vært utbygd ytterligere gjennom en dialog med naturvitenskapene, særlig biologien.

Relasjonen til det øvrige skaperverket bidrar til begrunnelsen av menneskeverdet ved å framheve menneskets særstilling som unikt vesen og tilværelsens ypperste skapning. I inn-holdsmessig, etisk-normativ forstand medfører den økologiske relasjonen at mennesket har rett til å motta mat, drikke, lys, varme osv. fra naturen omkring, og selv har ansvar som for-valter av skaperverket.

Den tredje relasjonen er *relasjonen til Gud*. Denne relasjonen er tosidig. På den ene siden er ethvert menneskes tilblivelse et resultat av kreative krefter nedlagt i skaperverket av Ska-peren selv. Det er i denne meningen vi på teologiske premisser kan tale om at mennesket er skapt av Gud. Vi har ikke oss selv å takke for livet, heller ikke bare foreldrene, men i siste instans Gud. På den andre siden er den samme Gud også frelseren som verdsetter mennes-kene så høyt at han vil inkludere enhver i troens fellesskap med seg.

Det betyr at teologiens viktigste bidrag til grunngeving av menneskeverdet ligger i fore-stillingen om at dette verdet ikke er ervervet pga. kvaliteter eller prestasjoner, men er tilsagt og tildelt mennesket som en eksistensverdi i kraft av Guds forhold til denne skapningen. Ettersom menneskeverdet således tilhører oss fordi vi er til, tilkommer det oss fra det biolo-giske livets begynnelse. Den teosentriske hovedbegrunnelsen underbygger og forsterker også den verdsettingen som ligger i menneskets sosiale og økologiske relasjon. I innholdsmessig, etisk-normativ mening markerer relasjonen til Gud at mennesket står ansvarlig overfor Ham med sitt liv.

Utfoldelsen av gudsrelasjonens konstitutive betydning for teologisk bioetikks syn på menneskets verd og livsrett er det mest verdifulle ved MF-materialet samlet sett. Men tilret-teleggelsen kan styrkes ved hjelp av en fyldigere klargjøring av Guds bilde-forestillingen. Til nå har den vært relativt lite eksplisert hos de fleste. Formålet har vært å gi en spesifikk teolo-gisk legitimering av påstanden om et særegent verd for Guds ypperste skapning: mennesket. Men her kan posisjonen utdypes ytterligere ved å trekke veksler på materiale fra bibelfaglig og teologihistorisk hold.

Alle disse tre relasjonene hører med i en teologisk bioetikks begrunnelse for og innholds-bestemmelse av menneskeverdet og livsretten. Det er altså ikke menneskets rasjonalitet eller

potensialitet, men dets *relasjonalt* som grunnir menneskets verdi og moralske status. I en særstilling står gudsrelasjonen. Den gir en begrunnelse som er spesifikk for kristentroen.

Når alle menneskers verd og livsrett av kristentroen får sin viktigste forankring i gudsrelasjonen, så viser det at det er en nær sammenheng mellom begrunnelsen for menneskeverdet og livsretten og *livssyn* eller *religiøs tro*. I den forstand er det berettiget å tale om «Att bekänna människans värde», slik tittelen er på en svensk bok (Bråkenhielm 1992). Sammenhengen mellom et kristent menneskesyn og fastholdelsen av menneskeverd og livsrett utelukker ikke at teologisk bioetikk også har muligheter til å levere rasjonelle, allmennmenneskelige argumenter for å hevde slik verd og rettighet. Den typen begrunnelse vil være innholdsmomenter i de to øvrige relasjonene som er grunnleggende for menneskets egenart, nesterelasjonen og naturrelasjonen, slik jeg har skissert ovenfor.

Konklusjon

Sammenfattende kan vi fastslå at MFs etikere har lagt *menneskeverdtanken* som fundament for sin bioetikk. Dette verdet har gjennomgående fått en teologisk begrunnelse, primært skapelsesteologisk, sekundært også kristologisk og soteriologisk. Forestillingen om menneskeverdet tjener til å gi mennesket en moralsk status som innebærer at man har spesielle plikter overfor menneskelige individer.

For verdien av menneskelig, biologisk liv har etikerne på fakultetet argumentert tilsvarende, i hovedsak med referanse til en teologisk skapertanke, men også med innslag av et soteriologisk perspektiv og av allmenntiske begrunnelser. *Menneskelivets verdi, retten til liv og plikten til ikke å ta liv*, men vise *arefrykt* og *respekt* har hver for seg fått en relativt fyldig og allsidig innholdsbestemmelse.

Etikere ved MF har avvist forestillingen om at det for mennesker er en gradvis økning i retten til liv og til kroppslig vern i løpet av fosterutviklingen. Og de har samstemt hevdet at det er *den samme graden av menneskeverd og livsrett* uavhengig av livsfase og livssituasjon.

Etikklærernes anvendelse av normene menneskeverd og livsrett overfor konkrete, bioetiske utfordringer har framfor alt skjedd i forhold til to problemer, nemlig abort og eutanasi. Når det gjelder den etiske bedømmelsen av kriterier for *provosert abort*, kan vi konstatere en viss forskjell i standpunkter: For det første har vi den mest restriktive oppfatningen der slik abort betraktes som etisk akseptabel bare i tilfeller der både morens og fosterets liv er i fare. For det andre mener noen at provosert abort kan godtas etisk når det er fare for liv og helse hos moren. For det tredje har vi det standpunktet at slik abort også kan forsvares innen teologisk etikk der indikasjonen er voldtekt, blodskam eller beslektede overgrep mot kvinnen. Man har imidlertid stått sammen om å avvise den sosiale og den eugeniske indikasjonen.

Med henvisninger til menneskeverdet og livets verdi har MF-etikere forkastet *aktiv eutanasi* i betydningen bevisst forkorting av livet hos handikappede, alvorlig syke, lidende osv. Men man har åpnet for *terapeutisk tilbakeholdenhet* i visse tilfeller når døden nærmer seg uansett.

Bioetikken ved MF har altså vært båret oppe av *et gjennomgående, teologisk hovedargument*: Mennesket er en unik skapning, gitt eksistens ved Guds gjerning som skaper. Det har fått livet som gave fra Ham og har et egenartet verd og en rett til å leve og til ikke å bli skadet.

Med dette teosentriske og teonome perspektivet har man distansert seg fra en tenkning som tildeler mennesket bestemmelsesrett over eget og andres liv.

Østnor, Lars (f. 1939)

Professor i systematisk teologi med særlig henblikk på etikk

Det teologiske Menighetsfakultet

Lars.Ostnor@mf.no

Anvendt litteratur

- Asheim, I. 1984: Innlednings- og grunnlagsspørsmål. I: A. Smith (red.), *På skaperens jord. En innføring i kristen etikk* (s. 11–59). Oslo: Luther Forlag.
- Asheim, I. 1990: Vern om skaperverket. I: *Om alle land lå øde. Kristen gudstro i en truet verden* (s. 153–169). Oslo: Den norske kirkes presteforening.
- Asheim, I. 1991: *Øyet og horisonten. Grunnproblemer i aktuell etikkdebatt*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Asheim, I. 1994: *Mer enn normer. Grunnlagsetikk*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Asheim, I. 2005: *Verdirealisering: til det gode? Studier i verdietikk*. Oslo: Unipub forlag.
- Austad, T. 1974: Et kristent abortsyn. I: E. Klouman Bekken og H. O. Tungesvik, *Velferd for ufødte* (s. 105–116), Oslo: Luther Forlag.
- Austad, T. 1978: Kristent grunnlag for medisinsk etikk. I: A. E. Schjøth (red.), *Medisinsk etikk. Grunnlagsproblemer i kristent lys* (s. 142–165). Oslo: Luther Forlag.
- Austad, T. 1980: Den ideelle fordring og det etiske kompromiss i abortsaken. I: M. Roland og A. E. Schjøth (red.), *Aktuelle problemer i medisinsk etikk* (s. 67–82). Oslo: Luther Forlag.
- Austad, T. 1983: Etiske aspekter ved AID og in vitro fertilisering. *Tidsskrift for Den norske Lægeforening*, 4, 344–347.
- Austad, T. 1985: Det kristne menneskesyn – basis for det moderne helsevesen? I: O. D. Saugstad og S. Vaage (red.), *Helse for den svake? Livssyn og ressursprioritering i helsevesenet?* (s. 17–30). Oslo: Luther Forlag.
- Austad, T. 1994: Menneskeverd og menneskerettigheter. I: S. O. Thorbjørnsen (red.), *Utfordringer og ansvar. Områdeetikk* (s. 21–50). Oslo: Universitetsforlaget.
- Austad, T. 1998: Dødshjelp ur ett samhälletiskt perspektiv. I: M. Landgren, I. Månsson og L. Dotevall (red.), *Dødshjelp eller livshjelp? Om människosyn, ansvar och integritet i livets slutskede* (s. 115–122). Göteborg: Trots Alt mfl.
- Austad, T. 2001: Etiske betraktninger ved bruk av bioteknologi. *Luthersk Kirketidende*, 21, 593b–597b.
- Bråkenhielm, C. R. (red.) 1992: *Att bekänna människans värde. En bok från bekännelsearbetsgruppen Människosyn och etik*. Stockholm: Verbum.
- Hallesby, O. 1928: *Den kristelige sedelære*. Oslo: Lutherstiftelsens Forlag.
- Heiene, G. 1993: Abort – dilemmaer og etiske perspektiver. *Prismet*, 2, 55–60.
- Heiene, G. 1996: *Herre over skaperverket? Om genteknologi og etiske dilemmaer*. Oslo: Credo Forlag.

- Heiene, G. 1997a: Bioteknologi. I: G. Heiene, B. Myhre, J. Opsal, H. Skottene og A. Østnor, *Mening og mangfold. Religion og etikk for den videregående skolen* (s. 362–370). Oslo: Aschehoug.
- Heiene, G. 1997b: Liv, helse og død. I: G. Heiene, B. Myhre, J. Opsal, H. Skottene og A. Østnor, *Mening og mangfold. Religion og etikk for den videregående skolen* (s. 371–380). Oslo: Aschehoug.
- Heiene, G. 1997c: Provosert abort, fostervev og reservasjonsrett – et etisk problem. *Inter Medicos*, 2, 17–21.
- Heiene, G. 2000: Fosterdiagnostikk og etikk. *Nasjonen*, 17. april 2000.
- Heiene, G. 2004: Xenotransplantasjon og etikk. I: K. O. Sannes, H. Hegstad, G. Heiene og S. O. Thorbjørnsen (red.), *Etikk, tro og pluralisme. Festskrift til Lars Østnor* (s. 185–199). Bergen: Fagbokforlaget.
- Henriksen, J.-O. 1989: Body, nature and norm. An essay exploring ways of understanding the integrity of creation. *Irish Theological Quarterly*, 4, 308–323.
- Henriksen, J.-O. 2003: *Imago Dei. Den teologiske konstruksjonen av menneskets identitet*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Henriksen, J.-O. og T. F. Aarre 1989: Mer enn gener – men mindre enn et menneske? Refleksjoner over en utredning fremlagt av en gruppe oppnevnt av Kirkerådet. *Luthersk Kirketidende*, 17, 488–496.
- Niekerk, K. van Kooten 1994: *Teologi og bioetik. Den protestantisk-teologiske vurdering af bioteknologi i Norden 1972–1991*. Aarhus: Aarhus universitetsforlag.
- Nome, J. 1964: *Etikk. Forelesninger* (stensilert hefte i Menighetsfakultetets bibliotek, arkivet, under katalogiseringen ST 42 No), s. 73–85. Heftet inneholder Nomes egne stensiler til bruk i forelesninger i høstsemesteret 1961, vårsemesterene 1962 og 1963 og høstsemesteret 1963.
- Smith, A. 1980: Det bibelske normgrunnlaget i abortsaken. I: M. Roland og A. E. Schjøth, (red.), *Aktuelle problemer i medisinsk etikk* (s. 58–66). Oslo: Luther Forlag.
- Thorbjørnsen, S. O. 2001a: Menneskesynet. I: G. Heiene og S. O. Thorbjørnsen, *Fellesskap og ansvar. Innføring i kristen etikk* (s. 129–141). Oslo: Universitetsforlaget.
- Thorbjørnsen, S. O. 2001b: Menneskets liv og menneskets verd. I: G. Heiene og S. O. Thorbjørnsen, *Fellesskap og ansvar. Innføring i kristen etikk* (s. 142–165). Oslo: Universitetsforlaget.
- Thorbjørnsen, S. O. og L. G. Engedal 1984: Menneskesyn og menneskeverd. I: A. Smith (red.), *På skaperens jord. En innføring i kristen etikk* (s. 61–92). Oslo: Luther Forlag.
- Østnor, L. 1980: Etsiske synspunkter på selvmord. I: A. Roness (red.), *Sjelesorg overfor deprimerte. Fra sjelesorgens verden II* (s. 105–135). Oslo: Luther Forlag.
- Østnor, L. 1984: Liv og død. I: A. Smith (red.), *På skaperens jord. En innføring i kristen etikk* (s. 93–119). Oslo: Luther Forlag.
- Østnor, L. 1988a: Obduksjon etisk belyst. *Luthersk Kirketidende*, 9, 239–243.
- Østnor, L. 1988b: Obduksjon – på hvilke premisser? *Luthersk Kirketidende*, 18, 496–499.
- Østnor, L. 1994: Liv, helse og død. I: S. O. Thorbjørnsen (red.), *Utfordringer og ansvar. Områdeetikk* (s. 51–82). Oslo: Universitetsforlaget.
- Østnor, L. 1996: Etsiske dilemmaer ved fosterdiagnostikk og abort. *Kirke og Kultur*, 5, 457–468.

Østnor, L. 1998: Gentester i etisk perspektiv. I: L. Haarr og D. E. Helland (red.), *Genteknologi og det menneskelege* (s. 102–113). Bergen: Alma Mater.

Østnor, L. 2004: Livets verdi eller kvalitet? Etikkk og lovgivning med henblikk på evtanasi – sett fra et norsk perspektiv. *Kirke og Kultur*, 1, 143–158.

Østnor, L. 2005: Embryoets moralske status i lys av kristent menneskesyn. *Religion og Livsyn*, 2, 5–14.

Østnor, L. og A.-M. Thunberg 1995: Fertilized eggs and pre-implantation diagnosis. A letter to a medical researcher. I: V. Mortensen (red.), *Life and Death. Moral Implications of Biotechnology* (s. 50–63). Geneva: WCC Publications.

Professorrådet sak 3/57: Uttalelse om «abortus provocatus» (Straffelovrådets innstilling).

Lærerrådet sak 13/75: Ny lov om svangerskapsavbrudd.

Lærerrådet sak 30/85: Uttalelse fra Menighetsfakultetets lærerråd vedrørende problemnotat om kunstig inseminasjon.

Lærerrådet sak 49/91: Uttalelse om etikkutvalgets utredning *Mennesker og bioteknologi* (NOU 1991:6).

TORMOD ENGELSVIKEN

Det globale perspektiv i misjonen

Den 24. juni 1935 skriver daværende rektor for Praktikum ved Menighetsfakultetet, senere biskop i Oslo, Johannes Smemo, følgende til den tidligere Kina-misjonæren Ola B. Meyer:

Som du vet, har kandidatene ved vårt seminar aldri vært oppe til eksamen i misjonslære. Det har ført til at de overhodet ikke regner med at det kan bli tale om eksamen i faget. Det er der jo ingen mening i – særlig da det dyrkes i adskillig utstrekning ved det annet seminar. Jeg tok saken opp i lærerrådet (styret for seminaret) nylig, og der ble vi enige om at jeg fra kommende semester uttrykkelig skal gjøre kandidatene oppmerksomme på at de kan få eksamen i disiplinen når som helst. Det er vel kanskje ikke verdt at gjøre alvor av trusselen allerede til høsten. Men forberedt må de i alle fall være.

Smemo ber videre Meyer fortsette sin undervisning i misjonslære og foreslår samtidig at Dallands bok *Mål og veier* blir pensum i misjonsteori, mens han ikke er like sikker på hva man skal bruke i misjonshistorie.

Meyer foreleste i misjonslære ved Menighetsfakultetet på slutten av 1920-tallet og fremover. Han vikarierte dessuten for daværende dosent Olav G. Myklebust i 1947. I Meyers håndskrevne forelesningsmanuskript, som forfatteren har tilgang til, fra våren 1947 begynner han under temaet «Misjonens mål» med å sitere 1 Tim 2,4: «Gud vil at alle mennesker skal bli frelst og komme til sandhets erkjennelse.» Kristenhetens oppgave er å være sendebud i Kristi sted. Misjonens oppgave er å utføre dette overfor de ikke-kristne folkeslag. I sin undervisning drøfter Meyer forholdet mellom «folkekristianisering» og «enkeltovmendelser». I det første tilfellet må arbeidet fortsette «til hele folket eller i det minste en vesentlig del av det er omvendt til kristendommen». I det andre tilfellet må arbeidet fortsette inntil «evangeliet er forkynt overalt i vedkommende land og en førstegrøde er innsamlet».

Det var imidlertid ikke Meyer, men Olav G. Myklebust, som skulle bli den første læreren i full stilling ved Menighetsfakultet «[...] med særlig forpliktelse til å foredra misjonsfag», som det den gang het (Bloch-Hoell 1975:9) Myklebust tiltrådte i 1939 og ble grunnleggeren av misjonsvitenskap som teologisk fagdisiplin i Norge.

Det «globale perspektiv» ble nærmest et kjennemerke på professor Myklebusts tjeneste: Da Menighetsfakultetet feiret 90-årsjubileum i 1998, skrev den 93 år gamle, men fremdeles aktive, professor Myklebust et brev til daværende dekanus, professor Torleiv Austad, der han med sine lune humor uttrykker seg slik:



Jeg kom til vårt fakultet etter åtte års sammenhengende virksomhet som misjonær og skolemann i Syd Afrika, år som formet meg for resten av livet – menneskelig og kulturelt, teologisk og kirkelig. Som følge av denne bakgrunn ble min undervisning i ikke liten grad «annerledes». Jeg er blitt beskyldt for å ha innført i det norske språk ordene «global» og «økumenisk». Sant eller ikke sant, i mine *forelesninger* ihvertfall ble disse gloser flittig brukt. De mest engasjerte av mine studenter kalte meg også «det globale perspektiv!» (Brev fra Myklebust til Austad, 28.8.1998, i Austads eie)

Myklebust profilerte misjonsfaget på denne måten gjennom en menneskealder. Han fra-trådte som professor i 1973.

Dermed et hovedtemaet for denne artikkelen gitt: *Det globale perspektiv i misjonen*. Vi skal se hvordan dette har vært et gjennomgående tema i misjonsfaget ved Menighetsfakultetet, hvordan det begrunnes, hvilke implikasjoner det får, og om begrunnelsen og implikasjo-nene er teologisk holdbare.

1. Hva er misjon?

For 70 år siden, i 1938, året før han tiltrådte på Menighetsfakultetet, holdt Myklebust et foredrag under en misjonskonferanse i Durban i Sør-Afrika med tittelen «Missions Today» (Myklebust 1988:15–17). Den innledende problemstillingen er forbausende aktuell:

Er det riktig å drive misjon? Har vi rett til å «påtvinge» andre mennesker vår tro? Er ikke evange-lisering i virkeligheten religiøs imperialisme og dermed en krenkelse av menneskets verdighet? [...] Kan vi i denne relativitetens og forgjengelighetens verden for alvor gjøre gjeldende tanken om kirken som forvalter av en absolutt sannhet?

Etter en drøftelse av tidssituasjonen med referanse både til Den bekjennende kirkes kamp i Hitler-Tyskland og kampen i Sør-Afrika, som han hevdet er den samme kamp, kom svaret på spørsmålene ovenfor. Det gir inntrykk av å være en slags «programerklæring»:

Kirken er ikke en menneskelig oppfinnelse [...]. Kirken er ovenfra. Den har sitt opphav og sin eksistens i den kjensgjerning at Gud har talt til mennesket i Kristus. I og med dette er også opp-draget gitt: å forkynne evangeliet om Riket i hele verden til et vitnesbyrd for alle folkeslag [...]. Evangeliet er ikke bare nok en ideologi [...]. Evangeliet er, som Skriften sier, «en Guds kraft til frelse for alle som tror». Det er Guds levende og uforanderlige sannhet, åpenbart i Kristus. Det stiller mennesker i alle tidsaldrer og av alle raser overfor de store spørsmål om tilværelsens mening og mål, de spørsmål som avgjør så vel det enkelte menneskes som menneskeslektens skjebne. Det er bare ett navn vi blir frelst ved, – Kristus [...]. Men er grunnlaget for vår frelse ikke religion eller filosofi eller politikk, men Guds verk i Kristus, blir det en uavviselig plikt for hver eneste kristen å være med og bringe budskapet videre til alt som menneske heter. (Myklebust 1988:16–17)

Allerede her i denne tidlige artikkelen ser vi at misjonsoppdraget gjelder hele verden, alle mennesker, og alle tidsaldrer. Det er globalt eller universelt i både rom og tid. Begrunnelsen for dette globale eller universelle misjonsoppdrag ligger ikke i et menneskelig initiativ eller ambisjon, men i selve Kristusåpenbaringen og i det frelsesverket som Kristus har utført.

Misjonens universalitet begrunnes kristologisk og soteriologisk. Derfor er ikke bare oppdragets rekkevidde universelt, men det gir også en absolutt misjonsforpliktelse for alle kristne.

25 år senere holdt Myklebust et nytt foredrag, denne gang på Den norske kirkes preste-forenings generalforsamling i 1963 (Myklebust 1988:19–31). Også denne gang sto misjonen overfor mange store og vanskelige spørsmål, men Myklebust ønsket å trenge bak dem til *det siste* spørsmål: Hva misjon egentlig er. Myklebust avviser den forestillingen som har preget mye av misjonen helt fra keiser Konstantins tid av, og særlig i de siste århundrer, nemlig at misjonen skal skje med støtte av krefter som stat, samfunn og kultur, og at kristningen av folkene i Asia og Afrika i stor utstrekning skal gå hånd i hånd med gjennomføringen av den hvite manns verdensherredømme, politisk og økonomisk, kulturelt og teknisk. Ideen om «kristenheten», *corpus christianum*, syntesen av kirke og stat, kirke og folk, har fått skjebnesvangre følger. Han konstaterer at den konstantinske æra er slutt, og at vi befinner oss i en helt ny situasjon hva verdensmisjonen angår. «I samme grad som denne er berøvet de ytre, falske støtter, er den blitt drevet tilbake til de virkelige fundamentet – drevet tilbake til den før-konstantinske misjon, ja helt tilbake til den nytestamentlige situasjon.» (Myklebust 1988:19–20). Den nye situasjonen er preget av frigjøringen av de asiatiske koloniene rundt 1950 og av de afrikanske rundt 1960, fornyelsen i de ikke-kristne religioner, kommunismens landvinninger i Øst-Europa og Øst-Asia, og ikke minst fremveksten av de unge kirkene.

Men selv om verdenssituasjonen er blitt en annen, er misjonsoppdraget på ingen måte avsluttet. Myklebust fanger opp den nye forståelsen av misjon som Guds misjon, *missio Dei*: «Det dreier seg altså *ikke* om *våre* bestrebelser, *våre* penger, *våre* selskaper, *våre* marker. Misjon er *Guds* misjon, *Kristi* misjon. Misjon er *Den Hellige Ånds* gjerning.» Myklebust avviser altså bestemt at misjonens globale perspektiv kan gjøres strategisk gjeldende ut fra en eller annen menneskelig ideologisk eller geopolitisk begrunnelse. Misjonen må begrunnes bibelteologisk. Han hevder at den «eksklusivitet» som kommer til uttrykk i at Jesus bevisst begrenset sin gjerning til sitt eget folk, i virkeligheten er en «universalisme»: Noen få ble utvalgt for at alle skulle bli frelst.

Som «Guds folk» [...] er kirken betrodd å bære frem budskapet om Kristus «til tidens ende» og «til verdens ende». Misjonen er med dette satt inn i et storslått, frelseshistorisk perspektiv, samtidig som den har fått sin plass i en universell, ja kosmisk sammenheng. Kirkens egentlige kall og oppgave «mellom tidene», mellom pinsen og gjenkomsten – er nettopp misjon, dvs. forkynnelsen av evangeliet i hele verden, blant alle folkeslag. (Myklebust 1988:21–22)

Klarere og skarpere kan kirkens universale eller globale misjonsoppdrag knapt formuleres, Myklebust går endog utover det globale til det kosmiske. Igjen er den kristologiske, soteriologiske og – her – også den eskatologiske forankring av det globale perspektivet tydelig. Misjon er kirkens egentlige oppgave frem til Jesu gjenkomst, og er det som gir mening til historien i et frelseshistorisk perspektiv.

Begrepet misjonal kirke er et nyere uttrykk (Jørgensen 2004:53–55), men Myklebust foregriper selve saken, når han hevder at «[m]isjonen er en oppgave hver eneste kirke har fått av sin Herre i og med evangeliet». Han siterer med tilslutning en uttalelse fra de lutherske kirkenes verdensmøte i Minneapolis i 1957:

Kirkens liv er misjon. Kirken kan ikke eksistere uten misjonen, og misjonen kan ikke eksistere uten kirken. Det herlige oppdrag Herren ga om å forkynne evangeliet, angår ikke bare en gruppe mennesker, heller ikke bare en bestemt tid, men den angår kirken som helhet og har sin gyldighet inntil han kommer igjen.

Misjon, sier Myklebust med ett av sine karakteristiske uttrykk, må betraktes og behandles som «en integrerende del av kirkens oppdrag i verden, et oppdrag som er gitt til kirken som helhet og eo ipso angår hver eneste kristen» (vår utheving). Dermed er det altomfattende og helhetlige ved den kristne misjon også *ekkesiologisk* begrunnet.

Myklebust ser en dyp sammenheng mellom det globale perspektivet og den økumeniske bevegelse. Som vist i sitatet ovenfor var også «økumenisk» ett av hans favorittuttrykk. «Hele kirken med ett forsonings evangelium for hele verden!». Misjonen er ikke bare en sak for de konfesjonelle kirkene, for kirkene både «hjemme» og «ute», men også en forpliktelse for det videre, økumeniske fellesskap av kirker (Myklebust 1988:24). Denne vektleggingen av sammenhengen mellom misjon og økumenikk i en artikkel fra 1963 må også forstås på bakgrunn av integrasjonen av Kirkenes Verdensråd (økumenikk) og Det Internasjonale Misjonsråd (IMR) som fant sted ved Kirkenes Verdensråds generalforsamling i New Delhi i 1961, og som førte til at Det Norske Misjonsråd meldte seg ut av IMR, noe Myklebust beklaget (*Den norske kirkes økumeniske engasjement 1977:54–59*).

I sin lærebok *Misjonskunnskap* (1976) som kom ved avslutningen av hans tjeneste, og som oppsummerer mange års missiologisk refleksjon, lar han overskriften over situasjonsanalysen av verden være «Et globalt fellesskap». Med et nesten profetisk klarsyn forutså han den «globalisering» som skulle komme, når han skriver:

Siden slutten av den annen verdenskrig har folkene og samfunnene verden over gått inn i en ny tidsalder [...]. Mest bemerkelsesverdig er den stadig sterkere globale orientering i politikk, kultur, handel osv., og i sammenheng med denne fremveksten av en felles verdens-sivilisasjon. En prosess er satt i gang hvis resultat vil bli – og bare kan bli – det globale fellesskap, som allerede nå er en virkelighet, men som i årene som kommer, vil bli stadig sterkere utbygget. (Myklebust 1976:39)

I møte med denne nye globale situasjon fremholder Myklebust at «[...] enda viktigere enn de forandringer som har å gjøre med vilkårene for verdensmisjonen, er de forandringer som har funnet sted innen denne virksomhet selv», nemlig det at den kristne kirke selv har blitt «en verdensvid virkelighet» i kraft av fremveksten av nye kirker i de ikke-vestlige verdensdeler. Han siterer med tilslutning den kjente misjonshistorikeren K. S. Latourette som allerede i 1940-årene hevdet at

[...] for første gang i sin historie var kristendommen i ferd med å bli virkelig verdensvid og ikke bare en utvidelse – i form av kolonier eller et imperium, kirkelig sett – av vesterlandsk religion. Som fenomen var dette helt enestående. Ingen annen religion hadde noensinne opplevd en slik ekspansjon. (Myklebust 1976:56–57)

Om vi ser tilbake på de ca. 30 årene som har gått siden Myklebust skrev sin bok, har denne utviklingen, både i verden som helhet og innen den kristne kirke, gått videre med akselererende hastighet, slik at globalisering nå har blitt ett av de viktigste ordene for å beskrive den

verden vi lever i, samtidig som tyngdepunktet innen kirken er flyttet til det globale sør (Schreiter 1997; Tiplady 2003; Jenkins 2002).

Det globale perspektivet kan komme til uttrykk i ulike misjonsforståelser. Myklebust opererer med tre *hovedtyper* av misjonsforståelse, den geografiske, den eskatologiske og den historiske. I den *geografiske* misjonsforståelsen fokuseres det på det territoriale, på de landene og områdene der «hedningene» holder til. Misjonens mål blir da enten *conversio gentium* (hedningenes eller folkeslagenes omvendelse), som i protestantismen, eller *plantatio ecclesiae* (planting eller grunnleggelse av kirken), som i katolisismen. Det har vært reist mye kritikk mot den geografiske misjonsforståelsen, særlig om man opererer med et skille mellom «kristenhet» og «hedenske folkeslag». Likevel påpeker Myklebust med rette at det teologisk legitime i den geografiske misjonsforståelsen nettopp er at evangeliet har universell adresse og gjelder hele verden og alle folkeslag. Han slutter seg til Walter Freytag som sier at misjonen «har en geografisk komponent» (Myklebust 1976:26).

Det globale aspektet i den geografiske misjonsforståelsen er nettopp at «misjonsmarken» er global. Den er ikke bare der ute, men også her hjemme. «På *alle* kontinenter [geografisk!] står kirken overfor mennesker og samfunn som skal vinnes for evangeliet. Misjon *er* overskridelse av grenser, men disse er ikke bare geografiske, men også sosiale, økonomiske, ideologiske osv» (Myklebust 1976:27).

I den *eskatologiske* misjonsforståelsen er det globale perspektivet ikke bare et perspektiv i rom («like til jordens ender») som i den geografiske, men også et perspektiv i tid («inntil verdens ende»). Den eskatologiske misjonsforståelsen knytter disse to perspektivene sammen. Særlig i den evangelikale misjonsbevegelse har den eskatologiske motivasjonen for misjonen vært sterkt fremme. Både rundt århundreskiftet 1900, med slagordet «Verdens evangelisering i dette slektledd», og rundt århundreskiftet 2000, med bevegelsen «AD200 and Beyond», var endetidsperspektivet viktig (Berentsen 2004:122; Engelsviken 2004:135,168).

Lausanne-pakten fra 1974, som Myklebust i bare liten grad kommenterer, men som skulle få stor betydning for to av Myklebusts etterfølgere som lærere i misjonsvitenskap ved Menighetsfakultetet, Ludvig Munthe og Tormod Engelsviken, kombinerer den geografiske og eskatologiske misjonsforståelse med sterk vekt på det globale eller universelle perspektiv. «Å si at 'Jesus er verdens Frelser' [...] er en innbydelse til *alle* mennesker om å si ja til ham som Frelser og Herre i helhjertet innvielse ved omvendelse og tro.» (Lausannepakten, art. 3, vår utheving. Lausannepakten finnes i sin helhet i Berentsen, Engelsviken og Jørgensen 2004:459–466).

Løftet om hans komme ansporer oss ytterligere til å evangelisere, for vi husker hans ord om at evangeliet først må forkynnes for *alle* folkeslag. Vi tror at perioden mellom Jesu himmelfart og hans gjenkomst skal fylles av kirkens misjonsarbeid, som vi ikke har lov til å stanse før verdens ende. (Lausannepakten, art. 15, vår utheving)

2. Missiologisk metode

Det globale perspektivet hører hos Myklebust ikke bare til den teologiske forståelsen av misjonens vesen, men innebærer også en *missiologisk metode*. Vi ser dette særlig tydelig i strukturen på hans lærebok i misjonskunnskap fra 1976. Det første hovedkapitlet (Myklebust 1976:11–38) har tittelen «Hva er misjon?» Her tar han opp det bibelske perspektivet, spesielle aspekter ved misjonsforståelsen som *missio Dei*, vitnesbyrd i ord og handling og ulike teologiske misjonsforståelser. I det andre hovedkapitlet vender han imidlertid blikket bort fra teologien til den store verden (Myklebust 1976:39–75). Under tittelen «Situasjonsanalyse» beskriver han det globale (!) fellesskap med vekt på verden etter 1945, Vestens retrett, religionenes renessanse og sekularismens gjennombrudd. Han tar så for seg utviklingen i den verdensvide (!) kirke, før han i siste del ser på regionale forhold på «utviklingskontinentene» Asia, Afrika og Latin-Amerika. Denne situasjonsanalysen former så bakteppet for drøftelsen av de ulike missiologiske spørsmålene han tar opp i resten av læreboken.

Utgangspunktet er for Myklebust den bibelske misjonsforståelsen. Han faller altså ikke for fristelsen til å la «verden sette dagsorden» for misjonen slik sekulærteologisk påvirket økumenisk misjonsforståelse gjorde på 1960- og 1970-tallet (Scherer 1987:107–125). «The church-centered missionary framework, [...] now came to be steadily displaced in the years after New Delhi by the concept of the *world* as the locus of God's mission. The new direction was concisely summarized in the phrase, 'The world sets the agenda'» (Scherer 1987:107). Likevel blir misjonens *strategiske*, om ikke dens teologiske, dagsorden i stor grad bestemt av verden slik den beskrives i «situasjonsanalysen».

Dette innebærer både en styrke og en svakhet. Styrken er at misjonen blir «relevant», den tar opp aktuelle problemstillinger på både det geopolitiske, religiøse, kulturelle og økumeniske plan. Svakheten, om den kan kalles det, er at noen av problemstillingene forholdsvis raskt blir uaktuelle og oppleves som passé. For eksempel vies kristendommens forhold til kommunismen av både østeuropeisk og østasiatisk type forholdsvis stor plass (Myklebust 1976:142–152), noe som i dag, i lys av begivenhetene etter Berlinmurens fall i 1989, synes mindre aktuelt. Men det er kanskje en del av historiens ironi: Jo mer «aktuell» en teologi eller strategi er i en tidsperiode, desto mindre «aktuell» kan den være i en annen. Samtidig kan selve *metoden*, nemlig den å relatere den praktiske, misjonsstrategiske delen av missiologien til dagens verdenssituasjon, fortsatt være meget aktuell, selv om situasjonen er en helt annen enn for 30 år siden. Når det er sagt, bør det imidlertid tilføyes at mange av de problemstillingene Myklebust drøfter, fremdeles er meget nærværende. Verden har faktisk ikke forandret seg så mye som vi ofte forestiller oss.

Når en ser tilbake på tenkningen om det globale perspektiv på misjonen slik det særlig kommer frem i Myklebusts misjonsteologi, men også hos hans etterfølgere som lærere i misjonsvitenskap ved Menighetsfakultetet, må en kunne si at den er frigjort fra «globale perspektiver» som skyldes urene motiver. Den nederlandske misjonsteologen Johannes Verkuyl har påpekt en rekke «urene motiver» for misjon (Verkuyl 1978:168–175), blant annet imperialistiske, kulturelle og kommersielle motiver. Det er ikke tvil om at slike motiver har forekommet, og av og til endog har ledet til forestillinger om et globalt politisk, økonomisk, kulturelt og religiøst herredømme eller hegemoni, særlig på vegne av den vestlige verden. Vår tids globalisering har igjen reist mistanker om at misjonen er et ny-kolonialistisk prosjekt.

Det er imidlertid liten grunn til å rette kritikk mot verdensmisjonen i vår tid for å ha slike motiver. Ikke minst blir det tydelig når vi registrerer at misjonen i dag ikke lenger i hovedsak går fra den rike, hvite, vestlige verden til den fattige, fargede verden i sør og øst, «fra Vesten til resten», men i høyeste grad går på kryss og tvers fra og til alle kontinenter, men med et tyngdepunkt i det globale sør. Vår tids typiske misjonær er fattig, svart og kommer fra et land i sør. Den globale visjon er like sterk som før, men dens retning er annerledes.

I lys av det vi nå har sett hos Myklebust og i misjonsvitenskapstradisjonen på Menighetsfakultetet, må det være mulig å hevde at det globale perspektiv i misjonen ikke blir sett på som en tilfeldig attributt ved kristendommen, som om noen kristne av ren og skjær entusiasme, eller i etnosentrisk kulturelt og religiøst hovmod, kom frem til at kristendommen er den høyeste og eneste sanne i verden, og at den derfor må utbres til alle mennesker overalt.

Det globale eller universelle perspektiv er, har det konsekvent blitt hevdet, uløselig forbundet med kristendommens selvforståelse, med dens syn på Gud og verden, Kristus og frelsen, og kan derfor heller ikke fjernes uten at det skjer en grunnleggende endring i selve oppfatningen av kristendommens vesen. Kristendommen er som religion universalistisk og misjonerende. Det hører med til dens identitet.

3. Universelt perspektiv i GT

Det er i en religionshistorisk sammenheng nokså uvanlig og overraskende at det anlegges et slikt universelt perspektiv. De eldste historiske religioner var stammereligioner eller etniske religioner og hadde ikke ambisjoner om å være religioner for alle. Et unntak her er buddhismen som må kunne karakteriseres som den første misjonerende religion med et budskap til alle mennesker uavhengig av kaste eller etnisk tilhørighet. Men det kan ikke påvises noen vesentlig historisk kontakt mellom buddhismen og den gammeltestamentlige religion eller kristendommen som skulle ha påvirket kristendommen i retning av å bli en universell, misjonerende religion (Nock 1998 [1933]:46f). En annen universalistisk, misjonerende religion er islam, som kom 600 år etter kristendommen, men den er påvirket av både jødedom og kristendom.

Kristendommens universalistiske perspektiv er ganske unikt eller enestående. Det går tilbake til og har sin opprinnelse i Det gamle testamente (Holter 2004:23). Det var den tyske teologen Gustav Warneck som først påpekte spenningen mellom det han kalte universalisme og partikularisme i Det gamle testamente. Han hevdet endog at den universalistiske linjen var den eldste og mest grunnleggende (Holter 2004:23). Knut Holter har i sin gjennomgang av Det gamle testamente og misjon i læreboken *Missiologi i dag* (2004) brukt nettopp begrepsparet partikularisme/universalisme som tolkningsnøkkel til forståelse av Det gamle testamente (Holter 2004:23–36). Med universalisme menes da «den gammeltestamentlige tankerekke at Jahve er Gud også for folkeslagene utenfor Israel», og med partikularisme «den tankerekke at Gud har utvalgt Israel – blant alle folkeslag – til å stå i et særlig nært forhold til ham».

Urhistorien, 1 Mos 1–11, som inkluderer skapelsesberetningene, handler om den ene Gud som har skapt verden, og de første mennesker som alle andre mennesker nedstammer fra. Selv om man ofte taler om monolatri (dyrkelse av bare én gud) fremfor monoteisme (tro

på at det finnes bare én gud) i de eldste deler av Det gamle testamente, er det klart at verden er skapt av den ene Gud, og at alle mennesker står i et forhold til ham, både som skapt i hans bilde (1 Mos 1,27) og som opprørere mot ham. Dette universalistiske perspektivet gjennom-syrer hele Det gamle testamente og står egentlig ikke i motsetning til det partikularistiske, som om det ene skulle utelukke det andre. Tvert om er det slik at det partikularistiske tjener det universalistiske. Tydeligst blir dette ved overgangen fra Urhistorien til Fedrehistorien (1 Mos 12–50), hvor Abraham som stamfar til Israels folk blir beskrevet som formidler av vel-sig-nelse til alle slekter (1 Mos 12,3). Et liknende perspektiv anlegges på en annen vesentlig begivenhet i Israels historie, nemlig paktslutningen på Sinai, der Israel i 2 Mos 19,4–6 beskrives som «et kongerike av prester» og dermed får en formidlerrolle overfor folkeslagene, «for hele jorden er min» (Holter 2004:28).

Det universalistiske perspektivet kommer til syne i profetenes forkynnelse, når f.eks. Amos kan vise til at Jahve også har handlet med andre folkeslag (Am 9,7), eller når den før-eksilske Jesaja kan tale om at folkeslagene strømmer til Sion for å tjene Israels Gud. Denne vandringen av folkeslagene til Jerusalem har blitt beskrevet som sentripetal, en bevegelse *mot* sentrum, i motsetning til den sentrifugale misjonsforståelsen, som er den mest dominerende i Det nye testamente, der misjonen skjer i en bevegelse *fra* Jerusalem (Luk 24,47; Ap 1,8).

Hos Deuterocesaja blir monoteismen uttrykt med klar polemisk brodd mot avgudsdyrkelse. Jahve er den eneste Gud, også for alle andre folkeslag enn Israel (Jes 43, 10b–11). Guds frelsesvilje er også rettet mot folkeslagene, men frelsen ligger i fremtiden. Når Gud griper inn til frelse for Israel, vil også folkeslagene akseptere Jahve som Gud (Jes 45,14; 52,11–12; 40,5; 41,17–20). Velsignelsen til folkeslagene vil bli formidlet ved «Herrens tjener», som skal «utbre» og «bringe ut» retten til folkeslagene og være et lys for dem (Jes 42,1ff). Her er det ikke bare den ene sanne Gud som skal bringe frelsen til folkeslagene, men det skal skje ved en bestemt midler, «Herrens tjener». Om denne tjeneren er en enkeltperson eller Israelsfolket som helhet, er ikke lett å fastslå ut fra «Herrens tjener-sangene» i Jesajaboken alene, men i lys av Det nye testamente ser vi dem som en henvisning til Jesus Kristus.

En liknende universell tjeneste for en kommende frelserskikkelse finner vi i Dan 7,13–14: «Han [som var lik en menneskesønn] fikk herredømme, ære og rike; folk og stammer med ulike språk, alle folkeslag skal tjene ham. Hans velde er et evig velde. Det skal ikke forgå; hans rike går aldri til grunne».

Disse glimtene fra det universalistiske perspektivet i Det gamle testamente er viktige av minst to grunner: For det første viser de den uløselige sammenhengen mellom hvordan Det gamle testamente ser på *Gud*, hans vesen og gjerninger, på *menneskene* som er skapt i hans bilde, men som har falt i synd, og det universalistiske perspektivet der alle mennesker, alle folkeslag, er gjenstand for Guds frelsesvilje og frelsesplan.

For det andre viser de hvordan Det nye testamentes universalisme og globale misjonsperspektiv ikke først oppsto etter Jesu oppstandelse, men er dypt forankret i Det gamle testamente. Det finnes ingen direkte misjonsbefaling eller misjonsvirksomhet i Det gamle testamente; både frelestiden og misjonen lå i fremtiden. Det er et eskatologisk syn på frelse og misjon i Det gamle testamente. I Det nye testamente virkeliggjøres frelsen og misjonen også i nåtiden, men uten at den eskatologiske dimensjonen dermed forsvinner.

4. Universelt perspektiv i NT

Om vi vender oss til Det nye testamente, finner vi at det universalistiske perspektivet finnes i alle skriftgrupper; i de synoptiske evangeliene og Apostlenes gjerninger, hos Paulus og i Johannesskriftene. I sin gjennomgang av misjon i Det nye testamente påpeker Hans Kvalbein at Jesu liv og virke var etnisk og geografisk begrenset til Israel og må forstås ut fra spenningen mellom partikularisme og universalisme i Det gamle testamente. Tross et dårlig utgangspunkt med en korsfestet Jesus forkynte disiplene ham både som Israels Messias og som hele verdens Frelser (Kvalbein 2004:38). Et gammelt spørsmål innen nytestamentlig teologi er om en misjon til folkeslagene lå innenfor Jesu horisont. Den liberale teologi med Adolf von Harnack i spissen benektet dette og hevdet at misjonstanken først oppsto i urkirken ut fra troen på Jesus som den oppstandne frelser. Senere har mange fulgt i Harnacks fotspor. Andre har fremholdt at Jesus nok har ment at frelsen også skulle bli folkeslagene til del, men uten at han tenkte seg dette som et resultat av misjon i betydningen en sendelse til folkeslagene (Sundkler, Jeremias; jf. Kvalbein 2004:40).

Det er ikke mulig her å gå inn på alle de tekstene som faktisk viser at Jesus allerede i sitt jordeliv forutså og ville en misjon som besto i *en invitasjon av ikke-jøder til den messianske frelsen*. Nevnes bør likevel liknelsen om «det store gjestebudet» eller «kongesønnens bryllup» (Luk 14,15–24 og Matt 22,1–14), hvor andre (folkeslagene) innbys istedenfor dem som ikke ville komme (jødene). Nettopp innbydelsen av de andre er et viktig poeng i disse liknelsene. Jesus ser også for seg et *universelt* fredsrrike som skal etableres. Da han red inn i Jerusalem, vises det til Sak 9,9: «Han skal skape fred for folkene, hans velde skal nå fra hav til hav, fra Eufrat til jordens ender.» Renselsen av templet ses også i sammenheng med ordet om at: «Mitt hus skal være et bønnens hus for *alle* folk.» (Mark 11,17). Hos Matteus viser også den store domsscenen i Matt 25,31–46 at «alle folkeslag» skal føres frem for Kristi domstol. Alle skal stilles til regnskap for sitt forhold til Kristus og sin neste.

Det er selvsagt misjonsbefalingene slik vi finner dem i alle evangeliene og i Apostlenes gjerninger, som tydeligst fremhever det universelle eller globale i det budskapet som disiplene skal forkynde, og den tjenesten de gikk inn i som de første misjonærer. Det er vanskelig å forestille seg i dag – med kirkens neste totusenårige historie bak oss og med kristendommens status som global religion i bevisstheten – hvilken enorm radikalitet og utfordring som må ha ligget i det universelle misjonsoppdraget Jesus gav til en liten gruppe av sine etterfølgere.

I den meste kjente misjonsbefalingen i Matt 28 blir både den geografiske og kulturelle dimensjonen («alle folkeslag») og den eskatologiske dimensjonen («inntil verdens ende») vektlagt. Den universelle misjon begrunnes i Jesu universelle makt og herredømme.

Hos Lukas er det særlig den geografiske bevegelsen fra Jerusalem til jordens ender (Luk 24,47; Apg 1,8) som beskrives. Men også hos Lukas er «alle folkeslag» målgruppe for misjonen. Det henger igjen sammen med at det ikke finnes frelse i noen annen enn Kristus (Apg 4,12). Karl Olav Sandnes har argumentert for at dette utsagnet ikke bare er «kjærlighetspråk» («love language»), som det ofte hevdes, men et prinsipielt, vidtrekkende utsagn som viser at «[...] salvation is possible to all people through mission-preaching» (Sandnes 1998:43–56).

I Johannesevangeliet er det *verden* som er målet for sendelsen. Samaritanerne blir et bilde på dem som ikke er jøder, men likevel får del i frelsen og kan bekjenne «[...] vi vet at han

virkelig er *verdens frelser*» (Joh 4,42). Den verdensvide misjon vil først finne sted etter Jesu død og oppstandelse; da «[...] skal jeg dra *alle* til meg», sa Jesus (Joh 12,32). Johannesevangeliet vektlegger *vitnesbyrdet* som middel for misjon, både det muntlige vitnesbyrd, men også kjærlighetens og enhetens vitnesbyrd (Joh 17,21).

Hos Paulus, folkeslagenes apostel, er det universelle perspektivet meget tydelig. Selve aposteltjenesten har til hensikt «[...] å føre mennesker av *alle* folkeslag til lydighet» (Rom 1,5). Paulus' egen misjonsvisjon er «[...] å forkynne evangeliet der Kristi navn ikke er kjent» (Rom 15,20), noe som driver han stadig lenger mot grensene til den daværende kjente verden, helt til Spania (Rom 15,24).

Sammenhengen mellom den ene Gud, alles synd, den ene Frelser og misjonens universalitet gjøres eksplisitt i Rom 3. Ved misjonen går endelig løftet til Abraham om velsignelsen til alle folkeslag i oppfyllelse (Rom 3,21–4,25; Gal 3,14). Sammenhengen mellom misjonens universelle oppdrag og den ene sanne Gud blir også fremhevet i 1 Tess 1,9f; Gal 4,8–11. Igjen blir det et hovedpoeng at nettopp fordi det bare finnes én sann Gud og én Frelser, må evangeliet forkynnes for alle. Kristi *eksklusivitet* som frelsesvei og misjonens universalitet henger uløselig sammen. Det ene kan ikke opprettholdes uten det andre.

5. Oldkirke og reformasjonstid

Det er selvsagt umulig her å følge det globale perspektivet i misjonen gjennom hele misjonshistorien. Men det er et poeng å gjøre det klart at det globale eller universelle perspektivet ikke kan knyttes bare til nyere tids vestlige protestantiske misjon fra William Careys tid på slutten av 1700-tallet – det er altså ikke et resultat av vestlig imperialistisk tankegang.

I sin gjennomgang av misjonshistorien og misjonstenkningen i oldtiden og middelalderen påpeker Oskar Skarsaune (2004:85–96) at det universalistiske perspektivet i Det nye testamente videreføres, særlig i tilknytning til forståelsen av apostolatet, bl.a. hos Justin Martyr. Men selv etter at apostelnavnet gikk ut av bruk som misjonærbetegnelse, opphørte ikke misjonærfunksjonen. Kirkefaderen Origenes skriver: «De kristne er ikke unnlattende når det gjelder å gjøre hva de kan for å utbre ordet over alt i hele verden», og kirkehistorikeren Eusebius bekrefter denne misjon «helt til indernes land» (Skarsaune 2004:89). Vi kan følge misjonsbestrebelsene i den Den romersk-katolske kirke gjennom middelalderen og inn i nyere tid. Karakteristikken av kirken i Nicenum som «apostolisk» og «katolsk» blir i den katolske tradisjon sterkere enn i den lutherske forstått som referanser til kirken som en misjonerende og global kirke.

Det betyr imidlertid ikke at Luther ikke hadde syn for misjonens globale perspektiv. Jan-Martin Berentsen har med henvisning til nyere Lutherforskning (Öberg 1991) vist at Luther var opptatt av Kristi menighet som instrument for Guds frelse blant folkene. Forkynnelsen skal foregå til tidens ende, for apostlenes forkynnelse førte ikke evangeliet frem til alle folk. Berentsen siterer Luther: «Velsignelsen [til Abraham i 1 Mos 22,18] har gått ut så vidt som verden er. Den har kommet over hedninger og jøder, og den går ennå stadig videre [...]. Se, så vidt strekker dette uttrykket seg at Gud vil la evangeliet bli kunngjort over hele verden.» (Berentsen 2004:107). Evangeliet må løpe gjennom Tyskland og hele verden. (Berentsen 2004; Öberg 1991:142). Selv om Luther av mange årsaker ikke satte i gang misjonsarbeid

utenfor Tysklands grenser, hadde han et klart syn for frelsesbudskapets universalitet. Et sitat fra forklaringen til bønnen «La ditt rike komme» i Fader Vår i Den store katekismen viser dette til fulle:

Vi ber at mange må komme inn i nådens rike, og få del i frelsen [...] Alt dette kan bli sagt ganske enkelt: Kjære Far, vi ber deg, gi oss ditt Ord, så at evangeliet må bli forkynt med alvor over hele verden og at det må bli tatt imot i tro og leve i oss. (Luther sitert hos Berentsen 2004:108)

6. Aktuelle utfordringer

Om vi så avslutningsvis tar et langt sprang frem til det 20. århundre, vil vi oppdage – kanskje med en viss forbauselse – at det globale perspektivet, kristendommens universalitet og eksklusivitet som frelsesvei, nettopp i globaliseringens tidsalder har blitt sterkt utfordret.

Den forståelse av *missio Dei* som ble lagt til grunn i de første årene etter Willingen-møtet i 1952, og som også Myklebust representerte, var nettopp et uttrykk for et globalt perspektiv. Den britiske missiologen J. Andrew Kirk skriver:

Its primary reference is to the purposes and activities of God in and for the whole universe [...]. [T]he wideness of its scope means that it has become a tag on which an enormous range of meaning has been hung. Legitimately and illegitimately the *missio Dei* has been used to advance all kinds of missiological agendas. (Kirk 1999:25)

Ironisk nok har denne omfattende forståelsen av *missio Dei* ført til en svekkelse, endog fornektelse av kristendommens universalitet og eksklusivitet. Både sekulære politiske bevegelser (f.eks. maoismen i Kina) og ikke-kristne religioner har blitt sett på som uttrykk for *missio Dei* (Engelsviken 2003:481–497). I en pluralistisk religionsteologi fører alle religioner til Gud, og misjon blir unødvendig, til og med umoralsk (jf. Mortensen 2003:355–464; Berentsen 1994). Det er møtet med verden i all dens politiske, kulturelle og religiøse mangfold som synes å ha tvunget mange religionsteologer og missiologer til å oppgi kristendommens universalitet og eksklusivitet.

Den kjente romersk-katolske missiologen Robert Schreiter har i boken *The New Catholicity* (1997) påpekt at globaliseringen representerer en særlig utfordring for kirken og misjonen. Mer enn noen gang bør misjonen ta hensyn til den lokale kontekst. En bør derfor oppgi å formulere «universaliserende» teologier. Teologien må være kontekstuell og lokal. Likevel bør ikke kirken gi opp sin katolisitet eller universalitet: «It seems to me that a renewed and expanded concept of catholicity may serve well as a theological response to the challenge of globalization.» (Schreiter 1997:). Schreiter slutter seg til en definisjon av katolisitet som «[...] wholeness and fullness through exchange and communication. Wholeness refers to the physical extension of the Church throughout the world; fullness to orthodoxy in faith» (Schreiter 1997:127f).

Med tanke på fremtiden bør det globale perspektiv forenes med det lokale (jf. det nye ordet «glokalisering»), slik at evangeliet om riket kan formidles til alle folkeslag, men på en måte og i en form som respekterer og svarer til den lokale kontekst. Som Paulus sier: «For jeg skammer meg ikke over evangeliet. Det er en Guds kraft til frelse for alle som tror, jøde først

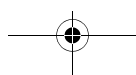
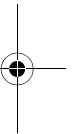
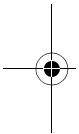
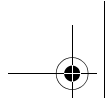
og så greker.» (Rom 3,16). Han skriver også: «Jeg har gjort meg til alles tjener (jøde for jøder og greker for greker) for å vinne så mange som mulig.» (1 Kor 9,19–21).

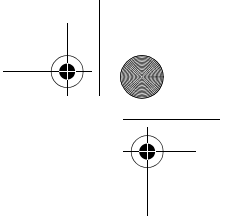
Engelsviken, Tormod (f. 1943)
 Professor i misjonsvitenskap
 Det teologiske Menighetsfakultet
 Tormod.Engelsviken@mf.no

Anvendt litteratur

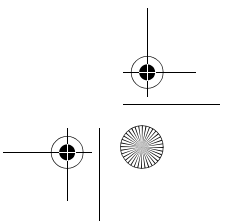
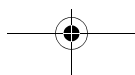
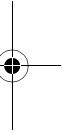
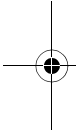
- Berentsen, J.-M. 1994: *Det moderne Areopagos. Røster fra den religionsteologiske debatten i vårt århundre*. Stavanger: Misjonshøgskolens forlag.
- Berentsen, J.-M. 2004: Misjonstenkningen 1500–1900. I: J.-M. Berentsen, T. Engelsviken og K. Jørgensen (red.), *Missiologi i dag* (2. utg., s. 106–129). Oslo: Universitetsforlaget.
- Berentsen, J.-M., T. Engelsviken og K. Jørgensen (red.) 2004: *Missiologi i dag* (2. utg.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Bloch-Hoell, N. E. 1975: Misjonæren. Missiologen. Mennesket. I: N. E. Bloch-Hoell (red.), *Misjonshall og forskerglede. Festskrift til professor Olav Guttorm Myklebust på 70-årsdagen 24. juli 1975* (s.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Den norske kirkes økumeniske engasjement. Utredning fra et utvalg oppnevnt av Bispemøtet 1974, 1977*. Oslo: Gyldendal.
- Engelsviken, T. 2003: Missio Dei – The understanding and misunderstanding of a theological concept in European churches and missiology. *International Review of Mission*, 367, 481–497.
- Engelsviken, T. 2004: Misjonstenkningen fra 1900 til vår tid. I: J.-M. Berentsen, T. Engelsviken og K. Jørgensen (red.), *Missiologi i dag* (2. utg., s. 130–170). Oslo: Universitetsforlaget.
- Holter, K. 2004: Det gamle testamente og misjonen. I: J.-M. Berentsen, T. Engelsviken og K. Jørgensen (red.), *Missiologi i dag* (2. utg., s. 23–36). Oslo: Universitetsforlaget.
- Jenkins, P. 2002: *The next Christendom: The coming of global Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Jørgensen, K. 2004: Trenger kirken omvendelse? På vei mot en misjonal ekklesiologi. I: T. Engelsviken og K. O. Sannes (red.), *Hva vil det si å være kirke? Kirkens vesen og oppdrag* (s. 51–68). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Kirk, J. A. 1999: *What is mission? Theological explorations*. London: Darton, Longman and Todd.
- Mortensen, V. (red.) 2003: *Theology and the religions. A dialogue* (s. 355–464). Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Myklebust, O. G. 1976: *Misjonskunnskap. En innføring*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Myklebust, O. G. 1988: *Det store oppdrag. Artikler i utvalg 1938–1988*. Oslo: privat trykk.
- Nock, A. D. 1998: *Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Baltimore: John Hopkins University Press (først publisert 1933).

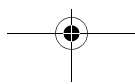
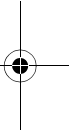
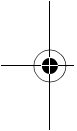
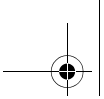
- Sandnes, K. O. 1998: «Beyond Love Language». A Critical Examination of Krister Stendahl's Exegesis of Acts 4:12. *Studia Theologica*, 1, 43–56.
- Scherer, J. A. 1987: *Gospel, church, & kingdom*. Comparative studies in world mission theology. Minneapolis, MN.: Augsburg Publishing House.
- Schreiter, R. J. 1997: *The new Catholicity. Theology between the global and the local*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Skarsaune, O. 2004: Misjonstenkningen i oldtiden og middelalderen. I: J.-M. Berentsen, T. Engelsviken og K. Jørgensen (red.), *Missiologi i dag* (2. utg., s. 185–205). Oslo: Universitetsforlaget.
- Tiplady, R. (red.) 2003: *One world or many? The impact of globalisation on mission*. Pasadena, CA.: William Carey Library.
- Verkuyl, J. 1978: *Contemporary missiology*. Grand Rapids, MI.: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Öberg, I. 1991: *Luther och världsmissionen*. Åbo: Institutionen for Systematisk Teologi vid Åbo Akademi.





DEL 5 TILLEGG





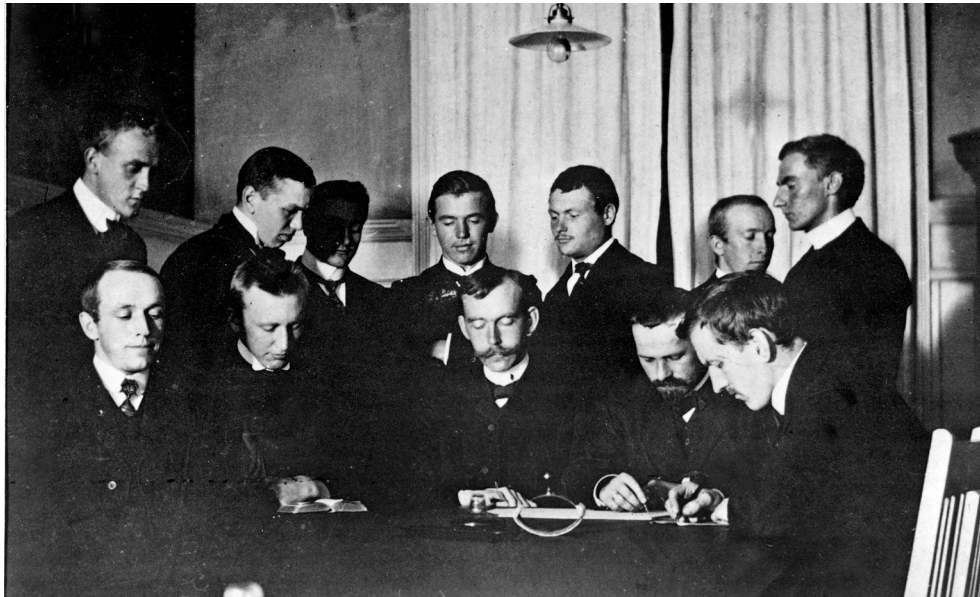
Noen bilder

Fra en institusjon på 100 år finnes det naturligvis en rikdom av situasjoner, personer, bygninger, aktiviteter og levd liv. Her er bare gjort et lite utvalg - av bygninger, de tidligste lærerne og noen få glimt ellers. Bildene dekker tre epoker: fra starten og de første 15 år i Kristian Augusts gate 5 (1908-1923), nesten 50 år i St. Olavs gate 29 (1923-1972), over 35 år i Gydas vei 4 på Majorstua (fra 1972). Flere historiske bilder av folk og situasjoner er å finne i jubileumsnummeret av Lys og Liv, 74:2008 nr. 3.

Fra starten og de første 15 år i Kristian Augusts gate 5



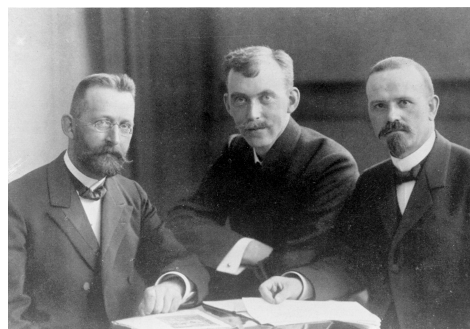
Professor Odland og studenter i det gamle auditorium, Kristian Augusts gate 5. Leide lokaler i Kristian Augusts gate 5 var adressen de første 15 år, 1908-1923.



Studentgruppe fra omkring 1910. Ved bordet sees Hallesby og Hognestad.



Sigurd Vilhelm Odland (1857-1937). Professor i nytestamentlig eksegese ved Universitetet 1894-1906, professor ved MF 1908-1916.



Fra venstre mot høyre Sverdrup, Hallesby og Hognestad.

Edvard Sverdrup (1861-1923). Lærer, senere professor i kirkehistorie ved MF 1908-1923. Ole Kristian Hallesby (1879-1961). Lærer, senere professor i systematisk teologi ved MF 1909-1951.

Peter Hansson Hognestad (1866-1931). Lærer, senere professor i Det gamle testamente ved MF 1908-1916.



Olaf Edvard Moe (1876-1963). Dosent i nytestamentlig teologi ved Universitetet 1906-1916. Lærer, senere professor ved MF 1916-1953.

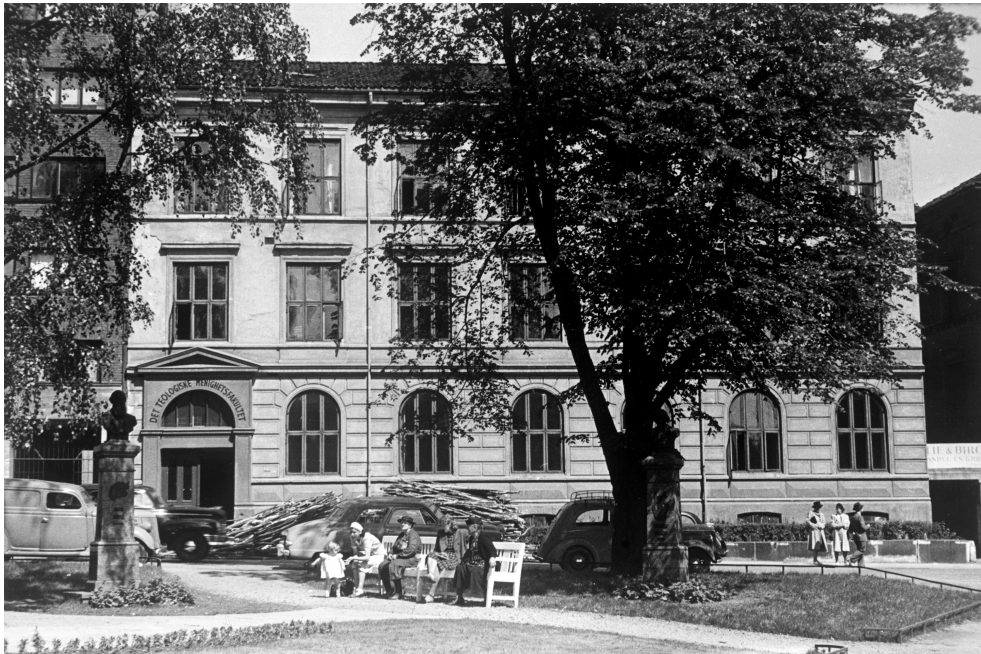


Daniel Andreas Frøvig (1870-1954). Lærer, senere professor i Det nye testamente ved MF 1918-1940.



Karl Vold (1875-1948). Lærer, senere professor i Det gamle testamente ved MF 1916-1945.

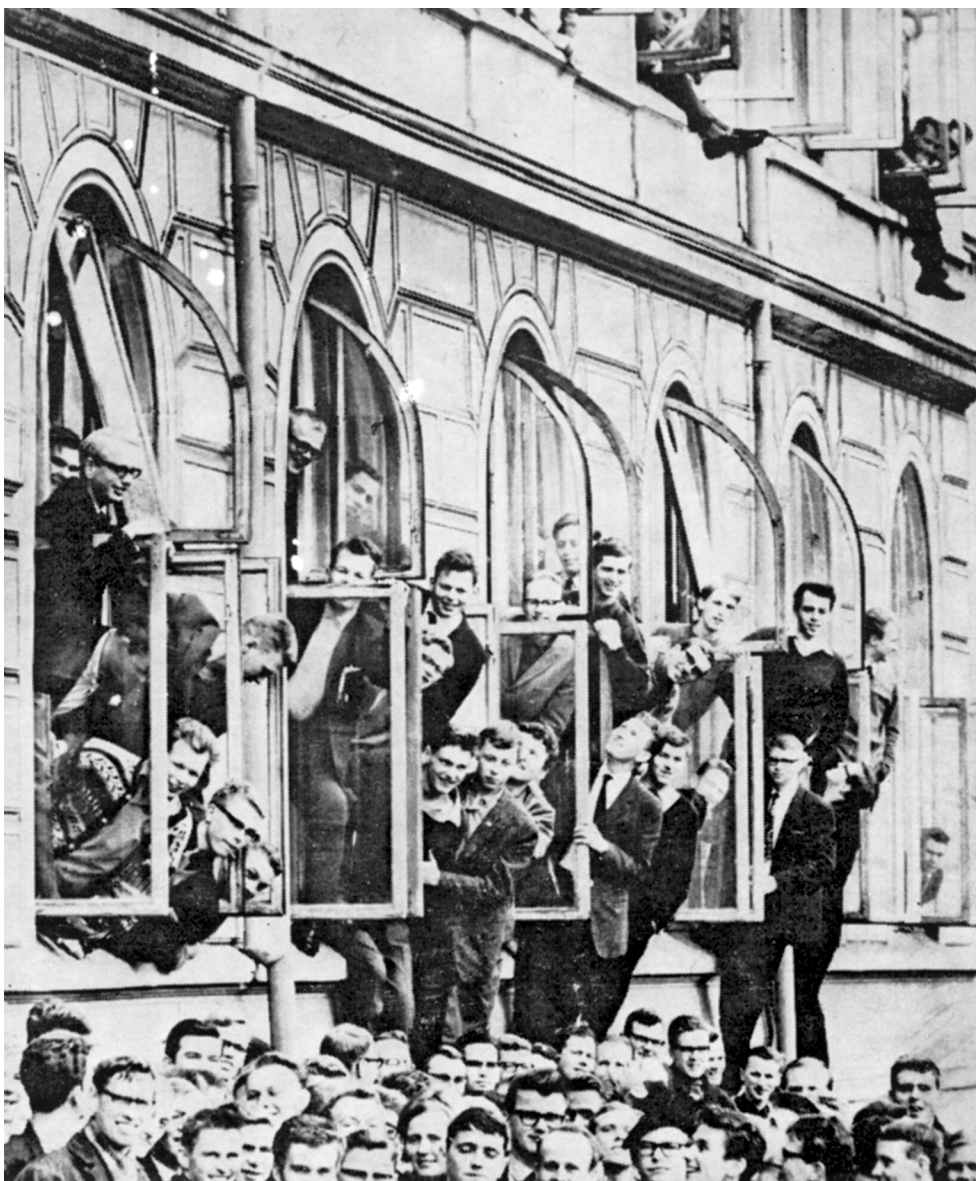
Nesten 50 år i St. Olavs gate 29



St. Olavs gate 29 ble adressen i nesten 50 år, fra 1923-1972.



Lesesal i St. Olavs gate, fra 1936. Dette er avgjort for pc-enes tid, men interessen for Bibelens vitnesbyrd og menneskers liv danner kontinuiteten i fakultetets liv.



Etter at lokalene i den gamle pikeskolen i Kristian Augusts gate lenge hadde vært alt for små, flyttet man inn i større og bedre lokaler i St. Olavs gate 29. Men også disse viste seg å bli for små.



Landssekretær Eugen Spydevold (1904-1992). Han var et forbilde i å holde sammen fakultet, kirke og bedehus. Se artikkelen om MF-foreningene og landssekretærene i denne boken.



Studentkvartett på jubileumsturné. Ved 50-årsjubileet i 1958 reiste både MF-koret og to kvartetter landet rundt. Fra venstre Magne Storli, Asbjørn Nilsen, Martin Synnes og Erling Neerland.



En bukkett kvinnelige studenter i 1967. Fra venstre Kari Vatne (f. Størksom), Inger Marie Tønnesen (f. Johnsen), Inger Bergset (f. Moen), Marit Kartveit (f. Hagen) og Oddrun Hauge (f. Haabesland).

I Gydas vei 4 på Majorstua fra 1972



Kø med studenter for å bli skrevet inn. Bildet er fra 70-tallet. Dagny Harkmark og Marit Spydevold (til høyre) tar imot.



I det nye MF i Gydas vei 4 på Majorstua fra 1972 ble både studenttilstrømningen og studentbredden stor. Her et praktikumskull i 4 etg.



MF-koret utenfor Fagerborg kirke på 70-tallet.



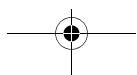
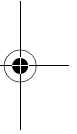
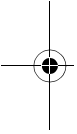
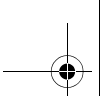
Fra semesteravslutningen høsten 1977. Både semester gudstjenester, semesterstart og semesteravslutning med mottakelser av studenter og familier er felles møtepunkter.



Nybygget på Majorstua er over 35 år. Det har vært vitne til stor studenttilgang, en rik utvikling og er nå opprustet til å møte fremtidens vesentlige utfordringer.



Det nye kapellet på MF nå. Kapellet og bønnenrommet i 3 etg., nyinnredet i 2008, er livsnerver i huset.



BERNT TORVILD OFTESTAD

MF-foreningene og landssekretæren

De som grunnla MF, hadde bred organisatorisk og politisk kompetanse både fra det kirkelige organisasjonsliv og fra den alminnelige politikk. Men nå sto de overfor en ny og ukjent oppgave. Det skulle reises et frittstående og privat alternativ til Universitetets teologiske fakultet med lærere og undervisning på et faglig nivå tilsvarende Universitetets. Å finne skikkede og vitenskapelig kompetente lærekrefter i tillegg til professor Sigurd V. Odland var ikke lett. Men her var det også andre tunge utfordringer. For det første ville bunnen falle ut av hele MF-prosjektet dersom studentene uteble. For det andre måtte institusjonens ledelse skaffe lærerne lønn og nødvendige driftsmidler. De økonomiske midlene måtte skaffes til veie ved frivillige gaver fra de religiøst aktive i Den norske kirkes menigheter. Ved begynnelsen av 1900-tallet var dette en velprøvd finansieringsmetode som prester og lekfolk var fortrolige med. I struktur og politisk-økonomisk praksis ble MF på denne måten en fortsettelse og en utvidelse av statskirkens frivillige organisasjonsvesen.

1. Menighetene viser ansvar og offersinn

Organisasjonene for ytre- og indremisjon hadde et godt utviklet apparat for å sikre det økonomiske grunnlaget. For MF var vilkårene på avgjørende punkter annerledes. Fakultetet var et prosjekt innen academia og orientert mot den offisielle kirken. Det var på den ene siden Geistlig, på den andre forankret i den levende og arbeidende menighet. MF var så visst ingen misjonsorganisasjon, men hadde likevel sin viktige misjon: å utdanne og danne prester for Den norske kirke som både lærte og levde vel.

Denne saken var så sentral og så grunnleggende og hadde så bred støtte i det arbeidende kristenfolk, at den kunne stå i fare for å miste sin appell. Budskapet om evangeliets fremgang i den store verden var uten tvil langt mer gripende enn presteutdannelsen i og for statskirken. Å bringe de mange til omvendelse og nytt liv var en utfordring som nok talte sterkere til de troendes hjerter, enn det faglige teologiske arbeid. Men det troende lekfolk og de kirkelige ledere ved 1900-tallets begynnelse led ikke av «evangelisk» sneversyn. De hadde et vidt perspektiv, og de lukket ikke øynene for fremtiden, verken dens farer eller muligheter. Dessuten gjorde de mer enn å snakke, de *handlet*. Biskop Heuchs oppgjør med den nye teologien og den etterfølgende «professorsak» som kulminerte med utnevnelsen av den liberale Johannes

Ording, hadde gjort inntrykk. Da en gruppe menn gikk til handling og ville skape et menighetsfakultet, utløste det ansvar og offersinn blant lek og lærd. Dette var en sak som fenget. I styrets første årsberetning kunne det slås fast at

«Udover i Menighederne var den fornødne Pengeindsamling iverksat. Og det kan med Sandhed siges, at her viste sig at Menighedsfakultetet blev opfattet som det, det vil være: en kirkelig Institution, skabt af og opretholdt af luthersk Kirkeaaend. Det varede ikke ret længe, inden det for de første 5 Aar nødvendige Pengebeløb var sikret.» (*Menighedsfakultetet. Aarsberetning for 1908 afgivet av styret*, 1909)

Her var store beløp, men de fleste var små. Det var et vitnesbyrd om at arbeidet for MF hadde satt sine røtter der «hvor de maa være fæstede, ikke i nogle enkeltes og mere mægtiges Bistand alene, men i Menighedslivet, som det leves med af de mange smaa og for Verden ukjendte».¹ De første årene sto fakultetet trygt økonomisk. Mange hadde tegnet seg for årlig innbetaling av betydelige beløp. Tilgangen av studenter var imidlertid heller skral. Men man var kommet i gang.

2. Økonomisk nedgang – organisatorisk nytenkning

Etter hvert fikk også MF sitt spinkle organisasjonsapparat, og de første MF-foreningene ble dannet.² Den første registrerte MF-foreningen, *Kirkøy Fakultetsforening* på Hvaler, ble stiftet allerede i 1908. I sin beretning for 1910 viser styret til «de lokale Komiteer» for innsamling til MF og ber dem oversende de midler de sitter på.³ I 1912 var MF-foreningen i Høland på plass.⁴

I 1912 sto man overfor en ny situasjon. Av dem som ved starten hadde tegnet seg som bidragsytere (i fem år fra 1907), var mange nå gått bort. «Der tør være nogen som tænker, at Menighedsfakultetets Stilling nu er saa god at der behøves ikke længer saa meget. Det er i saafald en Misforståelse, som bør og må bort. Det er hidtil iaar [1913] kommet adskillig mindre ind end tidligere.» Det hadde tæret på «Beholdningen», som nå var sunket mer enn ønskelig.⁵ Ledelsen hadde opparbeidet et grunnfond for å kunne stå imot økonomiske nedgangstider. Nedgangen i gaveinntektene fortsatte, og «Beholdningen» minket ytterligere. Men nå fant forstanderskap og styre det nødvendig å ta et nytt grep. Fra mange kanter av landet var det kommet oppfordringer om å la innsamlingsarbeidet for MF bli bedre organisert, slik at inntektene kunne flyte jevnere. Én må tale fakultetets sak, da vil det bli midler nok, ble det sagt. Styret var i gang med å finne den rette personen til denne oppgaven. Ved begynnelsen av 1915 kunne pastor Lauritz Larsen ta fatt som fakultetets første (lands)sekre-

1 *Menighedsfakultetet. Aarsberetning for 1908 afgivet av styret*, 1909:6; *Menighedsfakultetet. Aarsberetning for 1912 afgivet av styret*, 1913:13.

2 Servan 1973.

3 *Menighedsfakultetet. Aarsberetning for 1910 afgivet av styret*, 1911:6. *Menighedsfakultetet. Aarsberetning for 1910 afgivet av styret*, 1911:7.

4 Foreningsarkivet ved MF.

5 *Menighedsfakultetet. Aarsberetning for 1912 afgivet av styret*, 1913:15.

tær. Lauritz Larsen hadde vært aktivt med i forhandlingene da fakultetet ble forberedt og grunnlagt. Han hadde vært sekretær for det første styret. Da han nå fikk kallet fra MF, var han sekretær i Kristiania Indremisjon.⁶ Det gikk rykter om at «fakultetets kasse var tom.» Fullt så galt var det ikke, men de økonomiske reserver var i ferd med å bli oppbrukt.⁷ Alle-rede året etter bedret den økonomiske situasjonen seg. Larsens innsats som reisesekretær hadde gitt resultater. I 1915 ble det ansatt enda en reisesekretær, sokneprest Gunnar Dehli, som hadde vært en av fakultetets første studenter. Men samme år ble Dehli sokneprest i Langesund.⁸

3. MF-foreningen – fakultetets grunnmur

Fra høsten 1919 hadde ikke fakultetet noen reisesekretær, men inntektene økte og ble høyere enn noensinne. Det var en virkning av «kirkestriden». Hallesby kritiserte fakultetets øverste leder, biskop Jens Tandberg, for hans samarbeid med liberale teologer, noe som undergravde fakultetets eksistensberettigelse. Det utløste en kirkelig strid som nådde sitt klimaks med stormøtet i Calmeyergatens Missionshus tidlig 1920. Konflikten virket mobiliserende.⁹ Utover i 1920-årene økte studenttallet sterkt, også fakultetets økonomiske situasjon ble bedret. Stillingen som reisesekretær var bare tidvis besatt. Høstsemesteret 1931 begynte sokneprest Gunnvald Kvarstein som ny reisesekretær, han var i tjeneste frem til 1935.¹⁰

Det var i begynnelsen av 1920-årene at tilveksten av foreninger kom i gang for alvor. I 1921 ble *Menighetsfakultetsforeningen* i Larvik stiftet, året etter *Den lille hjelper* på Kråkerøy, Østfold. Samme året startet også *Fru Sverdrups kvinneforening* i Kristiania. I 1923 kommer det enda en forening i Østfold, *Menighetsfakultetets venner*, Degernes. Disse foreningene var alle aktive også 60 år senere. I 1974 var det i alt 196 MF-foreninger. Antallet foreninger i

-
- 6 Lauritz Anton Larsen var født i Sandefjord i 1861, cand.theol. 1889, ordinert 1891, gjorde tjeneste som hjelpeprest og tredjeprest, bl.a. i Grønland menighet i Kristiania, og var fra 1911 sekretær i Kristiania Indremisjon. Larsen ble i tjenesten for MF til 1919, da han ble kst. sokneprest i Skedsmo, og utnevnt til sokneprest samme sted året etter. *Menighetsfakultetet. Aarsberetning for 1914 afgivet av styret*, 1915 10f. Jf. Leganger 1925: 53.
- 7 *Menighetsfakultetet. Aarsberetning for 1915 afgivet av styret*, 1916:14f.
- 8 Senere ble Dehli tilsatt først som lærer, siden som forstander ved Indremisjonsselskapets bibelskole i Oslo. *Menighetsfakultetet. Aarsberetning for 1915 afgivet av styret*, 1916:14; Leganger 1925:110.
- 9 Driftsregnskapet for MF i 1919 ble på kr 89 848,-. *Menighetsfakultetet. Aarsberetning for 1919 afgivet av styret*, 1920:10. En av grunnene til det gode resultatet var at man året før hadde varslet om for små inntekster. Men den avgjørende grunnen, hevdet styret, var «kirkestriden» som blusset opp igjen i 1919. Man så nå den «[...] dybe kløften [...] mellem gammel prøvet kristentro der hviler paa Guds aabenbaring, som vi har den i Bibelen, og paa den anden side den liberale teologi [...]» Man så hvor viktig det var at MF hevdet «[...] den kristne sannhet i tro og lære» og utdannet prester som ville «[...] forkynde Guds ord ret og uforvansket.» *Menighetsfakultetet. Aarsberetning for 1918 afgivet av styret*, 1919:12.
- 10 Kvarstein var født 1899, cand.theol. 1927 (fra MF), prest i Oslo Indremisjon 1928, samme år prest i Lierne, sokneprest i Sunnlyven 1932, Førde i Sunnfjord 1941, Lista 1948 og Røyken 1955. Bolling 1958: 248.

mellomkrigstiden kan ha vært betydelig høyere. Mot slutten av 1980-årene var imidlertid antallet sunket til 137. Frem mot og rett etter årtusensskiftet ble det nedlagt en mengde foreninger. Medlemmene var gjennomgående kommet opp i en så høy alder at de ikke hadde krefter til å fortsette. Siden inntekter fra foreningene ikke lenger var avgjørende for MF, uteble naturlig nok motivasjonen for å starte nye og drive videre dem som manglet rekruttering av yngre folk.¹¹

Når dannelsen av foreninger skjøt fart ved begynnelsen av 1920-årene, var årsaken at MF da fremsto som en hjertesak for den konservative falanks i kirkestriden. I Hallesby hadde de konservative fått sin tydelige og profilerte lederskikkelse. Ham kunne de identifisere seg med så godt som alle som tilhørte den brede konservative fronten. MF hadde teologiske fagfolk som kunne veilede de troende og deres ledere. Dessuten gav institusjonen håp om at kampen mot den liberale teologi slett ikke var umulig å vinne. Stadig flere MF-kandidater fylte prestestillingene i statskirken. De var rettlærende teologer, og de hadde «troens sans» for vekkel-sen og det frivillige lekmannsarbeidet. I Indremisjonsselskapets hovedorgan, *For Fattig og Rik*, ble det i mellomkrigstiden trykt lister over givere både til Selskapets høstoffer og til MF.

Allerede under stortingsdebattene i 1911 og 1913 om eksamensretten hadde spørsmål om statsstøtte til MF vært nevnt. Omkring 1920 kom det opp i ulike kirkelige organer. Ved *Presteforeningens* generalforsamling i 1919 gikk mange inn for at MF burde støttes med statlige midler. Både venner og fiender av MF syntes det var naturlig. De sistnevnte fordi man da unngikk «agitasjon» for MF av hensyn til pengeinnsamlingen. Også ved Bispemøtet våren 1920 var saken oppe, og offentlige bevilgninger til fakultetet ble støttet av flere biskoper. Styret ved MF måtte ta stilling til saken. Styret hadde tillit til at de som sto på MFs side, ville yte tilstrekkelige økonomiske bidrag, slik at fakultetet ikke ble nedlagt på grunn av manglende økonomisk støtte. Så man tilbake på fakultetets korte historie, så hadde styret ingen grunn til å være skuffet – og man stolte på vennene også for fremtiden. Styret tok det dessuten for gitt at vennene i likhet med styret var skeptiske til statsbidrag. En slik ordning kunne så altfor lett dra med seg «[...] at staten vilde blande sig ind i Menighedsfakultetets anliggender.» Med politisk-ideologisk klarsyn, man kan også si fremsyn, siterte styret fra stortingsdebatten i 1913:

«Skulde det komme dertil at Stortinget vil give Menighedsfakultetet statsbidrag [...], saa opgiver Menighedsfakultetet i samme øieblik sin særstilling som fri anstalt; det kommer da ind under statsmyndighedernes greie og klare avgjørelse.»¹²

Det er i farens stund at MF omsluttet av vennene i menighetene. Da gis det midler til den fortsatte driften, og da blir institusjonens politisk-økonomiske frihet en livssak for de som bærer ansvar for dens fremtid.

Stifterne av fakultetet hadde et prinsipielt perspektiv på opprettelsen av MF. Det hadde ikke blitt til bare for å bekjempe den liberale teologien ved Det teologiske fakultet. Det hadde en grunnleggende kirkelig motivering. Men den kirkelige motiveringen dempet ikke fakultetets kamp for den rene lære. Da professor Edv. Sverdrup talte ved fakultetets 10-års-

11 Protokoller og annet arkivmaterieell fra MF-foreninger er blitt deponert i MF-arkivene.

12 *Menighedsfakultetet. Aarsberetning for 1919 afgivet av styret*, 1920:14–16.

jubileum i 1918, la han vekt på begge sider: Det er ikke striden, men arbeidet som er Menighetsfakultetets oppgave, slo han fast. Men vi skal ikke «[...] flygte fra 'striden' der, hvor den paatrenger sig». Sverdrups læringsmål for utdannelsen ved MF er uttrykt ved det apostoliske ideal: «Om nogen taler (i menigheten), han tale som Guds ord.» Dertil trengs en teologi som har «[...] sin rot i Guds ord og i menighetens liv. Det skal gjøre den ydmyg og tjenende, saa den ikke stor i egne tanker, gaar egne veie.» Det var nettopp det som hadde skjedd ved Det teologiske fakultet, da MF ble en nødvendighet.¹³

4. Organisatorisk særpreg

MF-foreningen var ikke «førsteforeningen» for det aktive lekfolket i Den norske kirke. Det var det gjerne Indremisjonsforeningen og/eller foreningen for Det norske misjonsselskap som var. Men datidens kirkelige lekfolk var ikke redde for å ta kirkelig ansvar. Menighetskjernen var engasjert i langt flere enn én enkelt misjonsorganisasjon. De støttet diakoni og kirkelig- sosialt arbeid. Folk som støttet MF, tok i 1920-årene plass også i de nyopprettede menighetsrådene. Bare det kirke- og prestekritiske *Kinamisjonsforbundet* konsentrerte seg ene og alene om eget arbeid. I det miljøet var det man også praktiserte «fri nattverd».

Arbeidet for Guds rike krevde mange hjerter, hoder og hender – og penger. I det lokale bedehuset hadde mange småforeninger funnet tilhold, som konsentrerte seg om gode kirkelige formål som lå litt på siden av de store organisasjonenes omfattende virksomhet. Men MF-foreningen hadde trekk som skilte den ut. Det var svært ofte MF-presten på stedet som hadde stiftet den, og den etterfølgende presten som førte den videre. Møtene kunne være i prestegården eller i private hjem, selvsagt også på bedehuset der det hørte. Prestene ofret seg sjelden for én forening i menigheten. Det gjaldt å ha gode relasjoner til alt foreningsarbeid. Men MF-foreningen var tydeligvis et unntak. Det ble gjerne prestens ansvar at den kom i gang, og at den ble vitalisert når den syknet hen. Presten var sjelden eller aldri formann. En lekmann tok på seg det vervet. Her merket man ikke den mye omtalte «spenningen i norsk kirkeliv», men det som Eugen Spydevold, fakultetets mangeårige reisesekretær, kalte det «normale kirkesynet» som var i funksjon: Var man kirkelig «normal», så møtte man frem i kirken til gudstjeneste søndag formiddag, og var på oppbyggelsesmøte på bedehuset søndagskveld.

Det nære forholdet til presten betydde også et nært forhold til prestekona. I enkelte prestegjeld hadde MF både en mansforening knyttet til presten og en kvinneforening som prestekona hadde ansvar for.¹⁴ Her kan det legges til at i den lutherske tradisjon har presten og hans hustru gått sammen om å utøve det kirkelige embetet – ikke likestilte, men samordnede. MF-foreningen holdt ikke møter så ofte, det vanlige var en gang i måneden, noen

13 *Menighedsfakultetet. Aarsberetning for 1919 afgivet av styret*, 1920:15–21.

14 Lærerinnen, prestedatteren og tidligere Japan-misjonær, Anna D. Bassøe, fra Råde utgav i 1907 pamfletten, *Til kristne Kvinder i By og Bygd*, der hun holdt oppgjør med de liberale teologer ved universitetsfakultetet. Hun appellerte til kristne kvinner om å støtte MF. Norseth 2007, 140.

steder enda sjeldnere. MF-foreningen hadde også ansvar for den offerdagen som fakultetet ble innvilget i stedets kirke i hvert fall én gang i året.

At kvinner var engasjert også i et arbeidslag for MF, overrasker ikke. Kvinneinnsatsen er overveldende i norsk kirkeliv fra midten av 1800-tallet av. Men det er grunn til å merke seg at MF-foreningen ofte var en mannforening, i mange menigheter det eneste regulære mannsarbeidet. Kvinneforeningsarbeidet var langt på vei en utvidelse av kvinnens hjemmesfære. Man drev husflid – «strikket ullstrømper til Afrika», som det nokså nedlatende het blant utenforstående. Den huslige hjemmesfæren var ved borgerliggjøring og ikke minst mekanisering av landbruket blitt en nokså ensidig kvinnesfære. Mannen hadde alltid vært i den offentlige sfæren. Etter hvert som det moderne samfunn tok form i løpet av 1900-tallet, og den borgerlige offentligheten vokste i betydning, ble dette enda tydeligere. Men nå kom kvinnene etter. MF-foreningen og dens sak hørte hjemme nettopp i det offentlige, både i den borgerlige og den kirkelige offentligheten. Den var ingen utvidelse av den huslige hjemmesfæren. I flere henseender var MF en kamporganisasjon innad i kirken og utad i samfunnet. Fakultetet representerte kirkelig ansvar, var blitt til ved vågemot og handlekraft. Dets lederskap og frontfigurer som Odland, Sverdrup, Hallesby og Vold var svært ulike, men alle eksponerte de maskulinitet. Dessuten var det bare menn som skulle utdannes til prestedtjeneste. Mange MF-foreninger ble en liten mannsarena i menigheten, der man hørte om de store kirkelige sakene, og der man støttet faglig akademisk utdanning for offentlig kirkelig tjeneste. Kall og personlig fromhet var ikke nok for slik tjeneste. Her trengtes også den faglige kunnskap og de ferdigheter som et teologisk studium kunne gi.

Går man nærmere inn på samværsformen i foreningene, så adskiller den seg ikke nevneverdig fra et vanlig kristelig møte slik det hadde utviklet seg fra 1800-tallet av. En av de tilstedeværende åpnet med Guds ord og bønn, det var sang og preken, kanskje litt samtale om det predikanten hadde sagt, og naturligvis informasjon fra og om MF. Og sist, men ikke minst: det var kollekt til fakultetet. Talerne var som ellers i det kristelige arbeidet både lekmenn og prester. Som vanlig i den kirkelige foreningsverdenen fikk også MF-foreningen besøk fra moderorganisasjonen i Oslo. Fakultetets sekretærer, en og annen lærer, studenter gjerne med tilknytning til stedet besøkte foreningsmøtet, prekte, informerte om MF, og hadde kan hende med seg lysbilder. Møtet var som folk ellers var vant til. Så var det da også «den troende og arbeidende menighet» som bar fakultetet.

5. Landssekretæren

I 1936 begynte Eugen Spydevold som reisesekretær for MF, og to år etter ble han tilsatt som landssekretær. For Spydevold, som var cand.theol. fra MF i 1936, skulle det bli en lang arbeidsdag i fakultetets tjeneste. Før han overtok, hadde det som nevnt vært flere reisesekretærer for kortere og lengre tid. Med Spydevold ble det stabilitet i det utadrettede arbeidet. Og det trengtes, for i 1930-årene var det stadige lavkonjunkturer i innsamlingsarbeidet for MF. Spydevold var i fakultetets tjeneste frem til 1965, da han ble res.kap. i Eidsberg prestegjeld.

Eugen Spydevold var født i Råde i 1904, foreldrene var bønder. Men bondesamfunnet i Råde var ikke av det tunge slaget. Bygda strekker seg åpent ut mot ytre oslofjord. Jordsmun-

net er lett og fruktbart. Her er ikke den tunge leiren som i de indre østfoldbygdene. Det religiøse livet har da også helt fra 1800-tallet vært svært vitalt. Som ellers i Østfold er bedehuset viktig. Vekkelsesbevegelser har gått over bygda. Råde kirke, en gammel og mektig steinkirke, står der som er stabiliserende sentrum. Eugen kom fra et troende hjem, men da han ble eldre, gikk ikke veien til de troendes samlinger om Guds ord, men til fotballbanen og det verdslige ungdomslivet. Noe utagerende liv var det ikke. Men som det ofte gikk med ungdom som hadde Eugens bakgrunn, ble det en dag alvor. Han måtte ta et livsvalg. Troen og gudslivet ble det ene nødvendige, og nå fant han ikke sitt miljø på fotballplassen, men på Missingmyra bedehus.

Det er lett å misforstå det kristenlivet han ble trukket inn i. Omvendelsens nødvendighet og det radikale bruddet med verden ble det ikke kjøpslått med, men livsalvoret hindret ikke det gode humøret og den friske, rammende replikken. Spydevold hadde begge deler - både alvor og humor. Han kunne gi rammende karakteristikker som viste hvor han sto i det kirkelige landskapet. Da det norske kirkelivet ble mer og mer borgerliggjort ut over på 1950-tallet, og kirkens sosiokulturelle kontakt med de såkalte kirkefremmede kom i fokus, var det vekkelsestradisjonen fra Missingmyra i Råde som slo igjennom, når Spydevold bemerket: «Hva skal de med alle disse kontaktene, når det ikke går strøm gjennom dem?»

Da Spydevold begynte å studere ved MF i 1928, var det en stor overgang for ham både religiøst og kulturelt. Hver morgen var studenter og professorer samlet til bønn for dagen i den store undervisningssalen i St. Olavsgate 29. Å ha bønnefelleskap med professorene var nok fremmed, men egentlig ikke så langt fra den luthersk-pietistiske vekkelseskristendommen han var oppdratt i. Uansett stand og stilling måtte alle gå gjennom omvendelsens trange port. Og som falne skapninger var vi like for Gud, Som fattige syndere trengte vi alle den samme nåde. Men også i tjenesten hadde vi den samme rett. Å møte Ole Hallesby og følge hans undervisning gjorde inntrykk, men var når alt kom til alt, ikke ukjent land for dem som kom til MF fra bedehusmiljøene i småbyer og bygder ut over i landet. Det gudsliv Hallesby foreleste om, var det som ble virkeliggjort blant de troende på bedehuset, særlig sterkt i vekkelsestider.

Som predikant og som fromhetstype hørte Spydevold så avgjort hjemme i den første delen av mellomkrigstiden. Han sto i den leke prekenstradisjonen som var levende i Østfold på denne tiden. I hans prekener var det synd og nåde, forsoning og barnekår i Kristus som var de store temaene. Når han ledet tilhøreren inn i nådens aller helligste rom, var han alltid emosjonelt grepet, slik predikantene av hans generasjon gjerne var. Det kostet å gi av sitt dyreste eie til dem som satt på bedehus- og kirkebenk. Når studenter var på reise med Spydevold for å besøke MF-foreninger eller menigheter, ville han så gjerne at egen troserfaring skulle klinge med i vitnesbyrdene deres: «Ikke bry dere med gresk eller hebraisk, kom ikke med 'beter' av teologi, men fortell hva Jesus og hans nåde betyr for deg i dag.» Han visste at den beste kollektalen ikke besto i pengemas, men i å nå inn til hjertene med evangeliet.

Spydevold må kunne kalles en MF-patriot. Han brant for fakultetet. Og han forsvarte det i tykt og tynt. På turneer med studentkor og kvartetter holdt han mange og forholdsvis likelydende kollektaler, men alltid med samme glød og entusiasme. Kollektalen virket ny hver gang. Med korte rammende streker tegnet han opp den store breddevirkningen fakultetet etter hvert hadde fått i Norge og utenom landets grenser. Han skrøt aldri. For alt han sa, var vederheftig belagt med tall. Ingen andre hadde den samme statistiske oversikten over

hvor mange kandidater MF hadde utdannet, og hvor de var plassert i kirken. For Spydevold var dette oppbyggelig statistikk. Få kjente presteskapet i Den norske kirke bedre enn ham. De prestegårder han ikke hadde overnattet i, kunne telles på én hånd. Det gav en uforlignelig personalkunnskap. Å reise som forkynner under mellomkrigstiden og i de første etterkrigsårene kunne være strevsomt. Med tog, buss og båt tok man seg frem. Ofte ble det mye venting på stasjoner, brygger og bussholdeplasser, og til tider måtte også sykkelen tas i bruk. I Spydevolds reisekoffert lå Bibelen, Rutebok for Norge og Aftenposten. Aftenposten ble brukt til å ligge på i kalde senger. Spydevolds reiseruter var blant de lengste, med opp til tre måneder i strekk. På hjemmefronten hadde han sin hustru Thora og deres tre døtre. Tjenesten hadde sine omkostninger for dem alle, og uten Thora hadde han aldri kunnet gjennomføre sin lange tjeneste for fakultetet. Spydevold mottok Kongens fortjenestemedalje i sølv for bl.a. sin lange tjeneste for Menighetsfakultetet.

6. Støttelag – ingen ny organisasjon

Da Eugen Spydevold begynte som reisesekretær for MF, var det å stifte flere foreninger en nærliggende oppgave. Spydevold gikk inn i den med entusiasme. Han så også for seg at det ble dannet distriktsvise kretser av MF-foreninger. Å tenke slik var helt naturlig. Frivillige organisasjoner hadde sine kretser med administrasjon og en stab av forkynnere. Foreningsvirksomheten for MF burde også struktureres på denne måten. Selv hadde Spydevold allerede i 1934, da han var student, vært med å stifte *Østfold krets av Menighetsfakultetet*. Han regnet med at ledelsen ved MF ville gi sin fulle støtte til å at det ble dannet flere kretser. Men da Hallesby, som Spydevold satte svært høyt, mente at det fikk greie seg med den ene kretsen i Østfold, ble han både overrasket og litt skuffet. «Opprett ikke flere kretser, Spydevold,» sa Hallesby.¹⁵

Men Østfold krets, stiftet under et stort pinsestevne i Rolvsøy i 1934, der Hallesby var hovedtaler og ellers Carl Fr. Wisløff og Eugen Spydevold deltok, ble virkelig en krets. I fylket var det svært mange MF-foreninger. Og Østfold var både Hallesbys og Spydevolds hjemfylke. Her var fra før et rikt foreningsarbeid for indre- og ytre misjon. Og der troens folk tok ett tak, der tok de gjerne flere. Østfold var ekte MF-land.

Kretsen ble bestemt som en sammenslutning av foreninger og komiteer hvis formål var å «[...] arbeide for MF åndelig og økonomisk.» En av de viktigste oppgavene var å arrangere et større stevne (gjærne i tilslutning til årsmøtet), som skulle være «[...] en kristenfolkets mønstringsdag for Menighetsfakultetet.» I pinsehjelene fra 1930-tallet og frem til i dag har det vært arrangert godt besøkte MF-stevner i Østfold, gjerne med predikant fra fakultetet. Dessuten gjaldt det å sikre at fakultetet fikk kirkeofringer. Kretsen tok et slags overordnet ansvar for at innsamlingsarbeidet ble holdt i gang i distriktet. Som ellers i MF-foreningene var det også her et intimt samarbeid mellom prest og lekmann. Til kretsens årsmøte kunne det sendes en representant også fra det lokale menighetsrådet.¹⁶

15 Meddelt forfatteren av Eugen Spydevold en gang på 1960-tallet.

16 Lover for Østfold krets av MF, endret 1973–1987 §§ 1, 2, MF-arkivene.

I en av lovparagrafene gjøres det klart hvilken status kretsen skulle ha i forhold til fakultetet som institusjon: «Kretsstyret har ingen myndighet til å gripe inn i Menighetsfakultetets sentralledelse, men anses for å være et praktisk arbeidsredskap.»¹⁷ Fakultetets sentrale ledelse (forstanderskap, styre og professorråd) hadde i 1937 opplevd at selv i en dårlig organisert struktur som MF-foreningene, lå det muligheter for demokratisk initiativ. Da hadde styret i Østfold krets henvendt seg til sentralledelsen ved MF og foreslått at kretsene ved sine årsmøter skulle velge medlemmene til fakultetets forstanderskap. Grunnplanet måtte få innflytelse over fakultetets (teologiske og kirkelige) kurs.¹⁸ For lekfolket i foreninger tilknyttet frivillige organisasjoner var en slik ordning nærmest en selvfølge. Det lå forskjellige motiver bak når professorer, styre og forstanderskap ikke ønsket å demokratisere forholdet mellom fakultetet og dets foreninger. Mot slutten av 1930-tallet blomstret det frivillige kristelige arbeidet. Samtidig begynte man å innse at det var overorganisert. Og det ble vanskeligere å skaffe penger. På bedehusene avløste den ene offeruken den andre. Det var kamp om lekfolkets økonomiske midler. Å utvikle MF-foreningene til en ny organisasjon med kretser, generalforsamling osv., ville belaste lekfolket enda mer. Indremisjonsledere som O. Hallesby og sekr. Joh. M. Wisløff, som var i MF-ledelsen i 1937, var selvsagt klar over dette. Dessuten må det også ha vært et kirkepolitisk motiv bak denne nøytraliseringen av fakultetets foreninger. Man hadde en «Landsindremisjon». Om enda en «indremisjon» skulle vokse frem med basis i fakultetet og nært knyttet til MF-prestene utover i soknene, så fikk man den «embetets indremisjon» som Hallesby og mange med ham fryktet.

7. Konklusjon

Ved et 100-årsjubileum er det både riktig og viktig å tegne et bilde av MF-foreningene. For MFs økonomi var foreningene nødvendige. Her fant man de stabile givene. Og de bidro til å opprettholde nærkontakten mellom MF og det lokale menighetslivet, noe som fra første stund var viktig for fakultetet. Nå er de fleste foreninger borte. Det er ikke overraskende. Det frivillige foreningsvesen hadde sin blomstringstid fra midten av 1800-tallet og frem mot siste del av det forrige århundre. MF-foreningene etterlater ikke desto mindre et tomrom. De knyttet teologi og menighet sammen – både intellektuelt og åndelig. Fakultetet, dets studenter og lærere, var et fast bønneemne for foreningsmedlemmene.

Oftestad, Bernt T. (f. 1942)
Professor i europeisk kulturhistorie
Det teologiske Menighetsfakultet
Bernt.T.Oftestad@mf.no

¹⁷ Lover for Østfold krets av MF, § 6.

¹⁸ Brev av 14. januar 1937 til LR fra Østfold krets av MF-foreninger. *LR 1908–1947*, 8. mars 1937, sak 1, 19. mars 1937, sak 7. Saken var oppe i styret og i forstanderskapet 6. april 1937. *Forstanderskapets protokoll*, 6. april 1937, 91f.



Anvendt litteratur

Menighetsfakultetet. Aarsberetninger afgivet av styret, 1909 ff.

Bolling, H. 1958: Norges prester og andre teologiske kandidater. Oslo: A. M. Hanches forlag.

Leganger, N. F. R. 1925: Norges geistlighet og andre norske teologiske kandidater i fast stilling i 1925. Oslo: A. M. Hanches forlag.

Nome, J. 1958: Brytningstid. Menighetsfakultetet i norsk kirkeliv. Oslo: Lutherstiftelsen.

Norseth, Kristin, «La oss bryte over tvert med vor Stumhed.» Kvinners vei til myndighet i de kristelige organisasjonene, Det teologiske menighetsfakultet 2007.

Servan, E. 1973: «MF-foreningene. MFs trofaste forbedere og givere i 65 år,» Lys og Liv, 7, 8–11.



Noen personlister

Det teologiske Menighetsfakultet har fra 1924 til 2004 brukt tittelen dekanus om den faglige valgte leder. Før 1924 talte man om formann i Lærerrådet. Det praktisk-teologiske seminar ved MF (opprettet 1926) har vært ledet av praktikumsrektor. Fra 2005 ledes institusjonen av en rektor, hvor faglig og økonomisk-administrativt ansvar er samlet.

Dekaner/rektorer 1908–2008 ved Det teologiske Menighetsfakultet

1908–15 Sig. V. Odland
 1916–22 Edvard Sverdrup
 1923–26 Olaf Moe
 1927–38 Karl Vold
 1938–46 Olaf Moe
 1946–54 Andreas Seierstad
 1954–56 John Nome
 1956–58 Sverre Aalen
 1958–60 Leiv Aalen
 1960–61 Sverre Aalen
 1961–62 John Nome
 1962–64 Carl Fr. Wisløff
 1964–67 Olaf Guttorm Myklebust
 1967–69 Leiv Aalen
 1969–71 Sverre Aalen
 1971–73 Ivar Asheim
 1973–75 Edvin Larsson
 1975–77 Magne Sæbø
 1977–79 Åge Holter
 1979–81 Ludvig Munthe
 1981–83 Ivar Asheim
 1983–85 Torleiv Austad
 1985–88 Anders Jørgen Bjørndalen
 1988–90 Magne Sæbø
 1990–93 Ernst Baasland
 1993–95 Oskar Skarsaune

1996–98 Torleiv Austad
 1999–2001 Lars Østnor
 2002–2004 Gunnar Heiene
 2005– Sverre Dag Mogstad, leder Lærerrådet

Rektorer

2005– Vidar L. Haanes

Sekretær, Hovedsekretær, Direktør 1920–2008

1920–22 Axel Bugge Sekretær
 1923– Fredrik A. Haugen Sekretær
 1935–37 Sverre I. Barstad Sekretær
 1937–46 Reidar Kobro Sekretær
 1943–46 Nils E. Bloch-Hoell Sekretær
 1946–60 Erling Sand Hovedsekretær
 1960–68 Andreas Skollevoll Hovedsekretær
 1969–72 Per Myrstad Fakultetssekretær
 1972–93 Erling Servan Direktør
 1993–04 Finn Olav Myhre Direktør
 2006– Beate Pettersen Direktør

Formenn/ledere for styret 1907–2008

1907–13 Pastor Aug. B. Jahnsen	1964–69 Sokneprest Gunnar Trana
1913–33 Sokneprest Herman Vangensten	1969–70 Sokneprest Reidar Kobro
1934–40 Biskop M. Bjønness-Jacobsen	1971–72 Ass. Generalsekretær Josef Dahl
1940–45 Rektor A. Leere	1972–73 Forstander Thor With
1945–50 Sokneprest W. Schübler	1973–78 Lektor Helge Hallesby
1950–55 Sokneprest H.E. Wisløff	1978–80 Res.kap. Even Fougner
1955–56 Res.kap. Dr. theol. B. Gulbrand- sen	1980–85 Generalsekretær Anfin Skaaheim
1956–58 Sokneprest L.J. Danbolt	1985–90 Res.kap Jens-Petter Johnsen
1958–59 Forsvarsråd Jakob Modalsli	1990–94 Rektor Svein Granerud
1959–60 Høyesterettsadvokat Wilhelm Beck	1994–99 Kapellan Stein Reinertsen
1960–61 Res.kap. Christen Hallesby	1999–01 Sokneprest Torbjørn Lied
1961–64 Sokneprest Dagfinn Hauge	2001–02 Stiftskapellan Egil Morland
	2002–04 Rådgiver Ragnhild Strøm Torjuul
	2004– Utdanningsdirektør Svein Helgesen

Formenn/ordførere Forstanderskapet 1907–2008

1907–13 Prost Chr. Knudsen	1965–74 Biskop Dagfinn Hauge
1913–19 Biskop Jens Tandberg	1974–77 Biskop Erling Utne
1919–25 Pastor Aug. B. Jahnsen	1977–82 Prost Håkon Haus
1926–34, 47–56 Biskop J. Maroni	1982–86 Biskop Thor With
1934–38 Sokneprest Joh. M. Wisløff	1986–92 Professor Eivind Osnes
1938–47 Skolestyrer Hans Høeg	1992–95 Biskop Halvor Bergan
1956–58 Sokneprest H.E. Wisløff	1995–04 Biskop Ole D. Hagesæther
1958–65 Biskop Ragnvald Indrebø	2004– Biskop Olav Skjevesland

Hovedlærer / rektor ved praktikum 1926–2008

1926–34 Gabriel Skagestad
 1934–46 Johs. Smemo
 1947–61 Carl Fr. Wisløff
 1961–70 Bjarne O. Weider
 1970–73 Erling Utne
 1973–81 Ingemann Ellingsen
 1981–95 Olav Skjevesland
 1995– Halvor Nordhaug

I forbindelse med 100-årsjubileet er det opprettet et sted på MFs hjemmesider med jubileet som tema. Se <<http://www.mf.no/>>.

Tabula gratulatoria

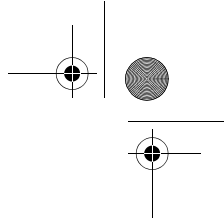
Hilde Afdal og Geir Afdal	Kenneth Ellefsen
Morten Alsvik	Jorunn Ellingsen og Ingemann Ellingsen
Bjørn-Eddy Andersen	Terje Ellingsen
Else Marie Andersen	Arne Eltervaag og Aslaug Stendal
Jostein Andreassen	Åslaug Elvebakk
Ingmar Areklett	Leif Gunnar Engedal
Per Kristian Aschim	Tormod Engelsviken
Bjarne Austad	Egil Erseth
Anne Austad	Vija Esenberga
Brit Maria Austad og Torleiv Austad	Kolbein Espeset
Jónsvein Bech	Tron Fagermoen
Sigmund Rye Berg	Solveig Fiske og Guttorm Eidslott
Ottar Berge	Arnt Flugstad
Kjellrun Bergslid og Magne J. Bergslid	Kjell Halvard Flø
Maria Bjørdal	Gunvor Folkvord-Haarr
Jo Bolstad og Inger Sophie Bolstad	Arnhild Fossum og Birger Henrik Fossum
Halfdan Tschudi Bondevik	Randi N. Fotland og Roar G. Fotland
Jarle Botnen	Elisabeth Fougner og John Egil Rø
Roar Bredal	Tore Frost
Simon W. Bringeland	Inger Furseth
Roald Byberg	Olav Gading
Helga H. Byfuglien og Tore Byfuglien	Guddvei Marta Garnes og Helge Nesse
Asbjørn Bårnes	Brynjar Gilberg
Biskop Ernst Baasland og Bodhild Baasland	Inger Johanne Gillebo og Agnar Gillebo
Lars Dahle	Oddrun Gjelsten og Gudmund Gjelsten
Marie Luise Diehl	David Gjerp, domprost Tønsberg
Ellen Doksrød og Rune Doksrød	Margareth Glad
Tomas Sundnes Drønen	Margareth Golimo og Morgan Golimo
Harald Daasvand	Björg Granerud og Iver Anders Granerud
Aud Kirsti Eide og Per Inge Eide	Frode Granerud
Ivar Eide	Gard Granerød
Bernt Eidsvig	Ragnar Granaasen og Anne Kari Granaasen
Rolf Schanke Eikum	Peder Gravem
Terje Eklund	Sigurd Grindheim

Harald Grønnevik	Grethe Helene Juul
Janne Grønningsæter og Fredrik Grønningsæter	Sverre Jølstad
Oddvar Gudmestad	Knud Jørgensen, Areopagos
Joar Haga	Thor Kåre Kalvik
Gunhild Hagesæther	Øistein Karlsen
Harald Kaasa Hammer	Knut Karstensen og Erna Karstensen
Ingjerd Harbo og Sigmund Harbo	Marit Kartveit og Magnar Kartveit
Tonje og Sigurd Hareide	Lars E. Kielland
Sokneprest Helge Hartberg	Eirik Kjebekk
Eirin Hoel Hauge	Rolf Kjøde
Olav Dag Hauge	Sabine Kjølsvik og Idar Kjølsvik
Turid Hauge og Kåre Rune	Per Oskar Kjølaas
Sidsel Haugeland	Jan Klausen
Cathrine Hopstock Havgar og Dag Magnus Hopstock Havgar	Reidar Knapstad
Rigmor Hegertun og Terje Hegertun	Knut A. Knudsen
Ingebjørg Baklid Hegstad og Harald Hegstad	Jacob Frode Knudsen
Nils Heie	Kyrre Kolvik
Inger Lise Heiene og Gunnar Heiene	Tore Kopperud
Boe Johannes Hermansen	Pirjo Krabye
Knut Hermstad	Odd Kristoffersen
Trygve Hestness	Magne C. Krohn
Arne J. Hobbel	Hans Kvalbein
Øyvind Hobberstad	Arne Dag Kvamsøe
Sokneprest Geir E. Holberg	Ingjerd Kvarme og Ole Chr. M. Kvarme
Idar Magne Holme og Margrethe W. Berglyd	Corinna Körting og Oliver Körting
Morten Holmqvist	Solveig Lande og Bjørn Lande
Torbjørn Holmås og Sonja Holmås	Anders Mathias Larsen
Jorunn Holmås og Geir Otto Holmås	Heidi Leganger-Krogstad og Lars Albertsen
Åge Holter	Knut Lein
Gunnar Holtskog	Nils Kristian Lie
Tom Gunnar Horn	Ommund Lindtjörn
Ruth Myrvang Hunsbedt	Helene Lund og Øystein Lund
Brit Hvalvik og Reidar Hvalvik	Jon Magne Lund
Arne-Magnus Hæggernes	May Lunde
Ingunn Aarseth Høivik	Knut Lundby
Elisabeth Haanes og Vidar L. Haanes	Fridleif Lydersen
Tove Haavik og Åge Haavik	Trond Løberg
Johan Tidemann Johansen	Dag Løkke
Jens-Petter Johnsen	Hanne Løland
Terje Jonsson, Molde domkirke	Birger Løvlie
	Birger Mathisen
	Natalie Mehus og Bjørn Vidar Mehus
	Johannes Melve
	Anne Michaelsen og Oddvar M. Michaelsen

Leif Tore Michelsen
Ann Midttun og Eilert L. Rostrup
Marta Modalsli
Ole Th. Moen
Egil Moen
Kari Mogstad og Sverre Dag Mogstad
Ivar Molde
Ingrid Danbolt Morken
Kai Ansgar Mosteid
Kristin Mosvold
Klara Myhre
Jan Otto Myrseth
Jacob Birger Natvig
Hans Naustervik
Erling Nerheim
Aud Sissel Nerhus
Arve Nilsen
Sven Harald Nilsen
Sven Olav Nilsen
Björn Njöten
Lars-Erik Nordby
Halvor Nordhaug
Ole Nordhaug
Sverre Nordhus
Bård Eirik Hallesby Norheim og
Kjersti Gautestad Norheim
Målfrid Norum
Bjørn Nygaard
Rolf John Næss
Alf B. Oftestad
Ola Ohm
Øystein Olsen, Biskop i metodistkirken
Henning Olsson
Magne Osland
Eivind Osnes
Jens Petter Ous
Kjersti Meyer Petersen
Beate Pettersen
Willy Andreas Petterson
Bernt Vogt Ramsleie
Brit Randen og Ivar Refsdal
Marit Reinertsen og Stein Reinertsen
Dagfinn Rian
Manfred Rieger

Svein Rise
Arild Romarheim
Merethe Roos
J. Arentz Rostrup
Vivi Rø og Harald Rø
Arne Rønnild
Nils Aksel Røsæg
Sturla Sagberg
Odd Arne Saltbones
Karl Olav Sandnes
Svein Sando
Anne-Marie Sandve
Johan Bakken Sandvik
Gunhild Sannes og Kjell Olav Sannes
Rolf Schjem
Jan Schumacher
Knut V. Seim
Erling Servan
Lise Tostrup Setek
Tor Singsaas
Elling Siqveland
Oskar Skarsaune og Gyda Hesla
Kjell A. Skartseterhagen
Øystein Skauge
Eyvind Skeie
Tore Skjæveland og Anita Skjæveland
Kjell Skog
Ragnar Skottene
Kåre Skråmestø
Einar Skudal
Ove Sletta
Kåre Smeland
Tor Spilling
Marit Helene Spydevold
Torfinn Stokkedal
Veslemøy Stoltenberg og Sverre Stoltenberg
Leiv Storesletten
Sigurd Gudmund Svelle
Pål Svendsen
Sigurd A. Svendsen
Martin Synnes
Eldbjørg Sæter og Torgils Aurdal
Atle Søvik og Elise Ottesen
Inger Margrethe Tallaksen

Arne Taxt	Ansgar teologiske høyskole
Gunnar Thelin	Areopagos
Britt R. Theodorsen	Bibelselskapet og Verbum Forlag
Svein Arne Theodorsen	Biskopen i Sør-Hålogaland
Svein Olaf Thorbjørnsen og Else Marit Løberg	Bispemøtet
Ingeborg Tvetter Thoresen	Blå Kors Norge ved Geir Gundersen
Egil L. Thorvaldsen	Den norske Israelmisjon
Ole Tommelstad	Den norske kirkes presteforening
Arne Torbjørnsen	Det teologiske fakultet, UiO
Grete Tveiterås og Olav Tveiterås	Det praktisk-teologiske seminar
Hanne Birgitte Sødal Tveito	Diakonhjemmet
Steinar Tverrli	Diakonhjemmet Høyskole
Lilly Tønnessen og Kjell Magnus Tønnessen	Diakonissehuset Lovisenberg v/ Marianne Uri Øverland og Torstein Lalim
Henny Tångberg	Dominikanerinnene Katarinahjemmet
Mona Uni og Magne Sæbø	Dronning Mauds Minne Høyskole for før- skolelærerutdanning
Jørn Varhaug	Fjellhaug Misjonshøyskole
Kari Vengen og Sigurd Vengen	Hamar biskop og Hamar bispedømmeråd
Rune Vik	Høyskolen Diakonova
Finn Wagle	IKO – Kirkelig pedagogisk senter
Terje Wallace og Ingrid Wallace	Indremisjonsforbundet v/ generalsekretær Karl Johan Hallaråker
Kristin Walstad	Institutt for arkeologi og religionsvitenskap, NTNU
Tormod Wasbø	Institutt for religion, filosofi og historie
Bjørn A. Wegge	Universitetet i Agder
Glenn Wehus	Johannelunds teologiska högskola
Andrew Wergeland	KA Kirkelig arbeidsgiver- og interesseorganisasjon
Jorunn Elisabeth Berstad Weyde og Karl William Weyde	Kateketforeningen
Jon Henrik Wien	Kirkelig utdanningscenter i nord (KUN)
Torunn Wiggen og Tore Wiggen	Kirkens Nødhjelp
Jofrid Wiik	Kirkerådet
Arne Wisløff	Kristent Pedagogisk Forum
Kjell H. Wold-Hansen	Lundeneset vidaregåande skole
Norvald Yri	Mediehøyskolen Gimlekollen
Dag Øivind Østereng	Menighedsfakultetet
Arna Østnor og Lars Østnor	Metodistkirken i Norge
Gaute Øvrebotten	Misjonshøyskolen
Jorunn Øxnevad og Lars Gunnar Lie	Nidaros biskop og bispedømmeråd
Gerd Marie Ådna og Jostein Ådna	NLA
Per M. Aadnanes	Høyskolen for kristendoms-kunnskap, pedagogikk og interkulturell forståelse
Agnes Aano og Jakob Aano	
Hilde Marie Aarflot og Jan-Olav Henriksen	
Ragnar Hansson Aase	



Norges Kristelige student og
skoleungdomslag
Normisjon
Norsk Misjon i Øst
Norske Kirkeakademier
Norsk Luthersk Misjonssamband
Oslo katolske bispedømme
Sjømannskirken, Norsk kirke i Utlandet
Stavanger bispedømmeråd
Stiftelsen Kirkeforskning
Tunsberg bispedømmeråd

