



Staten skaper enhet

En kritisk analyse av noen av Bernt T. Oftestads faglige arbeider om kirke, stat og politikk

Ragnar Misje Bergem

Postdoktor ved MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn, Oslo.

ragnar.m.bergem@mf.no

Sammendrag

I denne artikkelen presenterer jeg en kritisk analyse av noen av Bernt T. Oftestads viktigste kirkehistoriske arbeider om kirke og stat i et teologisk-politisk perspektiv. Jeg beskriver den generelle forståelsen av forholdet mellom teologi og politikk i Europas og Norges moderne historie som ligger til grunn for disse arbeidene. Deretter benytter jeg meg av nyere innsikter fra politisk teologi for å vise hvordan opphevelsen av det teologiske sannhetsspørsmålet får en betydning i hans analyse av moderne politisk historie som kan underdrive den aktive rollen teologien spilte og fortsatt spiller i konstruksjonen av begrepet om det politiske.

Nøkkelord

politisk teologi, kirkehistorie, Bernt T. Oftestad, suverenitet, Carl Schmitt

Abstract

In this article, I present a critical analysis of some of the key church historical works of Bernt T. Oftestad in a theological-political perspective. I trace the general understanding of the relationship between theology and politics in Europe's and Norway's modern history that one can find in his works. Furthermore, I employ recent developments in political theology in order to show how the role he accords to the suspension of the theological question of truth tends to underestimate the active role theology played – and still plays – in the construction of the political.

Keywords

political theology, church history, Bernt T. Oftestad, sovereignty, Carl Schmitt

Innledning

Hvordan forholder staten seg til kirken, og hvordan forholder kirken seg til staten? Å besvare disse spørsmålene har vært en hovedbeskjeftigelse for den norske kirkehistorikeren Bernt T. Oftestad. I denne artikkelen vil jeg nærme meg et sentralt utvalg av hans faglige arbeider om kirke, stat og politikk ved å gjøre rede for hvilke teologisk-politiske problemstillinger som løftes frem der, og peke på hvilke begrensninger og underutviklede perspektiver man kan spore i det.

I artikkelen retter jeg fokuset mot en bærende fortelling i Oftestads arbeider: Europas institusjonelle og intellektuelle syntese av verdslige og kirkelige autoriteter brøt sammen i reformasjonen og tidlig-moderne tid og etterlot seg politiske institusjoner og et begrep

om det politiske som nøytraliserte kirkelige autoriteter og det teologiske sannhetsspørsmålet.¹ De nye politiske institusjonene måtte skape enhet og makt i stadig mer pluralistiske samfunn. Jeg ønsker å analysere denne fortellingen med utgangspunkt i et teologisk-politisk perspektiv. I artikkelen gjør jeg rede for hvordan Oftestad forstår de europeiske kirkenes rolle i den moderne statens konstruksjon av sin makt og enhet. Jeg relaterer den historiske redegjørelse til den politiske teologien ved å spørre hvorvidt han vier tilstrekkelig plass til teologiens rolle i utviklingen av moderne politikk og det moderne begrepet om det politiske. Artikkelen følger de viktigste teologisk-politiske problemfeltene i Oftestads arbeider: Europas teologisk-politiske problem, fremveksten av den liberale tradisjonen og den norske nasjonalstaten, samt dens relasjon til statskirken. Med dette beveger vi oss også historisk og geografisk gjennom sentrale temaer i hans forfatterskap: fra Europas middelalderhistorie, via et tysk-skandinavisk perspektiv på reformasjonen, religionskrigene og tidlig-moderne tid, til Norge siden Grunnloven i 1814.

Intensjonen min er ikke entydig å anerkjenne eller avvise Oftestads historiske vurderinger, men å peke på hvordan teologiske perspektiver kan utfylle og supplere disse vurderingene. Min tese er at Oftestads historiske analyser kunne dratt fordel av en dypere teoretisk avklaring av begrepet om det politiske, og derunder maktbegrepet. En slik redegjørelse involverer også de teologiske endringene og vurderingene som la til rette for et sekulært begrep om det politiske og et monistisk suverenitetsbegrep. Denne redegjørelsen kunne styrket hans forklaringer om hvordan staten skaper sin makt og sin enhet.

Kirkehistorie og kirketilhørighet

Bernt T. Oftestad (f. 1942) har jobbet ved MF siden 1973. Siden den tid har han hovedsakelig arbeidet med reformasjonshistorie og nyere norsk kirkehistorie. Ser man bort ifra hans refleksjoner og polemikk i kronikker, medieuttalelser og essays, har Oftestad først og fremst arbeidet innenfor en kirkehistorisk disiplin som synes å være klart avgrenset fra det systematisk-teologiske fagfeltet. Likevel kan det være fruktbart å anlegge dette perspektivet, da han ofte eksplisitt tar opp teologisk-politiske problemstillinger som har blitt underbetont i norsk sammenheng.

Oftestads metodologiske drøftinger av den kirkehistoriske disiplinen viser at han er seg bevisst det teologisk-politiske problemkomplekset, i dette tilfellet som en konflikt mellom sekulære og religiøse autoriteter. I en av hans tidligste publikasjoner, *Historie, tro og forståelse*, som ble lagt frem for bedømmelse ved hans embetseksamen i 1973, drøftet han spenningsforholdet mellom tro, teologi og de historisk-faglige kriteriene som en kirkehistoriker må rette seg etter.² Dette spenningsforholdet forstås som en konflikt mellom kirkehistorikerens tilhørigheter til det «kirkelige trosfelleskap» og det «vitenskapelige intensjonsfelleskap».³ Det moderne historiefaget legger vitenskapelige kriterier som åpenhet, objektivitet og nøytralitet til grunn. Tilhørigheten til det kirkelige fellesskapet innebærer forpliktelser som kan komme i konflikt med disse kriteriene, blant annet en anerkjennelse av en åpenbaringshistorie og Ordets overlevering i kirken.

Jeg skal ikke gå inn på Oftestads diskusjon her, men vi har nytte av å merke oss hans løsning av problemstillingen: Konflikten blir løst fra *teologiens* side ved å sette den histo-

1. Med 'det politiske' mener jeg de grunnleggende bestemmelsene som definerer og avgrenser politiske handlinger og strukturer fra andre deler av menneskelivet, som for eksempel det religiøse eller det økonomiske.

2. Bernt T. Oftestad, *Historie, tro og forståelse: Kirkehistorieforskningen som vitenskapelig og kirkelig funksjon* (Oslo: Universitetsforlaget, 1973).

3. *Ibid.*, 23.

risk-vitenskapelige funksjonen i en teologisk ramme, nemlig i den lutherske differensieringen mellom lov og evangelium.⁴ Den overordnede diskusjonen bærer altså preg av at det er som teolog, ikke som en rent «sekulær» historiker, at Oftestad avklarer forholdet mellom det historisk-vitenskapelige og det kirkelige. Det er ikke snakk om en verdslig fornuft som får bestemme om kirkehistorikerens religiøse overbevisninger er relevante for arbeidet, men heller en teologisk refleksjon som fortolker kirkehistorikerens verdslige oppgave. Villigheten til å reflektere omkring sin kirkehistoriske oppgave som en mulig autoritetskonflikt mellom to tilhørigheter, og at løsningen primært er teologisk, viser at et teologisk-politisk perspektiv ikke er fremmed for Oftestad.

En like prinsipiell diskusjon om kirkehistorikerens autoritetskonflikt finner vi ikke senere i hans forfatterskap, selv om problemstillingen tidvis nevnes.⁵ Men det er likevel nødvendig å peke på noen relevante aspekter ved hans forfatterskap og kirkelige tilhørighet. Helt sentralt står hans konversjon til Den katolske kirke i år 2000. Forut for dette skrev han som en luthersk kirkehistoriker, selv om det må bemerkes at det finnes betydelig grad av kontinuitet i hans forfatterskap før og etter denne perioden. Som redaktørene av hans festskrift bemerker, er det rimelig å anta at det kritiske spørsmål for Oftestad var hvorvidt den norske stats- eller folkekirke var i stand til å etterfølge sin bekjennelse og apostoliske karakter.⁶ Herunder ligger også spørsmålet om den norske statens påvirkning og makt overfor kirken, og om kirkens forhold til staten og dens ideologiske, institusjonelle og politiske krefter. To av hans viktigste verker om kirke og politikk, *Den norske statsreligion: Fra øvrighetskirke til demokratisk statskirke* og *Tro og politikk: En reformasjonshistorie* ble utgitt i årene rundt hans konversjon, henholdsvis i 1997 og 2001. Disse kan ifølge Tarald Rasmussen leses som en slags «grundig avregning» med Den norske kirke og protestantisk kristendom.⁷ Kritikken av både Den norske kirke og av det han mente var rådende ideologiske ideer i det norske samfunn, ble imidlertid sterkere og mer kontroversiell mot slutten av hans yrkeskarriere, noe som særlig er tydelig i hans offentlige polemikker og innlegg.⁸

Gitt denne bakgrunnen er det relevant å spørre hvordan Oftestad forstår forholdet mellom kirke, politikk og historie. Sagt på annet vis: Hvilken forståelse av det teologisk-politiske problemkompleks kan man spore i hans verker? For å avgjøre dette må vi også gjøre rede for hva man mener med politisk teologi. I den første delen av denne artikkelen skal vi se hva dette begrepet kan bety, og hva Oftestad selv har ment med det. Dette vil legge grunnlaget for analysene senere i artikkelen.

To forståelser av politisk teologi

Per dags dato finnes det ingen allment akseptert definisjon av politisk teologi, og begrepet har ikke spilt en viktig rolle i kristen teologi frem til moderne tid. Det er mulig å spore bruken av ordet til tre ulike, men tidvis overlappende diskurser:⁹ 1) Begrepet kan henvise til kritikk

4. Ibid., 111.

5. Bernt T. Oftestad, «Reformasjonen fra flere vinkler: Et bidrag til forståelse av kontinental og skandinavisk reformasjon», *Teologisk tidsskrift* 7, nr. 2 (2018): 132–45 (134), DOI: <https://doi.org/10.18261/issn.1893-0271-2018-02-04>.

6. Birger Løvlie, Kristin Nordseth og Jan Schumacher, «Forord», i *Kirke, kultur, politikk: Festskrift til professor dr.theol. Bernt T. Oftestad på 70-årsdagen* (red. B. Løvlie, K. Nordseth og J. Schumacher; Trondheim: Tapir Akademisk forlag, 2012), 9–11.

7. Tarald Rasmussen, «Bernt Oftestad som kirkehistoriker», i Løvlie et al., *Kirke, kultur, politikk*, 237–47 (244).

8. Bernt T. Oftestad, *Etter Utøya: Om det nye norske Vi og det nye norske De* (Rakkestad: Valdisholm, 2012); Bernt T. Oftestad, «Den nye konfeksjonsstaten» (Det teologiske menighetsfakultet, 17. februar 2012).

9. Her følger jeg Annika Thiem, «Schmittian Shadows and Contemporary Theological-Political Constellations», *Social Research* 80, nr. 1 (2013): 1–32.

av sekularisme og ulike forståelser av postsekularitet. Dette er en diskurs som kan spores tilbake til den omdiskuterte «sekulariseringstesen». Her kommer politisk teologi inn som et spørsmål om religionens rolle i en post-sekulær tid. 2) Politisk teologi kan også forstås som en form for politisk kritikk som gjør bruk av teologiske tradisjoner og vokabular. Slik forstått kan begrepet henviser til verker skrevet av teologer, men også tenkere som ikke tradisjonelt har stått innenfor den kristne tradisjonen. I denne kategorien må vi også inkludere normativ kristen teologi om politikk, det gode samfunn, og kirkens relasjon til de verdslige maktene. 3) Til sist kan «politisk teologi» betegne en diskurs som retter seg mot de implisitte religiøse eller teologiske dimensjonene av dagens politiske eller kulturelle institusjoner, praksiser og symboler.

For vår del kan vi begrense oss til noen av diskursene innenfor kategori 2 og 3. Oftestad har sjelden benyttet begrepet «politisk teologi», men tar det i bruk i boken *Den katolske kirke og liberalt demokrati* utgitt i 2015.¹⁰ I denne historiske fremstillingen av Den romersk-katolske kirkes (DKK) forhold til det liberale demokratiet gjør han rede for Europas teologisk-politiske problem og DKKs politiske teologi. Med politisk teologi mener Oftestad en prinsipiell forståelse av kirkens rolle, funksjon og tilnærming til samfunnet for øvrig.¹¹ En slik definisjon av politisk teologi kan vi plassere i kategori 2 overfor, og den begrenser seg til en nokså tradisjonell forståelse av hva politisk teologi kan være.

I boken oppsummerer Oftestad DKKs politiske teologi ved å henviser til den augustinske og den thomistiske arven. For Augustin er historien preget av spenningen mellom Guds by og den jordiske by. Skillet mellom dem avklares med henvisning til kjærlighetsbegrepet. Mens denne verdens by kjennetegnes av ærgjerrighet, hat og egeninteresse, preges Guds by av en kjærlighet som er rettet mot den neste og i siste instans mot Gud.¹² Men i det temporale liv er det umulig å skille dem fra hverandre, slik at historien må forstås som en dramatisk, men bare delvis synlig konflikt mellom de to byene. Kristne og den historiske kirken anses som nomader; *i* verden, men ikke *av* verden. Paradokser, tvetydigheter og spenninger kjennetegner det kristne livet på vandring mot Gud – Augustin får frem «dualismen i vår virkelighet».¹³ Historiens tvetydighet forhindrer privilegerte fortolkninger av den tiden eller det *saeculum* vi lever i, og utelukker en absolutt legitimering av ethvert fellesskap, det være seg kirker, bystater, nasjonalstater eller imperier. Det er umulig å legitimere et enhetlig og absolutt politisk fellesskap innenfor den augustinske teologien.

Den thomistiske tradisjonen henter blant annet sin inspirasjon fra den aristoteliske og er mer tilbøyelig til å gjøre gjeldende en politisk teori utviklet på bakgrunn av menneskets naturlige endemål, som er det gode liv i fellesskap.¹⁴ Her må det nevnes at det er den mye omdiskuterte koordineringen av natur- og nåde-begrepene som lar Aquinas angi en politisk filosofi uten eksplisitt å overskride grensene til den politiske teologien. Thomistisk tanke anvender også romerske og stoiske naturretts-tradisjoner, da deres universelle perspektiv kan grunnlegge en allmenn politisk og etisk teori som er kompatibel med den kristne skapertanken. Likevel finnes det en grunnleggende ustabilitet mellom nåde- og natur-begrepene, noe man ser i senmiddelalderen og tidlig-moderne tid, der ulike teologer vektlegger en av polene fremfor den andre.

I sin redegjørelse for begrepet «politisk teologi» nevner Oftestad også en redefinering av begrepet om «det politiske» på 1920-tallet og i etterkrigstiden, slik at det ble løsrevet fra

10. Bernt T. Oftestad, *Den katolske kirke og liberalt demokrati* (Oslo: Kolofon, 2015).

11. Ibid., 26.

12. Ibid., 31.

13. Ibid., 32.

14. Ibid., 34–38.

den politiske liberalismens begrensning av politikken og omgjort til et eksistensielt begrep som i prinsippet kan berøre alle sider av livet.¹⁵ Oftestad er bekymret for denne utviklingen, da det politiske får «en nærmest altomfattende relevans», noe som er problematisk sett fra en katolsk tradisjon som setter grenser for politikken relevans for menneskelivet.¹⁶

Det nyere begrepet om det politiske kan kobles til den tredje forståelsen av politisk teologi nevnt ovenfor, og forbindes gjerne med Carl Schmitt, den tyske rettsteoretikeren og nazisympatisøren som hovedsakelig skrev i mellom- og etterkrigstiden, og forfattet skriftet *Politische Theologie*.¹⁷ En kort skisse av Schmitts forståelse av begrepet om det politiske og av politisk teologi vil gi oss en pekepinn på hvordan man kan teoretisere forholdet mellom makt, det politiske og det teologiske. Skriftets andre kapittel fremsetter en av Schmitts mest kjente teser:

Alle pregnante begreper i moderne statslære er sekulariserte teologiske begreper. Ikke bare på grunn av deres historiske utvikling, da de ble overført fra teologien til statslæren [...], men også på grunn av deres systematiske struktur, hvis erkjennelse er nødvendig for en sosiologisk undersøkelse av disse begrepene.¹⁸

Tesen er pregnant, men kontroversiell.¹⁹ Schmitts bok var en reaksjon mot den liberale rettsfilosofien, som reduserte jussen til et studium av teoretiske normer og utelot maktspørsmålet om hvem som lager og appliserer lovene, og dermed den politiske dimensjonen.²⁰ Mer generelt reagerte han mot ny-kantianismen og anklaget den for å utelate metafysikken og redusere filosofien til metodologisk redegjørelse og formale studier. Det var en implisitt metafysisk posisjon i denne reaksjonen som antydte et internt forhold mellom menneskets politiske, juridiske, religiøse og metafysiske oppfatninger. Schmitt hevder at det «metafysiske bildet som en bestemt tidsalder har av verden, har samme struktur som formen på dets politiske organisering som den uten videre synes er innlysende».²¹ Det er med andre ord et samsvar mellom hvordan mennesker i et samfunn løser disse dualismene i sine individuelle, politiske og metafysiske eller religiøse kontekster.

Schmitt kobler altså tydelig det politiske og det eksistensielle. Dette er ikke tilfeldig, da han stadig kommer tilbake til den moderne statens krav på absolutt suverenitet. Helt siden enevoldstiden har den moderne staten vært forsøkt hevet over samfunnets indre spenninger og konflikter, og det politiske har blitt et spørsmål om hvem som har makten over det alle mennesker har til felles, nemlig livet. Fordi den moderne staten gjør krav på absolutt suverenitet, er den også monistisk: Suvereniteten ligger i det politiske fellesskapet som helhet, og dette fellesskapet må være absolutt ett. *Den suverene*, altså instansen som har den øverste makten, transcenderer enkeltmenneskers eller gruppers meninger og er i prinsippet dommer over liv og død. Virkelighetens mangfold – som i det liberale demokratiet speiles i sivilsamfunnets pluralisme – betyr at absolutt enhet bare er mulig ved at noen tar en avgjørelse, hever seg

15. Se James Wiley, *Politics and the Concept of the Political: The Political Imagination* (New York: Routledge, 2016).

16. Oftestad, *Den katolske kirke og liberalt demokrati*, 26.

17. Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Berlin: Duncker & Humboldt, 1996).

18. Ibid., 43. Alle oversettelsene er mine egne, med mindre en oversettelse er spesifisert.

19. En god introduksjon kan man finne i Jens Meierhenrich og Oliver Simons, red., *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* (New York: Oxford University Press, 2016).

20. David Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

21. Schmitt, *Politische Theologie*, 50.

over de mange og gjør fellesskapet til ett.²² Den moderne staten produserer derfor sin egen transcendens. Hele denne politiske logikken impliserer ifølge Schmitt et bestemt syn på det absolutte, altså på hvordan virkelighetens forskjeller og dualismer skal forenes. Dette synet på det absolutte kan i neste instans spores i teologiske representasjoner av det guddommelige.

Vi skal komme tilbake til dette senere i artikkelen. Hvis man sammenfatter den foregående diskusjonen, kan man si at det er mulig å spore to forskjellige, men avhengige, forståelser av politisk teologi. Man kan gjøre rede for dogmatiske posisjoner omkring kirken, mennesket og samfunnet. Dette er i og for seg interessant, men ikke hovedintensjonen her. Den andre forståelsen retter seg mot hvordan det politiske er bundet sammen med det eksistensielle, og hvordan den moderne staten produserer sin egen transcendens for å heve seg over samfunnets og virkelighetens dualismer og konflikter. Med dette perspektivet kan vi ta fatt på Oftestads forståelse av Europas teologisk-politiske problem.

Europas teologisk-politiske problem

Dualismer er fokuset når Oftestad henter begrepet «Europas teologisk-politiske problem» fra den franske filosofen og historikeren Pierre Manent.²³ Dette problemet har utgangspunkt i en sporbar dobbelthet som man finner gjennom hele Europas historie frem til opplysningstiden: Pave Gelasius' brev på slutten av 400-tallet skilte mellom den kirkelige *auctoritas* og den verdslige *potestas*, Bonifatius VIIIs bulle på 1300-tallet skilte mellom de to sverd, og Martin Luther skilte mellom de to regimenter.²⁴ Dualismen gikk mellom den åndelige og den temporale makt, og det var ikke gitt at sistnevnte motvirket Guds plan, like lite som det var gitt at kirkens maktbruk alltid var legitim. Tvert imot var Europas teologisk-politiske problem hvordan forholdet mellom disse skulle forstås. På det metafysiske og teologiske planet utspilte spenningen seg i forholdet mellom natur og nåde.

Før fremveksten av den moderne staten var kirken og Romerriket tvistens parter fordi de begge var institusjoner med universelle pretensjoner. Mens den verdslige makten forsøkte å forene samfunnet inspirert av stoiske og aristoteliske enhetsidealer, skulle kirken være i verden, men ikke av den og truet slik keiserens makt.²⁵ Den teologisk-politiske dualismen betydde at mennesket i middelalderen hadde et dobbelt medlemskap i to kroppar: den politiske kroppen og den mystiske kroppen. Dette gjaldt også keisere, konger og fyrster, som alle var del av den samme *ecclesia* og slik underlagt kirkens autoritet.²⁶

Når to makter med universelle endemål skal sameksistere, oppstår det ikke overraskende konflikt. Men både keisere og paver var enige om at et godt samfunn behøvde religiøs og politisk enhet.²⁷ Premisset var at «samhørighet – også i det religiøse – var en nødvendig forutsetning for fred og harmoni i samfunnet».²⁸ Dette idealet ble kanskje i høyest grad realisert politisk, teologisk og kirkelig i høymiddelalderen.²⁹ I høymiddelalderen utviklet kirken

22. Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (New York: Verso, 2000), 46–48.

23. Oftestad, *Den katolske kirke og liberalt demokrati*, 29–42; Pierre Manent, *An Intellectual History of Liberalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), 3–9.

24. Jean Bethke Elshtain og Luke Bretherton, *Sovereignty: God, State, and Self* (New York: Basic Books, 2012), 1–56.

25. Oftestad, *Den katolske kirke og liberalt demokrati*, 30.

26. *Ibid.*, 38.

27. *Ibid.*

28. Bernt T. Oftestad, *Lære, tro fornuft: Kirkene i nytiden* (Oslo: Tano, 1988), 17.

29. Bernt T. Oftestad, *Tro og politikk: En reformasjonshistorie* (Oslo: Universitetsforlaget, 2001), 19; Bernt T. Oftestad, *Den norske statsreligionen: Fra øvrighetskirke til demokratisk statskirke* (Kristiansand: Høyskoleforlaget, 1998), 35.

et komplekst byråkratisk hierarki, som senere inspirerte verdslige makter. Men senmiddelalderen viste seg å være en konfliktfylt tid. Reform- og konsilbevegelser førte til økende pluralisme og tidvis forakt for geistlige autoriteter.³⁰

Mye av Oftestads forskning fokuserer på reformasjonshistorie, og han legger ikke frem noen detaljert forklaring på hvordan middelalderens enhetskultur brøt sammen før reformasjonen, og hvordan den teologisk-politiske syntesen etter hvert ble umulig å leve med. Han nevner likevel noen faktorer. Romerkirkens indre splid, ikke minst i forbindelse med flyttingen av pavestolen til Avignon og påfølgende skisma i senmiddelalderen, svekket den kirkelige autoriteten. Eroderingen av det såkalte føydalsamfunnet og fremveksten av sterke kongedømmer i Frankrike, Spania og England bidro til å undergrave kirkens makt.³¹ Oftestad nevner også tidvis at mange av de teologiske endringene kom med nominalismen og occamismen i senmiddelalderen.³²

Blant disse korte historiske tilbakeblikkene finner vi en antydning om at de politiske, religiøse og teologiske endringene i senmiddelalderen pekte fremover mot en autoritetskonflikt som for alvor kom for dagen med reformasjonen. Men vi finner ingen diskusjoner om hvorvidt sammenbruddet av det teologisk-politiske bruddet var *nødvendig*. Et slikt spørsmål vil riktignok noen historikere avvise som utenfor sitt domene. Samtidig er det et spørsmål med historiske dimensjoner: Kan sammenbruddet av middelalderens enhetskultur spores tilbake til de institusjonelle og ideologiske forholdene som utgjorde dens teologisk-politiske syntese? Var denne syntesen nødvendigvis ustabil? I neste del skal vi se at hvorvidt man svarer ja eller nei på slike spørsmål, har stor betydning for hvordan man skal forstå modernitetens nye politiske og religiøse maktforhold i sitt vesen.

Reformasjon, religionskriger og liberalisme

I løpet av reformasjonen falt de tradisjonelle teologisk-politiske konstellasjonene sammen. Oftestads studier av reformasjonshistorien er for omfattende til å oppsummeres her, men vi skal holde oss til to aspekter ved dem: de teologiske endringene som fant sted med den lutherske reformasjonen og sammenbruddet av Europas teologisk-politiske syntese med de kirke-politiske konfliktene og kompromissene i det 16. og 17. århundret.

Den teologisk-politiske konflikten preger Oftestads lesning av Martin Luthers omvendelse og hans reformatoriske teologi. Luthers grunnleggende oppdagelse var en ny forståelse av ordene «Guds rettferdighet» i Rom 1,17, en rettferdighet som han mente at Gud tilregner den som tror på evangeliet.³³ Sammen med Luthers nye skriftsyn, ble rettferdiggjørelseslæren og troen på evangeliets frihet «en tradisjons- og institusjonskritisk ideologi med uoverskuelig sprengkraft».³⁴ Prinsippet om *sola scriptura* var av teologisk-politisk betydning fordi den enkelte troendes direkte kontakt med Skriften undergravde Romerkirkens autoritet i tolknings spørsmål. Det er altså rettferdiggjørelseslæren og prinsippet om Skriften alene som var det største teologisk-politiske bidraget Luther kom med, og det er ifølge Oftestad en indre sammenheng mellom disse to teologiske posisjonene. Rettferdiggjørelsen ved troen alene var Skriftens budskap, og kirken og dens tradisjon skulle måles opp mot den.³⁵

30. Oftestad, *Tro og politikk*, 18.

31. *Ibid.*, 21.

32. Bernt T. Oftestad, «The Collapse of the Reformation: A Perspective on the Lutheran Tradition», i *Quo Vaditis: The State Churches of Northern Europe* (red. J. Broadhurst; Herefordshire: Gracewing, 1996), 18–33 (21).

33. Oftestad, *Tro og politikk*, 25.

34. *Ibid.*, 35.

35. *Ibid.*, 49–50.

På denne måten rekonstrueres den apostoliske og kirkelige tradisjonen, samtidig som den underlegges evangeliet om troen alene. Med det mistet Romerkirken i prinsippet sin autoritet som formidler av apostolisk tradisjon og sin uavhengige autoritet til å autorisere skriftfortolkningen.

Denne nyutviklingen bygde også på nominalistiske antagelser som understreket skillet mellom natur og nåde, fornuft og tro. De som angrep Aristoteles og den thomistiske filosofien mente at fornuftens kategorier og logiske regler ikke kunne blandes inn på teologiens domene.³⁶ Dessuten var avgrensningen mellom lov og evangelium grunnlaget for et sterkere skille mellom kirkelige myndigheter og verdslig forordning, og det er nettopp en slik skjelling Luther foretar mellom det åndelige og det verdslige regimenter, der menneskelig utøvd makt ble delegert til det verdslige.³⁷ Det er feil å snakke om en sekularisering av verdslige makter i denne konteksten, hvis man med det mener at verdslig-politiske makter løsrives fra en teologisk horisont. Dette er ikke tilfelle, da begge regimenter er Guds, og hverken kirken eller øvrigheten kan identifisere seg fullstendig med sitt respektive regiment.

De politiske og kirkelige endringene på 1500-tallet kan ikke uten videre avledes fra Luthers toregimentslære. Den tysk-romerske keiser Karl V ville opprettholde det religiøse og politiske enhetsidealet og utløste dermed den schmalkaldiske krig (1546–47), som så ut til å føre til et tap for reformasjonen og et kirkepolitisk kompromiss.³⁸ Men interimstriden, en strid som hadde realpolitiske og teologiske dimensjoner, førte til at Karl V tapte mot sine egne fyrster, deriblant de protestantiske.³⁹ Først på riksdagen i Augsburg i 1555 ble det inngått et kompromiss som åpnet for religiøs pluralisme i Det tysk-romerske riket. Dette kompromisset er helt avgjørende for Oftestads forståelse av både reformasjonen og moderne politikk.

På riksnivå betydde denne løsningen en drastisk endring i selve forståelsen av politikken form og formål. Det som skjedde i Augsburg, var at man løste konflikten ved å «suspendere det teologiske sannhetsspørsmål» og slik innføre «paritet» mellom evangelisk-luthersk og katolsk religion i riket.⁴⁰ Hendelsen pekte frem mot trettiårskrigen og freden i Westfalen i 1648.⁴¹ Dette innvarslet en «helt ny religions-politisk situasjon i Europa», da de teologiske sannhetene ikke «ble tilkjent universalpolitisk gyldighet». «Cuius regio – eius religio» ble et uttrykk for kompromisset i Augsburg.⁴²

Oftestad hevder at *cuius regio*-prinsippet ikke var en teologisk doktrine, men selve opphevelsen av doktrinens gyldighet i den storpolitiske sfæren.⁴³ Denne opphevelsen av sannhetsspørsmålet synes å være begynnelsen på det han til tider forbinder med en liberal «relativisme», og forstås som en «ideologisk og praktisk-politisk sekulariserende» kraft.⁴⁴ Man må tolke dette utsagnet slik at opphevelsen av det teologiske sannhetsspørsmålet frigjør den politisk orden fra teologisk autoritet og fortolkning.

I praksis førte likevel ikke reformasjonen til et fullstendig skille mellom religion og politikk, men tvert imot til konfesjonsstaten.⁴⁵ Slik sett ble det religiøse enhetsidealet opp-

36. Oftestad, *Lære, tro fornuft*, 63.

37. Oftestad, *Tro og politikk*, 74.

38. *Ibid.*, 141–42; Oftestad, *Lære, tro fornuft*, 17–18.

39. Oftestad, *Tro og politikk*, 143.

40. *Ibid.*, 144.

41. Oftestad, *Den norske statsreligionen*, 38.

42. Oftestad, *Lære, tro fornuft*, 21.

43. Oftestad, «The Collapse of the Reformation», 22; Oftestad, «Reformasjonen fra flere vinkler», 141.

44. Oftestad, *Den katolske kirke og liberalt demokrati*, 40.

45. Det er mulig å bestride en for sterk sammenstilling av protestantisk reformasjon og statens økende kontroll over religionsutøvelse, da det finnes klare forløpere til det sistnevnte i tidligere europeisk historie, og ikke minst fordi denne tidlige «moderniseringen» var minst like tydelig i katolske land, eksempelvis Spania eller Frankrike, som i protestantiske. Oftestads fokus på Danmark-Norge kan dessuten skape et inntrykk av at denne utviklingen var

rettholdt innad i territoriene.⁴⁶ Men her fikk også fyrstene og de verdslige myndighetene kontroll over kirkene.⁴⁷ Med dette oppsto på nytt et autoritetsproblem mellom kirke og øvrighet som også uttrykte seg som et problem ved skriftfortolkningen: Luthers teologi bygde på tanken om Skriftens klarhet, men Skriftens løsrivelse fra tradisjon og kirkelige autoriteter førte ikke nødvendigvis til avklaring. I Danmark viste Kirkeordinansen av 1537 at øvrigheten underkastet seg en teologisk fortolkning, og respekten for Skriftens autoritet vis-à-vis den politiske makten ble i en viss grad ivaretatt.⁴⁸ Men med fremveksten av enevoldsstyrene på 1600-tallet fikk kongene stadig mer makt, og de lutherske konfesjonsstatene gjennomgikk endringer med teologisk-politiske konsekvenser.⁴⁹ Nå var kongens kontroll over kirken ikke lenger begrunnet i hans kirkelige medlemskap, men i hans absolutte makt, gitt av Guds nåde. Her legges grunnlaget for en monistisk suverenitet og muligheten for at kirken kan bli «et (religiøst) styringsinstrument» for staten.⁵⁰

Oftestads analyse av de kirkepolitiske konsekvensene av reformasjonen er grundig, men jeg ønsker likevel å peke på hva som mangler. En av reformasjonens uintenderte konsekvenser var at både protestantiske og katolske kirker måtte tilpasses sekulære styrer, ifølge Oftestad. På ideologisk plan ble politikken løsrevet fra teologiske sannhetsspørsmål, og politisk makt ble begrunnet ved hjelp av gamle begreper fylt med nytt, sekulært innhold: natur, fornuft og historie.⁵¹ Man må likevel spørre om det er tilstrekkelig å gjøre rede for politikens løsrivelse fra teologien ved å henvise til den politiske opphevelsen av det teologiske sannhetsspørsmålet. En slik påstand peker selvsagt fremover mot moderne liberalisme, som suspenderer spørsmålet om det høyeste gode innenfor politikken, og som innfører pragmatiske frihetsordninger i lys av religiøse overbevisningers voldelige potensiale.

Men kan vi ikke også forstå denne opphevelsen av sannhetsspørsmålet som uttrykk for visse teologiske antagelser? Ikke minst av historiske grunner må vi spørre om ikke det moderne begrepet om det politiske har sin teologi. Slike prinsipielle vurderinger har betydning for hvordan man vurderer den historiske utviklingen. Hvis man anser Europas teologisk-politiske dualismer som utelukkende en kilde til konflikt, kan moderne politiske begreper anses som en naturlig og pragmatisk sekulær respons på illegitim religiøs innblanding på politikens domene. Om man derimot stiller spørsmål ved nødvendigheten av en slik avklaring, er det naturlig å spørre hvilke (teologiske) endringer som måtte til for å skape

naturlig for protestantiske land, men Danmark-Norge var like mye et unntak – i graden av ensretting og disiplinering, og i kongens personlige makt over religionsutøvelsen – som et eksempel på hvor reformasjonen kunne føre. Se Otfried Czaika, «Komparative perspektiver på den konstantinske epoke med utgangspunkt i Europa, Tyskland, Danmark og Sverige», i *National kristendom til debat* (red. J. Bach Nikolajsen; Fredericia: Kolon, 2015), 75–108. For øvrig påpeker Tarald Rasmussen også et fravær av referanser til den internasjonale debatten omkring konfesjonaliseringen, og at Oftestad har en nokså «typisk norsk» innfallsvinkel til reformasjonshistorien: Rasmussen, «Bernt Oftestad som kirkehistoriker», 246.

46. Her må det påpekes at det var selve idealet som ble bevart – og det er idealet Oftestad legger vekt på her. Dette idealet ble også etterstrebet, men den religiøse disiplineringen og oppdragelsen som forbindes med «konfesjonaliseringen», utelukket ikke en viss grad av religiøs mangfold. Freden i Augsburg la for eksempel til rette for samsistens i noen byer. Eksempler på grader av toleranse på tvers av konfesjoner, eller overfor jøder, var å finne både i protestantiske og katolske territorier (Torda-ediktet i Ungarn fra 1568 og Nantes-ediktet i Frankrike fra 1598 er eksempler på formelle ordninger). Se Thomas A. Brady, «Settlements: The Holy Roman Empire», i *Handbook of European History, 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation* (red. T.A. Brady, H.A. Oberman og J.D. Tracy; Leiden: Brill, 1994), 2:349–84.

47. Oftestad, «The Collapse of the Reformation», 18–33.

48. Oftestad, *Den norske statsreligionen*, 45–52.

49. *Ibid.*, 55–62.

50. *Ibid.*, 12.

51. Oftestad, *Den katolske kirke og liberalt demokrati*, 57–72.

inntrykket av at et monistisk suverenitetsbegrep og politikkenes løsrivelse fra kirkelige autoriteter var nødvendig. Slike vurderinger er ikke spekulative, men aktualiseres stadig i debatter om sekulariseringsteorier, for eksempel når Charles Taylor kritiserer såkalte «subtraksjonsteorier» for å anta at det sekulære er noe som trer frem når religiøse overbevisninger, praksiser eller institusjoner trekker seg tilbake, som om det sekulære alltid lå latent.⁵²

På det idéhistoriske plan har Oftestad rett i at sentrale tidlig-moderne og moderne tenkere som Machiavelli, Hobbes og Rousseau gjorde filosofisk nybrottsarbeid som la grunnlaget for en verdslig politikk.⁵³ Men man kan også peke på hvordan de gjorde et *teologisk* nybrottsarbeid. To slående eksempler er Hobbes' skriftfortolkning i *Leviathan* og Baruch Spinozas *Tractatus theologico-politicus*.⁵⁴ Det er tydelig at både Hobbes og Spinoza innså at de måtte bryte med kirkelig teologi innenfra så vel som utenfra.⁵⁵ En del av oppgaven besto i å undergrave Skriftens uavhengige autoritet og konstituere en ny bibelhermeneutikk for slik å teologisk legitimere den verdslige styringsmakten og sikre dens teologiske fortolkningsmonopol. I disse nytolkningene av Skriften finner vi også spor av liberalismens teologi – inspirert av nominalismens voluntaristiske gudsbilde. Hobbes' politiske teologi er nok tydeligst, da han også omtaler den suverene som en «gud».

Det som derfor mangler hos Oftestad, er en analyse av hvordan begrepet om det politiske og maktbegrepet redefineres ved hjelp av teologiske begrepsapparater, nettopp for å sikre den verdslige maktens uavhengighet fra religiøse autoriteter. Hvordan konstrueres et nytt politisk begrep, og hvordan konstrueres politisk makt i tråd med dette begrepet? Historisk ser man, særlig med fremveksten av eneveldet, at den suverene får absolutt makt i sine territorier og er frigjort fra religiøse eller etiske overveielser. De politiske endringene som finner sted, kan riktignok ikke forstås som en desakralisering av det politiske, da særlig eneveldet frembrakte en omfattende sakralisering av de politiske institusjonene. Staten som konstruert institusjon som forener i utgangspunktet adskilte individer, impliserer at stat og nasjon må «forestilles» som noe som transcenderer summen av de enkelte innbyggerne.⁵⁶

Det nye forholdet mellom det politiske fellesskapets enhet, makt og representasjon kan skisseres her. Eneveldet som oppsto på 1600-tallet, skulle ha voldsmonopol, noe den moderne nasjonalstaten har bevart også ved innføringen av liberale rettsstater og parlamentarisme. Ingen menneskelige institusjoner er allmektige, og ingen kan ha et reelt voldsmonopol, da de sameksisterer med et utall andre krefter og aktører. Men den moderne staten kan likevel *fremstille* seg som suveren. Den moderne statens makt avhenger ikke kun av de faktiske voldsmidler den har til rådighet, men også dens evne til å representere sin suverenitet.

Denne dynamikken har også et teologisk-politisk aspekt. En stadig voksende litteratur viser hvordan den moderne staten stadig låner teologiske konsepter, bilder og fortellinger for å sakralisere og opprettholde den nødvendige tilslutningen om den suverene makten. Den moderne sakraliseringen av staten var forberedt både institusjonelt og teologisk.⁵⁷ Den teologiske redefineringen av menneskets herredømme, *dominum*, slik at det ble en suveren

52. Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 27.

53. Oftestad, *Den katolske kirke og liberalt demokrati*, 52–72.

54. Thomas Hobbes, *Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Benedictus de Spinoza, *Theological-Political Treatise* (red. J.I. Israel; Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

55. John W. Seaman, «Hobbes and the Liberalization of Christianity», *Canadian Journal of Political Science* 32, nr. 2 (1999): 227–46 (227), DOI: <https://doi.org/10.1017/s0008423900010477>. Se en ambisiøs fortolkning av dette prosjektet i John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 2006), 18–22.

56. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 2006).

57. Se William T. Cavanaugh, *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011).

og ikke betinget rettighet underlagt et høyere gode, var nødvendig for å kunne forestille seg den menneskelige makten i absolutte termer. Slik speilet menneskets herredømme den nominalistiske Guds vilkårlige maktutøvelse.⁵⁸ Sakraliseringen av kirkelige institusjoner og ikke minst kanon-retten under de gregorianske reformene la grunnlaget for at den verdslige politiske kroppen kunne bli like «mystisk» som kirkens kropp.⁵⁹

Det finnes altså grunner til å kritisere ideen om at verdsliggjøringen av politikken opphevet de teologiske sannhetsspørsmålene, da den risikerer å akseptere liberalistiske myter om den tidlig-moderne historie.⁶⁰ Snur man på problemstillingen, vil man kunne undersøke i hvilken grad det nye maktbegrepet, forståelsen av representasjon og de faktiske politiske institusjonene fortsatt kan forstås og kritiseres innenfor en teologisk horisont. Et slikt perspektiv kan gi et rikere bilde av den teologiske og politiske analysen av reformasjonen og tidlig-moderne tid. Det kan også tydeliggjøre opphavet og det ideologiske grunnlaget for sakraliseringen av den moderne nasjonalstaten, og ikke minst offentlige religioner, som i den skandinaviske konteksten. I neste del skal vi se nærmere på dette.

Nasjonalstatens offentlig religion

I Grunnloven av 1814 ble enevoldstidens offentlige religion videreført, inkludert dens dogmatiske rammeverk. Underlagt statens ubegrensede makt i sine territorier ble kirken et instrument for dens maktutøvelse, ikke minst dens oppgave å forsørge folket etisk og religiøst, hevder Oftestad. Staten hadde derfor «den fulle og hele makt over kirken».⁶¹ Samtidig som den evangelisk-lutherske religionen var statens offentlige religion, forutsetter nettopp denne betegnelsen muligheten for en privat religion eller overbevisning. Dette medførte et dobbeltsyn på religionsutøvelsen i Norge, da borgerne på den ene side kunne utøve og tro hva de ville innenfor visse grenser, samtidig som den offentlige religionen måtte administreres og reguleres innenfor strenge rammer.

Når Oftestad skal forklare den offentlige religionens funksjon i Norge, tar han i bruk Rousseaus teori om sivilreligion. Rousseau mente at staten trengte en religiøs kult for å skape oppslutning om seg selv ved å oppdra innbyggerne i sivile dyder og moral.⁶² Med andre ord var statskulen ifølge Rousseau nødvendig for å skape en demokratisk enhet forankret i allmennviljen, som forstås som et utvetydig uttrykk for folkets vilje. Denne enheten er paradoksal, da den skal forhandle mellom hver enkelt og alle som en helhet. Den skal hverken være den rene summen av mennesker i nasjonen eller et uttrykk for majoriteten, men selv folkets vilje som sådan, hevet over alle skillelinjer.⁶³ Den er derfor «suveren» i Schmitts forstand, altså en absolutt makt som forener ulikheter.

Mange vil bestride at Rousseau er en liberal filosof, da han mente allmennviljen var selve inkarnasjonen av folket, og ikke en begrenset maktutøvelse gjennom representasjon. Likevel finnes dette paradokset i liberale demokratier, også i Norge. Det liberale demokratiet har

58. Elshtain og Bretherton, *Sovereignty*, 37–44.

59. Se Alessandro Pizzorno, «Politics Unbound», i *Changing Boundaries of the Political: Essays on the Evolving Balance between the State and Society, Public and Private in Europe* (red. C.S. Maier; Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 27–72. Se også Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016).

60. Se William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

61. Oftestad, *Den norske statsreligionen*, 90.

62. *Ibid.*, 92.

63. Se Ragnar M. Bergem, «The Logic of Representation in Political Rituals», *International Journal of Philosophy and Theology* 79, nr. 3 (2018): 251–60, DOI: <https://doi.org/10.1080/21692327.2017.1401952>.

en indre konflikt mellom det «liberale», som motarbeider alle absolutte forsøk på én gang for alle å bestemme folkets karakter og vilje, og det demokratiske, som drar i retning av Rousseaus absolutisme, der allmennviljen står over alle minoriteter og uttrykker det absolutt gode.

I norsk kontekst forenes det politiske fellesskapet på ulike vis, og særlig monarkiet har en enhetsskapende funksjon. Arven fra enevoldstiden satte et tydelig preg på Grunnloven, som bevarer tanken om absolutt suverenitet og eneveldets sterke sentralisering av politisk makt. Kongen omtales som hellig, og selv med innføringen av parlamentarismen i 1884 får Stortinget relativt sett liten makt.⁶⁴ Sammen med Kongen og forestillingen om folket har også kirken en samlende funksjon. Statskirken beholdt «stillingen som religiøsitetens universale representasjon i og for det norske samfunn».⁶⁵ På denne måten kan kirken forstås som en del av en «strategi for samfunnets enhet».⁶⁶

Statskirkens funksjon som instrument for statens enhet førte ifølge Oftestad til en utradering av kirkens dogmatikk. I tillegg fikk den offentlige religionens objektive lærebestemmelser stadig mindre betydning for statens maktutøvelse og byråkratiske struktur, og dessuten for kirkerett og kirkelig forvaltning.⁶⁷ Til tross for at statens dogmatiske læregrunnlag ble utvannet, og at det liberale frihetsrommet ble utvidet også innenfor statskirken, skulle kirken like fullt administreres. Oftestads redegjør i detalj for denne utviklingen: fra dissenterloven til kirkestriden, reformstrategier og de seneste kirkeordningene. Men den ideologiske og teologisk-politiske analysen er ikke alltid like grundig som det historiske arbeidet. Særlig kommer dette til uttrykk i det han kaller postmoderniteten eller senmoderniteten.

Oftestad presenterer en fortelling som begynner med kirkelige reformbevegelser på 1970-tallet, via kirkeloven i 1996 og frem til i dag. I takt med kirkens selvstendigjøring i forhold til staten, vektlegges kirkens ansvar som integrerende kraft i samfunnet enda tydeligere. Kirken skal være en forvalter av den kristne kulturarv, og gi «vårt folk et fundament for 'felles identitet'», tro, livsoppfatning og moral.⁶⁸ Kirken omtales i stadig større grad som «folkekirken». Dette impliserer fra statens side et legitimitetskrav om at kirken må være en inkluderende tjener for folket og ha en integrerende funksjon ved å underbygge de demokratiske idealene. Det er ikke overraskende at forholdet mellom «folk» og kirkefolk har vært mye omdiskutert siden etterkrigstiden.⁶⁹

Maktpolitisk betyr det at kirken selv må gjennom en demokratiseringsprosess. Denne prosessen er for Oftestad et uttrykk for at den verdslige autoritet én gang for alle har overvunnet Skriftens autoritet.⁷⁰ Dette ble mulig gjort teologisk ved å forflytte klarhetsbegrepet fra Skriften til troen, slik at Skriftens reelle autoritet forvitrer med tapet av dens klarhet, mens den subjektive overbevisning likevel kan fremheves. Dette er tjenlig for staten, da den subjektive overbevisning er ufarlig for den politiske makten. Den siste mulige autoritetskon-

64. Mark R. Royce, *The Political Theology of European Integration: Comparing the Influence of Religious Histories on European Policies* (New York: Palgrave, 2017), 163–86.

65. Bernt T. Oftestad, «Ny kirkeordning i et samfunn på vei mot det postmoderne», *Nytt Norsk Tidsskrift* 19, nr. 3 (2002): 327–32 (330).

66. Bernt T. Oftestad, «Statsreligion som strategi for samfunnets enhet», i *Rett og politikk: Nye perspektiver på demokratiets forutsetninger, utforming og grenser* (red. J.F. Bernt; Oslo: Pax, 2015), 335–49.

67. Oftestad, «Ny kirkeordning i et samfunn på vei mot det postmoderne», 329.

68. Oftestad, *Den norske statsreligionen*, 282.

69. Bernt T. Oftestad, «Statens makt i folkets kirke», i *Statskirke i etterkrigssamfunn: Kirkehistoriske og sosiologiske synspunkter på Den norske kirke etter 1945* (red. K. Lundby og I. Montgomery; Oslo: Universitetsforlaget, 1981), 105–20; Bernt T. Oftestad, «En katolsk respons på statskirkedebatten», i *Stat, kirke og menneskerettigheter* (red. T. Lindholm, I.T. Plasner og N. Høstmælingen; Oslo: Abstrakt, 2006), 185.

70. Oftestad, *Den norske statsreligionen*, 284–85.

flikten som ligger i tanken om en offentlig religion, unngås derfor ved å redefinere troen til å være et uttrykk for privat «følelse, personlig hengivelse og overbevisning».⁷¹ En slik tro kan lett integreres i et liberalt demokrati, samtidig som Den norske kirke som institusjon kan administreres av og speile staten.

Tro som følelse utgjør religionsbegrepet i en tid preget av relativisme og multikulturalisme.⁷² Det synes som om Oftestad står fast ved denne analysen frem til dags dato. I sin drøfting av *Samme kirke – ny ordning*, innstillingen fra Kirkerådets kirke/stat-utvalg i 2002, beskriver han denne utviklingen som en overgang fra moderniteten til postmoderniteten. Dette er en bevegelse av det kirkelige fokuset mot det «individuell følelsesmessige» og det terapeutiske.⁷³

Man kan tenke seg at den postmoderne tilstanden kan true Den norske kirkes posisjon som speil og symbolfortolker for staten. Håpet om å la Den norske kirke «tjene som uttrykk for det nasjonale fellesskap er i dag umulig politikk».⁷⁴ Den økende samfunnsmessige pluralismen, reflektert i medlemstallene for Den norske kirke og til dels forårsaket av økende innvandring, gjør at det blir stadig mer problematisk å la en bestemt kirke mediere det nasjonale fellesskaps enhet.⁷⁵ Når kirken likevel beholder sin rolle, er det ved å reflektere et «multikulturelt» og «liberalt» og relativistisk samfunnsideal, og dermed bli en «varmekabel» i velferdsstatens terapeutiske program.⁷⁶

Oftestads begrep om postmodernitet er teoretisk underbestemt, og han viser sjelden til relevant forskningslitteratur. Begrepet synes å henvise til både ideologiske overbevisninger og samfunnsmessige tilstander. Multikulturalismen beskrives som en forlengelse av liberalismen, men med økende vekt på dialog på tvers av forskjeller på en nasjonal og statlig fellesarena.⁷⁷ Denne dialogprosessen er ifølge ham en skinnprosess, da den liberale samtalen aldri kan frembringe fullstendig enhet på rasjonelt og kommunikativt grunnlag. Slik synes multikulturalismen å være endestasjonen i en liberaliserende prosess som relativiserer grunnleggende moralske, religiøse og metafysiske posisjoner, og erstatter dem med liberale verdier (frihet, likhet, solidaritet) og en vag fellesskapsfølelse.

Men hva er den vage fellesskapsfølelsen? Er postmodernitet ensbetydende med føleri? Det nærmeste vi kommer en drøfting av dette, finner vi i den polemiske boken *Etter Utøya: Om det nye norske Vi og det nye norske De*. Analysene i boken svekkes av en for ambisiøs utjevning av ideologiske og kulturelle forskjeller, samt til dels konspiratoriske hypoteser, men skisserer sammenhenger som ellers er uavklarte i Oftestads arbeider. Hans tese er at et nytt politisk subjekt oppsto etter 22.7., nemlig det «nye norske Vi». Dette ble produsert ved å skape en inkluderende fellesskapsfølelse, som, til tross for at den fremsto som innholdsløs, sementerte de sentrale verdiene til en samstemt elite som fremmer en multikulturalistisk ideologi. Hans forståelse av hvordan dette skjedde, er relevant:

Det man står overfor, er en følelse, en kollektiv følelse. Men innholdet er ikke desto mindre viktig, fordi denne følelse er ment å skulle konstituere og samle det fellesskapet som har trådt frem i offentligheten på en så spektakulær og inntrykksfull måte.⁷⁸

71. Ibid., 285.

72. Bernt T. Oftestad, «Statens offentlige religion og den individuelle religionsfrihet», *Jussens venner* 33, nr. 4 (1998): 181–206 (202).

73. Oftestad, «Ny kirkeordning i et samfunn på vei mot det postmoderne», 332.

74. Oftestad, «En katolsk respons på statskirkedebatten», 184.

75. Oftestad, «Statsreligion som strategi for samfunnets enhet», 339.

76. Oftestad, «Statens offentlige religion og den individuelle religionsfrihet», 185–86.

77. Oftestad, «Statsreligion som strategi for samfunnets enhet», 346–47.

78. Oftestad, *Etter Utøya*, 25.

Den kollektive følelsen er nødvendig fordi rasjonell dialog i et liberalt demokratisk samfunn aldri resulterer i den enheten staten trenger for å styrke den politiske makten:

Nettopp i en situasjon med dyptgripende religiøse og kulturelle forskjeller mellom menneskene, blir det særlig krevende å finne frem til det enhets- og sammenhengsskapende.⁷⁹

De eneste verdiene som kan innrømmes, er derfor bare de liberaldemokratiske verdiene, og selv Norges kristne arv må reduseres til disse verdiene.⁸⁰ Likevel fant Den norske kirke ifølge Oftestad sin plass etter Utøya ved å redusere sitt læreinnhold til et minimum. Den legitimerer seg ved å trøste folket og bygge opp under fellesskapsfølelsen. Et annet sted sier han at kirken legitimerer seg som den «allmenne representasjon av det religiøse – som følelse, spektakulært og inntrykksfullt formidlet ved massemediene».⁸¹

Få postmoderne teoretikere ville vært tilfredse med Oftestads sterke skille mellom kollektiv følelse og rasjonell overenskomst, da et av postmodernismens anliggender er å undergrave slike dikotomier. En tydeligere samtale med postmoderne teoretikere ville muliggjort en bedre analyse av de nye politiske dynamikkene han sporer. For eksempel har populismeteoretikeren Ernesto Laclau vist hvordan det er umulig å redegjøre for konstruksjonene av kollektive, politiske subjekter ved hjelp av psykologiske forklaringer.⁸² I stedet foreslår Laclau en politisk konstruksjonslogikk basert på en «retorisk» ontologi som bryter ned skillet mellom estetisk-emosjonell form og rasjonelt innhold. Oftestads analyse av «det nye norske Vi» har fellestrekk med denne teorien, men hos ham er ikke den politiske dynamikken teoretisk bestemt, noe som gjør at han opererer med en unyansert dikotomi mellom følelse og rasjonalitet. På hvilket forklaringsnivå skal vi plassere konstruksjonen av politiske subjekter i det moderne, for ikke å si dagens, politiske liv? Dette spørsmålet vil bare kunne besvares med en inngående analyse av det politiske maktbegrepet og derunder politikens «kunstige» eller konstruktive karakter.

Oftestad er seg bevisst at makten må skapes, like mye som makten må skape enhet. Samtidig følger det av det jeg har skrevet så langt, at jeg etterspør en analyse av hvordan dette skjer og har skjedd. Mangelen på en slik analyse blir påtagelig der han transponerer fra det historiske til det normative eller teologiske. Når han, for eksempel, kritiserer Ståsettutvalgets liberale tilnærming til livssynsmangfoldet, sier han at liberalismen i sin natur er et artifielt prosjekt, en produksjon av et politisk fellesskap som ikke er umiddelbart gitt, som må utføres av mennesket selv.⁸³ I liberalismen ligger det en skjebnesvanger avvisning av det gitte, det som ligger forut for det politiske, for eksempel biologiske, familiære og sosiale relasjoner eller moralske forpliktelser.⁸⁴ Liberalismen ønsker å konstruere et fellesskap, men overser de relasjonene og verdiene mennesket til en enhver tid allerede er født inn i.

En slik kritikk har noe for seg, men bringer andre problemer på bane: Hvem skal bestemme hva som er det gitte? Kan det «biososiale» bare antas å ligge der, eller har ikke det moderne mennesket for lengst påvist at det gitte aldri bare er gitt, men alltid i ulik grad formet og bestemt av mennesket selv? Dette fører fort til diskusjoner om autoritet og fornuft,

79. Ibid., 48.

80. Ibid., 47.

81. Oftestad, «Ny kirkeordning i et samfunn på vei mot det postmoderne», 331.

82. Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London: Verso, 2005).

83. Bernt T. Oftestad, «Frihet og likhet – men hva med enheten?», i *Ny vind over Norge: 16 artikler om ansvar og frihet* (red. H. Nabintu Herland; Oslo: Dreyer, 2013), 115–28 (124).

84. Ibid., 128; Oftestad, «Statsreligion som strategi for samfunnets enhet», 349.

som igjen fører til nye, vanskelige spørsmål. Oftestad etterspør et felles rasjonalitetsgrunnlag og en gjenoppdagelse av den aristotelisk-thomistiske naturretten. Det springende punkt er hvordan et slikt grunnlag unngår å bli fanget i den samme autoritetskonflikten som alle andre perspektiver og rasjonaliteter synes å bli fanget av. Her kan vi spørre retorisk med Alasdair MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?*⁸⁵

Likevel er det viktigste spørsmålet hvordan man skal forstå den moderne politikens konstruktive karakter, som jeg allerede har antydnet flere ganger i denne artikkelen. Pierre Manent har pekt på at politisk tanke og politisk liv er koblet sammen i den moderne tid, ulikt middelalderens eller antikkens politisk historie, som kan redegjøres for uten inngående drøftelser av politiske doktriner. Med moderne politikk, derunder særlig liberalismen, kan det være fristende å si at «den ble unnfanget og valgt før den ble implementert».⁸⁶ Det er denne til dels intenderte konstruksjonen av det politiske som jeg mener den politiske teologien må analysere og forstå.

Oftestads kirkehistoriske arbeider gir oss mange pekepinner, men ingen enhetlig teori. Fraværet av en slik teori blir påtagelig når han kritiserer liberalismen, som nevnt overfor. Å insistere på det gitte som utgangspunkt for det politiske fellesskapet synes å forutsette dikotomien mellom det gitte og det skapte som ligger til grunn for liberalismen. Hobbes' politiske prosjekt bygger for eksempel på dikotomien mellom det skapte eller kunstige («the artificial») og det naturlige.⁸⁷ Hvis vi undersøker hva som ligger i det nye kunstbegrepet, kan vi kanskje oppnå en klarere forståelse av hva det betyr at makten *skaper* enhet. Videre kan en teologisk analyse av den moderne politikens konstruktive karakter spore dens teologiske antagelser. En av disse antagelsene er likhetstegnet mellom det menneskeskapte *factum* og det sekulære. Hvor kom denne identifiseringen fra, og hvordan skal den forstås teologisk?

Konklusjon

Oftestads kirkehistoriske arbeid er et godt utgangspunkt for en undersøkelse av den moderne statens, og særlig Den norske stats, politiske teologi. Hans arbeid med reformasjonshistorie viser hvordan dobbeltheten som preget i Europas politiske og religiøse middelalder, gradvis ble redusert til en monistisk suverenitetsforståelse. Dette arbeidet belyser i hvilken grad vi alle er arvinger av resultatene av de religionspolitiske konfliktene og kompromissene som ble inngått i reformasjonen og tidlig-moderne tid. I denne artikkelen har jeg pekt på hvor en slik teologisk-politisk analyse kan begynne, men også på hva en slik analyse kan avsløre av begrensninger i Oftestads prosjekt. Disse begrensningene gjelder særlig plassen opphevelsen av det teologiske sannhetsspørsmålet får i analysen av moderne politisk historie, da det kan underspille den aktive rollen teologien spilte i konstruksjonen av begrepet om det politiske. Her møter vi en problemstilling som vi ikke får et detaljert svar på i hans arbeider: Hvordan har det seg at mennesker i løpet av Europas senmiddelalder, reformasjon og moderne tid begynte å tro at det kunne konstruere et politisk fellesskap som i kraft av å være konstruert kunne skjule seg fra teologiens og kirkelige autoriteters blick og én gang for alle erklære seg sekulært? Hvis vi besvarer dette spørsmålet, legger vi grunnlaget for videre undersøkelser av også den norske statens politiske teologi.

85. Alasdair MacIntyre, *Whose justice? Which rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988).

86. Manent, *An Intellectual History of Liberalism*, xv.

87. *Ibid.*, 20–38.