

Fuglsang-seminaret, januar 1986

KIRKERETS- ANTOLOGI 1986

Udgivet af Selskab for Kirkeret

I kommission hos Bethesdas Boghandel

Århus 1999

“Kirkeretsantologi 1986”
er udgivet af
SELSKAB FOR KIRKERET
Det Teologiske Fakultet
Aarhus Universitet
8000 Århus C

Udgivelsen omfatter
Materialesamling fra Kirkeretsseminaret
24.-26. januar 1986 på refugiet Fuglsang

Bogen er trykt 1999 hos
AKA-PRINT A/S
Århus

ISBN 87-983855-4-2

Indholdsfortegnelse

Forord	5-6
Ditlev Tamm: Kirkeretsstudiet i Danmark i 200 år	7-17
Christoph Link: Kirchenrecht und Kirchenfreiheit in der deutschen Rechtsentwicklung seit 1945	19-38
Henrik Christiansen: Forholdet mellem præsten og biskoppen (præsten og provsten)	39-44
Jørgen Nielsen: Forholdet mellem præst og biskop/provst	45-49
Debat om forholdet mellem præst og biskop/provst	51-55
Jørgen Stenbæk: Forholdet mellem præst og menighed/menighedsråd	57-70
Carl Christian Jessen: Forholdet mellem præst og menighed/menighedsråd	71-74
Debat om forholdet mellem præst og menighed/menighedsråd	75-80
Lars Nordskov Nielsen: Forholdet mellem præst og kirkeministerium	81-91
Jørgen Glenthøj: Præst og kirkeministerium	93-95
Debat om forholdet mellem præst og kirkeministerium	97-104
Georg Hille: Kirkereformer i Norge i 1980-årene	105-114
Afsluttende diskussion	115-118
Deltagerliste	119-120

Forord

Som omtalt i forordene til Kirkeretsantologi 1991 og 1997 indledtes de senere års udvikling inden for kirkeretten og retsteologien med afholdelsen af det såkaldte Fuglsang-seminar i januar 1986.

Der havde i årene forinden kunnet iagttages en stigende interesse for kirkeretten, hvilket blandt andet gav sig udslag i en henvendelse i 1983 fra biskopperne til det teologiske fakultet ved Københavns Universitet om at overveje, hvad der kunne gøres for at fremme forskning og undervisning i faget. Henvendelsen resulterede i nedsættelsen af et udvalg bestående af to teologer og to jurister, professorerne Niels Knud Andersen, Theodor Jørgensen, Hans Gammeltoft-Hansen og Ditlev Tamm. Udvalget så det som en vigtig opgave at inddrage en større kreds af teologer og jurister i drøftelserne og indbød derfor til et kirkeretligt symposium på Refugiet Fuglsang. Deltagerkredsen bestod af 23 teologer og 10 jurister.

Efterfølgende blev foredragene og referat af debatterne gjort tilgængelige for en videre kreds i en stencileret materialesamling, hvis indhold – som følge af symposiets form – havde en mere foreløbig og uformel karakter.

Materialesamlingen blev meget efterspurgt og har i en årrække ikke kunnet erhverves. Selskab for Kirkeret har derfor fundet det påkrævet at foretage en genudgivelse, under betegnelsen "Kirkerets-antologi 1986". Denne udgivelsesform tildeler materialesamlingen en naturlig plads i Selskabets antologi-serie, hvilket forekommer både praktisk og nærliggende, når det tages i betragtning, at Selskab for Kirkeret i realiteten grundlagdes på Fuglsang-seminaret. Ved seminarets afslutning nedsattes en styringsgruppe, der blandt andet fik til opgave at stifte en kirkeretlig forening, således som det da også skete i 1989. – Det økonomiske grundlag for genudgivelsen i dette udstyr er tilvejebragt ved en bevilling fra Konsul Georg Jorck og Hustru Emma Jorck's Fond, til hvem Selskabet retter sin tak.

Bortset fra opsætning og typografi bringes den oprindelige materialesamling uden ændringer, dog med visse udeladelser. Det drejer sig om Hans Gammeltoft-Hansens og Theodor Jørgensens to indledningsforedrag om Folkekirkens ledelsesstruktur, henholdsvis teologisk og juridisk belyst, samt referatet af den efterfølgende debat. De to foredrag er gengivet i Kirkeretsantologi 1991, s. 13 ff

og 26 ff. Endvidere er nogle korte oversigter over den daværende undervisning i kirkeret ved Pastorseminariet udeladt.

I forordet til den stencilerede materialesamling udtrykte arrangørerne håb om, at der i dens indhold kunne hentes inspiration i den fremtidige debat om kirkeretten. De efterfølgende 12 år har vist, at dette håb ikke blev beskæmmet; og den stadige efterspørgsel efter materialesamlingen antyder, at der er grundlag for at forny det dengang udtrykte håb også for de kommende år.

København og Århus, januar 1998

Selskab for Kirkeret

Kirkeretsstudiet i Danmark i 200 år

Af Ditlev Tamm

Kirkeretten er en juridisk disciplin med stolte traditioner. Men herhjemme findes kun få og spredte bidrag til kirkeretsvidenskaben. I de senere år har en række kirkeretlige spørgsmål imidlertid givet anledning til heftig debat og til fornyet overvejelse over forholdet mellem kirkeretten og den kirkelige praksis. Det gælder f.eks. reglerne om forældres ret til dåb i folkekirken eller præsternes såkaldte forkyndelsesfrihed. På baggrund af denne fornyede interesse for kirkeretten gives i det følgende en oversigt over hovedtendenserne i dansk kirkeretsvidenskab i de nu 200 år, som er forløbet siden udsendelsen af den første samlede fremstilling af den danske kirkeret.

I 1985-bindet af den kirkeretlige afdeling af det tyske retshistoriske tidsskrift, som udgives af Savigny-stiftelsen, kan man læse en afhandling om kirkeretsstudiet i Bonn.¹ Mere end 100 sider kan forfatteren lægge beslag på for at redegøre for kirkeretsstudiet ved blot et enkelt tysk universitet, som endda først er grundlagt i begyndelsen af forrige århundrede. Ganske vist er der her tale om katolsk kirkeret og om Tyskland, men alligevel springer det i øjnene, hvor rig en tradition, der kan øses af syd for den danske grænse, når det gælder kirkeretten, mens billedet tager sig ganske anderledes ud ved betragtningen af danske forhold. I virkeligheden ville det være naturligt at sætte et spørgsmålstegn efter overskriften – for spørgsmålet er jo, om der overhovedet eksisterer en kirkeretstradition i Danmark, eller om ikke de bidrag til kirkeretten, som findes på dansk, er så få, at det er vanskeligt at tale om tradition i den forbindelse. Snarere kunne man måske tale om en tradition for ikke at beskæftige sig meget med kirkeretten. Jeg skal lade spørgsmålet stå åbent her for at vende tilbage til det, når jeg i det følgende har omtalt nogle af de bidrag til kirkeretten, som dog i tidens løb har været med til at tegne billedet af denne disciplin herhjemme. Noget som svarer til de store tyske retsteologiske systemer, som efter krigen er udviklet af særlig Erik Wolf i *Ordnung der Kirche*, af Johannes Heckel på luthersk grund med *Lex Charitatis* eller af Hans Dombois i det store uoverskuelige værk om *Recht der Gnade*² har vi jo ikke, endsi en tradition for beskæftigelse med kirkeret, som kunne lede

frem til åndspræstationer af denne art, som muligt også ligger i hvert fald dansk juridisk tænkning fjernere. Men der kan være grund til at understrege allerede som indledning, at de forsøg på en syntese af jura og protestantisk teologi, som disse værker er udtryk for, ikke er helt fremmed for dansk kirkeretstradition. Ældre fremstillinger af dansk kirkeret understreger klart sammenhængen mellem jura og teologi, når det gælder kirkeret. Tendensen til helt at afsondre kirkeretten fra det teologiske grundlag er af nyere dato. Vi kan altså også i vor retlige tradition finde holdepunkter for udviklingen af en kirkeret, som i højere grad har karakter af retsteologi.³

Men først et overblik over den danske kirkeret:

I 1786 – altså for nu 200 år siden – udsendte præsten Henrich Ussing første bind af sin *Kirkeforfatningen i de kongelige danske Stater, med dens vigtigste Fordele og Mangler samt muelige Forbedringer*. Værket omfattede ved afslutningen fire dele i i alt seks bind, nemlig om religionen i de danske stater, om kirkeregeringen, om gejstligheden og om religionens udøvelse. “Endnu i vore dage må det betegnes som et værk, der atter og atter fortjener at rådspørges”, skriver Bjørn Kornerup i sin biografi af værkets særprægede forfatter.⁴ Denne på mange måder højtbegavede præst fik sig indviklet i mere end 100 processer – et vist kendskab til jura fik han vel også ad den vej – men overalt hvor han kom frem opstod strid, og i 1810 blev han af Højesteret for injurier dømt til at være mindremand. I et skrift fra 1811 betegner han sig selv som “Den danske kristeligheds tremarksmand”, men kirkeret fik han skrevet – mere end 3.000 sider – om. Det er formentlig ud af egen erfaring, at han skriver, at man kaldte mænd i præsteembeder, der gjorde sig umage for at kende lovene “med det halve skældsord” for “juridiske præster”, som var man “bange for dem, og anså dem for hårdkløvere, for selvkloge, for oprørere, og jeg ved ikke hvad andet mere ...”, (1. Deel, s. XII ff.). Om sin eneste forgænger C. D. Hedegaards kommentar til Danske Lovs 2. bog⁵ skriver Ussing, at “Bedre end slet intet er den” (1. Deel, s. XIII), og han sætter sig i øvrigt som målsætning, at “de sorte klæder kan nu heller ikke så meget som før undskylde kendelig uvidenhed i jura” (1. Deel, s. XV). Også hans klage over den manglende kommunikation mellem jurister og teologer kan lyde helt nutidig. “Sjelden tog juristerne del i de gejstlige juridiske forretninger og gjorde de det, anså man det mest for chikaner, når de ville, at det derved skulle gå lovlig til”, men på den anden side fandt man ofte “juristerne lidet kyndige i den egentlige gejstlige jura”. Det rigtige var efter hans opfattelse “at de teologiske studerende ordentlig blev eksaminerede over den danske kirkeret, men derpå –

fortsætter han - er her endnu ikke tænkt en smule, hvor fornødent det end øjensynlig synes at være" (1. Deel, s. XIV). Det blev der nu kort efter tænkt på i forbindelse med oprettelsen af Pastoralseminariet, men inden vi kommer så vidt, kan der være grund til at fremhæve et par enkelte punkter i Ussings kirkeretlige tænkning som førte videre.

Ussings værk er i høj grad præget af forfatterens fortrolighed med den samtidige lovgivningsfilosofi. Allerede i titlen antyder han jo også, at ikke blot beskrivelsen af retstilstanden som den var, men at også dens forbedring lå ham på sinde. Det er Montesquieus lovgivningsfilosofi, som gennemsyrrer særlig værkets andet bind om "kirke-regeringen".

Med hensyn til forholdet mellem stat og kirke er Ussing en klar repræsentant for det såkaldte kollegialsystem indenfor kirkeretten. Han afviser skarpt det af Christian Thomasius udviklede territorialprincip, som afleder statens ret til at træffe bestemmelse om kirkelige forhold af fyrstens landshøjhed. For Ussing er den kristelige kirke "et selskab af mennesker", som er "forenet til det besynderlige øjemed at befordre fælles evig frelse" (2. Deel, s. 22 ff.). Der er altså tale om en foreningstankegang. Jesus betragtes som "selskabets stifter" og som den, der har fastsat foreningens grundregler. Med kollegialsystemet var under enevælden fundet en vej til at hævde kirkens selvstændighed overfor statsmagten. Når Ussing derfor spørger, hvem der skal forfatte nye kirkelove, lyder svaret "denne sag tilkommer især gejstligheden". Det forholder sig nemlig således, at "alt hvad der kendeligt har indflydelse på statens vel og sikkerhed bør kristelige regeringer overlade til kirkens egen frihed". En anden sag er, at under det enevældige styre var kirkens egen kollegial- eller selskabsret på visse vilkår overladt til kongen, således retten til at træffe bestemmelse om gudstjeneste, udnævnelser til embeder m.v., men i princippet var der efter Ussings opfattelse tale om en frivillig overdragelse i forbindelse med suverænitets indførelse i 1660.

Når der her er dvælet lidt ved Ussings værk, er det ikke blot, fordi det ved den udførlige fremstilling af kirkeretten indtager en særstilling, ja vi får endda i bind tre (4. Deel, 1. Bind s. 333) hvor der blandt andet tales om klokkeringning at vide, at det tidligere var skik at ringe i tordenvejr, men at naturkyndige nu forsikrer, at det mere skader end gavner. Således har man i Tyskland "lagt mærke til", at trods klokkeringning er lynet slået ned 386 gange i tårnene over en periode af 33 år, og at 103 personer er blevet dræbt. Men bortset fra sådanne mere kuriøse detaljer indeholder værket et klart formuleret syn på kirkeretten og dens betydning og på nødvendigheden af undervisning i kirkeret. I et afsnit om provsterne vil

Ussing således gøre det til en betingelse for beskikkelse, at de pågældende har aflagt en eksamen ved universitetet i kirkeret: "Og så skal jeg også svare for, at kirkeretten, pastoralteologien og s.v., blev af professorer, præster og studenter med, noget alvorligere studeret end hidtil, såvel ved universitetet som ellers, og det var vist ingen skade", skriver han (2. Deel, s. 384).

Disse tanker blev for en dels vedkommende realiseret ved oprettelsen af Pastorseminaret i henhold til en kongelig resolution af 1809. Et af lærefagene var kirkeret, og undervisningen betroedes den danske retsvidenskabs største koryfæ, daværende højesteretsassessor Anders Sandøe Ørsted. Hans indledningsforelæsning er trykt i hans eget tidsskrift.⁶ Ørsted fremhæver her udtrykkeligt, at der på den ene side er en række praktisk vigtige kirkeretlige emner, som især vil interessere vordende præster, f.eks. rettigheder i henseende til offer, tiende, nådsensåret og andre sådanne "oekonomiske genstande", men siger han: "disse retsforhold udgør dog kun kirkerettens mindre ædle og væsentlige bestanddele". Det, som "egentlig giver kirkeretten organisation, er det lovene byde angående selve religionshandlingerne, som kirkens lærere have at udbyde". Men studiet går videre over den positive ret, nemlig til, hvad Ørsted kalder "fornuftideen om en kirke, i dennes forhold til fornuftideen om ret". Hvad Ørsted her tænker på, er det indikativiske kontra det konjunktiviske: "Forholdet mellem vor kirkeforfatning således som den er, og således som den bør være". Sådant viden var, siger Ørsted, nødvendig, ikke blot for at gejstligheden kunne give råd om kirkerettens indretning i forbindelse med ny lovgivning, men også for at præsten samvittighedsfuldt kunne røgte sit kald. Som eksempel på betydningen af kirkeretten for den enkelte præst nævner Ørsted det, som dengang var et af kirkerettens brændende spørgsmål, nemlig hans forhold til symbolforpligtelsen, der jo i 1820'erne skulle blive helt akut og få konsekvenser også for Ørsted selv. I Ørsteds retsfilosofi indtog religionen en vigtig plads og dens fremme var efter hans opfattelse et af statens formål. Han afviste Kants og Fichtes teori om staten som et rent tvangssystem. Den "naturlige eller filosofiske" kirkerets eksistens var derfor et vigtigt træk i hans hele syn på retten. Afsluttende fremhæver han også "kundskab om måden, hvorpå fornuftideen om en kirke tid efter anden har udviklet sig" som en grundpille i kirkeretsstudiet. Kirkeretsfilosofi, den positive danske ret og kirkens retshistorie danner altså for Ørsted grundlaget for kirkeretsstudiet.

Kirkeretsstudiet blev universitetsfag ved en ny anordning om det juridiske studium 1821. Ved denne anordning udvidedes læsestoffet betydeligt, og blandt de otte hovedfag fandt man nu også "den danske ret med de forskellige afdelinger,

hvorunder særskilte forelæsninger skulle holdes over sø- og handelsret, landboret, *kirkeret* og politiret". Disse sidste fag fordeltes på de juridiske professorer, der ellers i fællesskab var ansvarlige for undervisningen i dansk ret, og det blev professoren i "lovhistorie", J.L.A. Kolderup-Rosenvinge,⁷ som overtog kirkeretten ved universitetet og i øvrigt også efter Ørsted på Pastorseminariet. Det viste sig senere, at kravene til de studerende ved 1821-forordningen var spændt vel højt, og i 1871 ændredes studieordningen, hvorved bl.a. kirkeretten gik ud. Men i de 50 år fra 1821-1871 var kirkeretten altså lærefag ved universitetet. Siden har der som i dag alene været undervist i kirkeret på Pastorseminaret.

Det blev ved anordningen 1821 pålagt de juridiske professorer at udarbejde lærebøger i de fag, som var dem betroet, således at den utålelige dikteren i timerne kunne undgås. En af dem, som tog sin lærebogsforpligtelse alvorligt, var Kolderup-Rosenvinge. I 1838 udkom hans *Grundrids af den danske Kirkeret*, som efter hans død i 1851 udkom i ny udgave ved den senere Odensebisp C.T. Engelstoft, der jo også selv havde placeret sig som kirkeretskyndig, blandt andet med sin fremstilling 1840 af *Liturgiens eller Alterbogens og kirkerituals Historie i Danmark*.

Med Kolderup-Rosenvinges forankring i retshistorien måtte det for ham være naturligt i modsætning til Ørsted først og fremmest at betone betydningen af den historiske udvikling af kirkeretten, altså retsforholdene, "som de historisk have dannet sig i den kristne kirkes begyndelse, og dernæst såvel under de almindelige former ..., som de have antaget i den katolske kirke ..., derpå måtte de forandringer skildres som de undergik ved reformationen ..., og omsider måtte de fremstilles i den skikkelse de have erhholdet ved den nugældende lovgivning" (2. Udg. 1851, s. VI). Kolderup-Rosenvinge var klar over betydningen af samspillet mellem teologi og jura. Han taler om sine studier af "kirkerettens i flere henseender vanskelige og meget omfattende stof, der ikke sjældent må søges på teologiens enemærker". Værd er også at bemærke, at Kolderup-Rosenvinge var velbelæst i tysk kirkeret. Den afstand mellem dansk kirkeretsvidenskab, som en nærmest rent juridisk disciplin, og den tyske, hvor teologiske overvejelser i højere grad er med i billedet, som er karakteristisk i dag, er mindre mærkbar, når man læser Kolderup-Rosenvinges fremstilling.

Kolderup-Rosenvinge definerer kirkeretten (*jus ecclesiasticum*) som "Videnskab om kirkens retsforhold" (s. 3). Han sondrer i overensstemmelse med en grundlæggende sondring også i den samtidige retshistorie mellem den udvortes kirkeret, altså dens rettigheder først og fremmest i forhold til staten, og den

indvortes kirkeret, altså indre organisation, medlemsforhold m.v. Han taler også om den naturlige kirkeret. Det var den, som interesserede Ørsted, altså den filosofiske betragtning af den kristne kirke, som modsætning til den positive kirkeret, de gældende kirkelove og sædvaner.

Kolderup-Rosenvinge var ikke demokrat. Han hørte ligesom Søren Kierkegaard, som han korresponderede med, til dem, som beklagede indførelsen af almindelig valgret i 1849, og dermed, som de to kunne blive enige om, at kvantiteten var sat over kvaliteten. Han var utilfreds med, at det som han skriver "i statsretten jævnlig misforståede folkesuverænitetssprincip" (s. 61) overførtes på kirkeretten. På dette grundlag kritiserede han også det af Ussing fremdragne kollegialsystem i kirkeretten. Kolderup-Rosenvinge kunne ikke anerkende, at man historisk ville hævde, at der var sket en overdragelse af kirkemyndigheden til landsherren. Men Kolderup-Rosenvinge afstod fra at opstille et nyt system og konstaterede blot, at den fornuftigste ordning af kirkens styre, hverken er et rent retsspørgsmål eller i øvrigt lader sig afgøre efter selskabsrettens grundsætninger. En ulempe i kollegialsystemets sammenhæng med nyere konstitutionelle ideer så han imidlertid også i, at det i sin konsekvens "ved at kalde den hele menighed til aktiv deltagelse i styrelsen af kirkens vigtigste anliggende, kan give kirken i den uvidende mængdes vold".

Trods sin åbenbart konservative grundholdning – ordet folkekirke forekommer end ikke i 2. udgaven fra 1851 – fik Kolderup-Rosenvinges kirkeretsfremstilling først en afløser i 1891 med Henning Matzen og Johannes Timms *Håndbog i den danske kirkeret*. Matzen var professor i retsvidenskab og medlem af det i 1883 oprettede kirkelige råd, mens Timm var ansat i kirke- og undervisningsministeriet. Samarbejdet mellem de to var frugtbar for så vidt, som man nu fik en omfattende håndbogsfremstilling af kirkeretten, der samtidig udførligt redegjorde også for det folkekirkelige begreb, som Matzen også senere behandlede i en udførlig afhandling i *Teologisk Tidsskrift* om den evangelisk lutherske folkekirke.⁸

Kirkeretten defineredes i denne fremstilling som "den bestanddel af retsordenen, hvis genstand kirken i religiøs forstand er ..." Også her benyttedes sondringen mellem indvortes og udvortes kirkeret og naturlig og positiv kirkeret. Herom konstaterede Matzen dog lakonisk, at retsvidenskabens ikke kan bestemme selve kirkens væsen, men "må tage dette som et givet grundlag for den retlige ordning, og derfor vil kirkeretslæren i virkeligheden ikke kunne blive i nogen grad synderlig almindelig, som følge af at den, ligesom den positive ret, må tage hensyn til sondringen mellem de flere bestående kirkesamfund".

Matzen sondrer i øvrigt indenfor partikulære kirkeretsordninger mellem katolsk og evangelisk kirkeret og indenfor denne sidste mellem luthersk og reformert kirkeret. Den evangeliske kirkeret savner som den katolske et fælles lovgivningsorgan, men alligevel eksisterer her en almindelig kirkeret, som er "udtrykket for den overensstemmelse i den retlige opfattelse og ordning af visse kirkelige forhold, der har givet sig vidnesbyrd indenfor de enkelte evangeliske folkekirkers lovgivninger". Kernen heri er det ufravigelige krav til retsordenen, at "den skal drage omsorg for evangeliets behørig forkyndelse og sakramenternes rette forvaltning".

Ti år efter fremkomsten af Matzen og Timms næsten 1000 sider om kirkeretten udsendte højesteretsdommer E.F. Larsen⁹ i årene 1901-12 en fremstilling af *Den danske Kirkeret*.

Bogen vidner helt åbenbart om forfatterens - Larsen var en svigersøn af biskop Martensen - teologiske interesser. Han kommer ind på den tyske kirkeretslærer Rudolph Sohms tese om, at enhver kirkelig ordning som verdslig - og dermed kirkeretten - principielt er i strid med kirkens væsen som åndeligt. Men på den anden side fremhæver han også argumentet mod Sohm, at kirken nu engang behøver en bestemt ydre ordning for at sikre det kirkelige livs uforstyrrede gang. I systematisk henseende betød Larsens fremstilling også en nydannelse. Han definerede kirkeretten som den ordning, der nødvendiggøres, når de troende vil optræde som et ydre samfund, der vil udskille sig fra den omgivende verden og de anderledes troende for på sin egen vis at virke for kirkens fælles opgave: evangeliets forkyndelse og nådemidlernes forvaltning. Med dette udgangspunkt satte Larsen det kirkelige menighedsliv i centrum og lod fremstillingen af kirkeretten begynde her. Værkets første del handler derfor om menighedslivet, herunder gudstjenesten, sakramenter og kirkelige handlinger, anden del tager sig af økonomien og tredje del af folkekirkens forfatning.

Med denne systematik ville Larsen understrege det specifikt lutherske, hvis udgangspunkt måtte være det kristne menighedsliv, mens den katolske kirkeret tog udgangspunkt i kirkemagten og den ydre forvaltning af kirken. Kirkerettens hovedopgave, når det gjaldt fremstillingen af den danske kirkeret, var herefter for Larsen den stadige vekselvirkning mellem menighed og præst. Kirkeretten måtte, skriver han, have disse to faktorer indbyrdes forhold stedse for øje.

Om det evangelisk-lutherske fremhævede han, at bevarelsen af kirkens karakter som evangelisk-luthersk forudsætter, at lovgivningen holder sig inden for bekendelsesskrifternes grænser. Skal et enkelt punkt i Larsens lære fremhæves her,

kan det nævnes, at han ligesom Matzen gik ind for forældrenes pligt til at lade børnene døbe uanset dåbstvangens bortfald, og den deraf afledte pligt for præsten til at forrette dåben, hvor en kirkelig pligt til at døbe består (se I, s. 109). Man kan her spørge, som også nogle har gjort, hvorledes en sådan dåbspligt for præsterne forholder sig til bekendelsesskrifterne, som lovgivningen efter Larsens opfattelse også skal holde sig inden for grænserne af.

Det kan være ganske belysende at sammenligne systematikken i nogle af de foreliggende kirkeretlige fremstillinger. Kolderup-Rosenvinges fremstilling – for nu at begynde her – er disponeret i to hovedstykker, udvortes og indvortes kirkeret, og den indvortes kirkeret deles da atter i fem afsnit omfattende 1) medlemskab af kirken, 2) gejstlige embeder, 3) gejstlige indkomster, 4) embedernes ophør, altså nådsensår og pension og 5) kirkegodset.

Matzen og Timm inddeler i overensstemmelse med nyere tendenser i tysk retsvidenskab i en almindelig del om dansk rets regler om religion i almindelighed og en speciel del om folkekirken og de anerkendte trossamfund. Fremstillingen af folkekirken er naturligvis hoveddelen, hvor der tales om dens begreb, medlemskredsen, styrelse, dens gerning (præster og kirkelige handlinger), kirkerne og deres styrelse, kirkernes vedligeholdelse samt kirkegårde.

E.F. Larsen sætter som nævnt menighedslivet i spidsen af fremstillingen, og behandler derefter de kirkelige embeder og handlinger, økonomien og forholdet til staten.

I den nyeste samlede fremstilling af kirkeretten, Roesens *Dansk Kirkeret* (1976) er – naturligt for en fremstilling fra Kirkeministeriets departementschefes hånd – kirkens styrelse placeret tidligt i bogen.¹⁰ Allerede s. 19 gendrives den opfattelse som fejlagtig, at der skulle være noget der hedder “indre kirkelige anliggender”, som kirkeministeriet ville være afskåret fra at tage stilling til. I Matzens fremstilling skal man helt frem til s. 193 førend kirkeministeriet nævnes. Samme opfattelse med hensyn til indre anliggender kan man imidlertid for så vidt finde hos Matzen, hvorved dog må erindres, at der, da Matzen skrev, eksisterede et kirkeligt råd (de syv biskopper og to professorer), som skulle afgive udtalelse, førend kirkeministeren forelagde kongen forslag til love eller administrative bestemmelser vedrørende indre kirkelige forhold.¹¹

Imellem de hidtil nævnte kirkeretsfremstillinger og Roesen ligger hele det kirkelige lovkompleks fra 1922 og en del senere love. Kirkens retlige grundlag er, selv om meget af det gamle stadig er gældende, et andet end i forrige århundrede. Det har naturligvis ikke kunnet undgå at sætte sit præg på en moderne fremstilling,

at så meget nu positivt er reguleret i den kirkelige lovgivning. På nogle områder derudover følger Roesen ældre lære, det gælder f.eks. netop spørgsmålet om dåbspligten, hvor det i overensstemmelse med Matzen og Larsen fastslås, at der består et korrelat mellem pligten til at lade børn døbe og retten til at få præsten til at gøre det uden betingelser (s. 7).

Andre spørgsmål behandles mere udførligt hos Roesen end i ældre fremstillinger. Det gælder den biskoppelige kollats, hvor Arboe-Rasmussensagen i 1916 og i slutningen af 1940'erne en biskops nægtelse af at give kollats til en kvindelig præst har givet anledning til at understrege, at kollatsen er "andet og mere end en formalitet – nemlig et sidestykke til det biskoppelige tilsyn" (s. 175). Hvor vidtgående slutninger man så kan drage af det, er en anden sag. Efter min opfattelse er der ikke megen realitet i den biskoppelige kollats, og jeg mener, at man skal være tilbageholdende med at tillægge kollatsen, som i sin oprindelse ikke er stort andet end en godkendelse, anden betydning end den at være en konstatering af at biskoppen er indstillet på at overtage tilsynet med en præst.

Styrken i Roesens bog er den klare og præcise gengivelse af den positive kirkeret. Velsystematiseret og let tilgængeligt har man her en oversigt over den kirkelige lovgivning og praksis. Svagheden i bogen er den næsten totale negligering af kirkerettens teologiske sider. Hvor ældre forfattere som Kolderup-Rosenvinge talte om at komme ind på teologiens enemærker, og Larsen lod den lutherske lære afspejles i systematikken, spores knap i Roesens fremstilling, at nogle af de retlige problemer også har en anden dimension end den forvaltningsjuridiske. Ja selv Matzen, der ellers var positivist om en hals, fremhævede dog, at "den religiøse bevidsthed er de kirkelige forskrifters ideelle bærer, så de let kommer til at svæve i luften når denne savnes" (s. 23). Men kirkeretten, der defineres som "de regler ... der gælder for trossamfund" (s. 11) er i Roesens fremstilling gjort til et afsnit i forvaltningsrettens specielle del.

Og det er vel her, arbejdet begynder i dag. Mere end et kalejdoskopisk overblik over dansk kirkeretsvidenskab og en antydning af nogle problemstillinger har ikke kunnet gives her. Men som det fremgår af dette overblik over traditionen i dansk kirkeret, har man tidligere klart været opmærksom på nødvendigheden af et samvirke mellem jurister og teologer, når det gjaldt at trænge ind i kirkerettens inderste væsen. Og det må også være udgangspunktet nu. I et foredrag om folkekirkens fremtid¹² fremhæver Niels Thomsen, at kirkeretten er også teologi – forståelsen af kirkens væsen og evangeliets indhold er ordningsdannende. Lignende tanker har Jørgen Stenbæk været ind på i en lille artikel om kirkeret,

hvor et teoretisk arbejde med kirkerettens grundlag efterlyses, og hvor det fremhæves, at et sådant arbejde må ske i samarbejde mellem teologer og jurister.¹³ Jeg kan for så vidt kun være enig i den vurdering, at en frugtbar videreudvikling af kirkeretten forudsætter både juridisk og teologisk indsigt og indføling. Men når det er sagt, vil jeg også melde mig blandt skeptikerne, når det gælder udnyttelsen af kirkeretten til mere langsigtede mål inden for den eksisterende folkekirkelige ordning. Personligt har jeg altid haft svært ved at komme væk fra Sohms tese om uforeneligheden af kirke og kirkeret.¹⁴ Det er som kirke og ikke ved at stå på rettigheder, at folkekirken under en eller anden form skal ikke blot bestå, men måske også helst placere sig mere centralt i fremtiden. Kan en øget bevidsthed også om kirkeretten og herunder særligt en forståelse for, at det ikke er en almindelig ret, men at der her er tale om regulering af noget helt basalt i den menneskelige tilværelse, som allerede Ørsted var inde på, være med til at styrke kirkelivet, så har også, hvad vi kan kalde det udvidede kirkeretsstudium en vigtig funktion i dag. Sohms tese var udtryk for en dualisme mellem kirke og ret. Det er denne dualisme, som det gælder at overvinde. Kirken som ydre ordning kan ikke eksistere uden et retsbegreb. Roesens kirkeret er udtryk for en opfattelse, som betragter kirkeretten som rent verdslig ret, et retspositivistisk standpunkt om man vil. En anden mulighed er den, som er antydnet herhjemme i den seneste tid, nemlig at indlede et "interfakultativt" arbejde mellem teologer og jurister. Et udgangspunkt er her, at retten er et nødvendigt strukturelement i troslivet. Hermed er dualismen mellem kirke og ret overvundet. Det gælder bl.a. om at udvikle en teologisk begrundet kirkeret, som ikke i sin struktur adskiller sig fra anden ret, men hvor de retsanvendende myndigheder, der jo som regel vil være jurister, gør klart, at de anvendte retsbegreber har teologiske implikationer. Teologerne og juristerne må i fællesskab søge at finde frem til en kirkeretsteori, som kirkeretspraksis kan indordnes under. Vi står ved begyndelsen, når det gælder formuleringen af den ret, som er i overensstemmelse med kirkens væsen, men vi skal ikke blot bygge videre på dansk kirkeretstradition, vi skal også arbejde for at komme ud over den.

Noter

1. Müller: *Kirchenrecht in Bonn*, i *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte*, kan. Abt. LXXI (1985).
2. Hans Dombois: *Das Recht der Gnade*. Oekumenisches Kirchenrecht I (1961), II (1974) og III (1984) og hertil Ralf Dreier: Bemerkungen zur Recht der Gnade, i *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 29 (1984), s. 405-422.
3. En oversigt over den tyske "retsteologi" giver A. Erler: *Kirchenrecht*, 5. Aufl. (1983), s. 164 ff.
4. Om Henrik Ussing (1743-1820), se DBL 15 (1743-1820). Ussings kirkeretlige forfatterskab kunne godt fortjene en nøjere undersøgelse.
5. C. D. Hedegaard: *Den danske Kirkeret eller gejstlige Ret, saaledes som samme indeholdes udi den Danske og Norske Lovs 2den bog*. 1-2 (1775).
6. Juridisk Arkiv 27 (1811), s. 1 ff.
7. J. L. A. Kolderup-Rosenvinge (1792-1850). 1818 prof. ved Københavns Universitet (1830 ordinær professor). Fra 1828 lærer i kirkeret ved Pastorseminaret.
8. Teologisk Tidsskrift, Ny Rk. 6 Bd. 1. H. (1904-06), s. 432 ff.
9. E. F. Larsen (1838-1916), assessor i Højesteret 1894, medl. af folketinget 1890 og s.å. medl. af kirkekommissionen.
10. Den historiske udvikling af kirkeretten er behandlet kort. Herom kan især henvises til den grundige fremstilling hos Glædemark: *Kirkeforfatningsspørgsmålet i Danmark indtil 1874* (1948).
11. Om det kirkelige råd, se Matzen og Timm, s. 199-201.
12. Niels Thomsen: Folkekirkens fremtid, i Københavns Stifts årbog 1984, s. 29 ff.
13. Jørgen Stenbæk: Faget kirkeret, i *Nyhedsbrev*, Det teologiske Fakultet, Aarhus Universitet, 3. årg. nr. 2, s. 6 ff.
14. "... die Welt des Geistlichen kann nicht mit juristischen Begriffen erfasst werden. Noch mehr, ihr Wesen steht zu dem Wesen des Rechtes im Gegensatz. Das geistliche Wesen der Kirche schliesst jegliche kirchliche Rechtsordnung aus. In Widerspruch mit dem Wesen der Kirche ist es zur Ausbildung vom Kirchenrecht gekommen", R. Sohm: *Kirchenrecht* I (1892), s. x.

Kirchenrecht und Kirchenfreiheit in der deutschen Rechtsentwicklung seit 1945

Von Christoph Link

I.

Die Barmer Theologische Erklärung von 1934 als Ausgangspunkt einer Neubesinnung

Die Reflexion über die rechtlichen und theologischen Grundlagen aller kirchlichen Ordnung hat zwar eine lange Geschichte im evangelischen Kirchenrechtsdenken. Namentlich um die Mitte des 19. Jahrhunderts setzte eine intensive Diskussion um die rechte evangelische Gestaltung des Kirchenwesens ein. Ihre Ursache lag in der zunehmenden Infragestellung des überkommenen landfürstlichen Summepiskopats wie überhaupt des tradierten protestantischen Staatskirchentums im Gefolge der revolutionären Strömungen des Vormärz.¹⁵ Auch die weitgehende Trennung von Staat und Kirche durch die Weimarer Reichsverfassung von 1919 und die daraus erwachsende Notwendigkeit für die evangelischen Kirchen, ihre Verfassungsgrundlagen neu zu ordnen, ließen diese Problematik erneut ins allgemeine Bewußtsein treten.¹⁶ Mit eigentlicher, unausweichlicher Schärfe stellte sie sich jedoch erst im Kirchenkampf der Jahre nach 1933, als der totalitäre nationalsozialistische Weltanschauungsstaat seine Machtmittel gezielt und brutal einsetzte, um die Kirche von innen her in die ideologische Front einzugliedern, sie ideologiekonform "gleichzuschalten".¹⁷ Die Antwort der Bekennenden Kirche darauf war die Theologische Erklärung von Barmen. Barmen ist damit selbst zu einem Bekenntnis geworden, zur konfessorischen Bezeugung christlicher Wahrheit in einer besonderen historischen Situation und Bedrohung. Es hat deutlich gemacht, welche Gefahren der Kirche dort drohen, wo sie sich - aus welchen Gründen immer - allzu sehr dem Zeitgeist öffnet, sich in Abhängigkeiten von dieser Welt und den in ihr herrschenden Mächten begibt:

"Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen" (1)

“Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in den wir nicht Jesus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften” (II)

Dieses Anathema ist zwar in eine konkrete historische Situation hineingesprochen, wendet sich gegen aktuelle Gefährdungen und Häresien einer Zeit, die – so hoffen wir – nicht nur in chronologischer Hinsicht der Geschichte angehört. Trotzdem ist damit zugleich eine allgemeingültige, für kirchliche Existenz schlechthin konstitutive Aussage gemacht, durch die die alten Bekenntnisaussagen für hier und jetzt konkretisiert werden. Barmen hat damit zugleich etwas ganz neues gebracht, eine neue Sicht der Kirche, ihres Wesens und ihrer Stellung in der Welt. Damit war ausgesagt, daß die Kirche zur Erfüllung ihres Auftrags auch der Distanz zur Welt, zu ihren Ordnungen und Ideologien bedarf. Dies hat eine Fülle von Konsequenzen für die Stellung der Kirche in der Welt, aber auch für die inneren Strukturen der Kirche, die Kirche des Evangeliums sein will. Hieraus möchte ich nur einen Bereich herausgreifen. Es soll uns im folgenden die Neubestimmung beschäftigen, die Barmen namentlich in These III, für Wesen, Inhalt und Bezugssystem der Ordnung in der Kirche trifft. Hier erscheint für den Juristen, besonders für den rechtshistorisch interessierten, eine aufregende Neukonzeption, die allerdings in gewisser Weise eine Wiederentdeckung altchristlicher und reformatorischer Grundgedanken darstellt:

“Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft *und Ordnung* ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen.”

Damit war für den Protestantismus die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Recht aufs neue mit aller Deutlichkeit gestellt – jene alte, die Kirchengeschichte von den Anfängen der Gemeinde an durchziehende Frage, wie sich die doch im Glauben an den Herrn Jesus Christus geschenkte Freiheit, die Befreiung vom Gesetz, verhält zu jener auch in der christlichen Gemeinde notwendigen Einfügung in eine Ordnung des Zusammenlebens, des brüderlichen Miteinanderumgehens, einer Ordnung, die den Rahmen für Gottesdienst, Eucharistie und Diakonie schafft, ja ihren regelmäßigen, stetigen, ordnungsgemäßen Vollzug erst ermöglicht. Einer Ordnung aber auch, die einen Damm gegenüber Selbstsucht, Eigennutz und Mißverständnissen jener Freiheit aufwirft. Solche Gefahren sind ja auch der Christlichen Gemeinde nicht fremd.

II.

Die älteren Lösungsversuche

Verschiedene Lösungen sind hier denkbar:

1) Nach *katholischem Verständnis*¹⁸ ist Grundlage des Kirchenrechts ein System göttlicher Ordnung, d.h. unmittelbar aus Offenbarung und Tradition abgeleitete Rechtssätze. Dieses *ius divinum* bildet an sich die Richtschnur allen Kirchlichen Handelns, aber die Feststellung seiner Sätze und seine verpflichtende Kraft ist doch an die hierarchische Verkündung gebunden: das Offenbarungsrecht wird vom kirchlichen Lehramt mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit für vorgegeben und damit für unveränderlich erklärt. – Daraus abgeleitet sind die Normen des *ius humanum ecclesiasticum*. Sie stehen nicht unverbunden neben dem göttlichen Recht, sondern konkretisieren es, sind inhaltlich seinem System eingeordnet. Innerhalb der Grenzen des *ius divinum* sind sie zwar veränderlich, aber nur durch die kompetente hierarchische Instanz. Ihre Verbindlichkeit gründet sich auf die der kirchlichen Hierarchie von Christus eingestiftete Hirtengewalt (*potestas iurisdictionis*), ein Ungehorsam gegen das (menschliche) Kirchenrecht ist damit Sünde, weil eine Verletzung der in der kirchlichen Bindegewalt (Mt. 16,19; 18,18) begründeten *sacra potestas*.

Im Bereich des göttlichen Rechts ist alle Legitimität unlösbar an die Legalität gebunden. Allein dem zuständigen Träger kirchlicher Lehr- und Leitungsgewalt obliegt die Interpretation des göttlichen Willens. Es gibt keine Legitimität, die sich mit verbindlicher Wirkung außerhalb der kirchenverfassungsrechtlich geordneten Amtsgewalt äußern könnte. Auch die Dogmen sind formal unabänderliche Rechtssätze. Zwar gibt es ein Hinausschreiten über den erreichten Konsens, aber keine Aufhebung von einmal als göttliches Recht erkannten Glaubenssätzen. Das Kirchenrecht begründet damit auch die geschichtliche Identität der Kirche. Es "bindet die Kirche Christi an ihre dogmatische Tradition und macht sie so zur rechtlich eindeutig sichtbaren und konfessionell eindeutig eingeständigen katholischen Kirche" (Hans Barion). Damit wird die rechtlich geordnete Kirche mit ihren Institutionen selbst zum Glaubensgegenstand. Irdische, weltliche Kirche und Kirche des 3. Glaubensartikel fallen letztlich zusammen.

2) Dagegen hat sich die *Reformation* mit Nachdruck gewendet. CA VII beschränkt mit seinem "satis est" das Glaubensverständnis auf das *consentire de doctrina et de administratione Sacramentorum*. Die Versammlung der Gläubigen, in der das

Evangelium “rein gepredigt und die heiligen Sakramente lauts des Evangelii gereicht” werden, ist die Kirche – und darin allein hat sie Einheit und Zentrum. Gegenüber dieser Konzentration auf Wort und Sakrament können alle Ordnungsformen des äußeren Kirchenwesens keinen eigenen Selbstwert beanspruchen, geschweige denn eine eigenständige *nota ecclesiae* begründen. Sie sind vielmehr menschlicher Vernunft und Freiheit anheimgegeben. Es könnte so scheinen, als hätten die Reformatoren damit menschlicher Beliebigkeit und Willkür Tür und Tor geöffnet. Und in der Tat ist der von den evangelischen Zeitgenossen selbst vielkritisierte Akt der Verbrennung des ersten Teils des damaligen kirchlichen Gesetzbuchs (des *Decretum Gratiani*) durch Luther immer wieder als Beleg für die theologische Gleichgültigkeit des Rechts in der Kirche angesehen worden. So lag auch das Mißverständnis nahe, Luther habe die äußere Ordnung des Kirchenwesens in die souveräne Beliebigkeit der Landesfürsten, also der weltlichen Gewalt gestellt. Dieses tradierte Mißverständnis, gegen das im Laufe der evangelischen Kirchengeschichte immer wieder energische Gegenströmungen Front gemacht haben, hatte dann am Ende des 19. Jahrhunderts durch einen Leipziger Juristen, Rudolph *Sohm* (1841-1917), eine scheinbar juristisch wie theologisch unanfechtbare Grundlage erhalten: “Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch”. “Nur die Zwangsregel ... unterliegt dem Urteil, ob gerecht oder ungerecht. Nur die Zwangsregel ist Recht ... Für den Protestantismus gibt es folgeweise nur noch weltliche Obrigkeit und nur noch weltliches (von der staatlichen Gemeinschaft ausgehendes) Recht”. “Das Wesen der Kirche ist geistlich. Das Wesen des Rechts ist weltlich”.¹⁹ Dagegen erhob sich allerdings schon vor dem Kirchenkampf Widerspruch. Der frühverstorbene Günther *Holstein* (1892-1931)²⁰ hatte mit seinem Werk eine positive Antwort auf die Sohmsche Frage geben wollen. Wie dieser unterschied er zwischen *ecclesia visibilis* und *invisibilis*, genauer in dreifacher Weise: Zwischen Kirche 1. als $\sigma\omega\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ als der unsichtbaren “Gemeinschaft der christusverbundenen Geister und Herzen”, 2. Kirche als Gemeinschaft der im Wort und Sakrament Versammelten und Sammelnden (Kirche im soziologischen Sinn) und 3. Kirche als rechtlicher Gemeinschaftsform der sich gegen ihre Umwelt abgrenzenden und ihr handelndes Leben regelnden Gesamtheit der Bekenner christlichen Glaubens (= Rechtskirche). Diese begriffliche Trennung sollte zwar nur verschiedene Aspekte einer Wirklichkeit bezeichnen, aber es lag doch eine folgenschwere Aufspaltung darin. Kirche als Leib Christi gehört der Erlösungs-, Kirche als soziologische Gemeinschaft und “Rechtskirche” gehören der Schöpfungsordnung an. Die Kirche als

rechtlich geordneter Sozialverband wird daher von den Ordnungsgrundsätzen der Schöpfungsordnung bestimmt, das sie ordnende Recht ist weltliches, freilich an die Vorgaben der "Geistkirche" inhaltlich gebundenes Recht. Damit war zwar die Möglichkeit des Rechtes in der Kirche auch theologisch aus der Schöpfungsordnung legitimiert, aber nur als autonomes Recht einer Selbstverwaltungskörperschaft, freilich unter dem Primat der Geistkirche. Hatte *Sohm* das Staatskirchentum juristisch deduziert, so *Holstein* nach 1918 das mit Selbstverwaltungsrecht ausgestattete Landeskirchentum. Der Rechtsbegriff war der gleiche geblieben. Allerdings brachte Holsteins Lehre einen wesentlichen Fortschritt: Es gibt kein legitimes Kirchenrecht, das dem Bekenntnis widerspricht.

3) Der Erlanger Rechtshistoriker und Kirchenrechtslehrer Hans *Liermann*²¹ (1893-1976) hat diese Gedanken aufgenommen und sie zur Grundlage eines überaus erfolgreichen Lehrsystems des evangelischen Kirchenrechts gemacht. Auch für ihn steht die Kirche des 3. Glaubensartikels außerhalb des Rechts. Denn alles Recht ist Menschenwerk. Rechtlicher Ordnung fähig und bedürftig ist darum nur die Kirche als soziologisches Phänomen, als territorial und konfessionell abgegrenzte äußere Organisation der Christenheit. Auch hier ist kirchliches Recht seinem Wesen nach nichts anderes als das im Staat geltende, beide stammen aber nicht aus der gleichen Quelle. Die Kirche erzeugt als Rechtsgemeinschaft ihre Ordnung aus sich selbst heraus und fordert vom Staat die Anerkennung dieser Autonomie. Inhaltlich steht sie auch für Liermann unter dem Vorbehalt der Bekenntnisverträglichkeit. Aber das Bekenntnis zieht nur äußerste Grenzen; soweit diese nicht überschritten werden, gelten nicht theologische Maßstäbe für das Kirchenrecht, sondern solche der Zweckmäßigkeit.²²

4) Die damit vorsichtig aufgeworfenen Dämme vermochten der Flut eines massiven ideologischen Einbruchs in das kirchliche Ordnungsverständnis, in die Auffassung von der äußeren Gestalt der Kirche nicht standzuhalten. Die Brüchigkeit lag ja gerade im verbreiteten Desinteresse des deutschen Protestantismus an Ordnungs- und Gestaltproblemen der Kirche. War Recht auch in der Kirche etwas theologisch gleichgültiges, das die Wesenskirche, die *ecclesia invisibilis* nicht tangierte, gehörte es der Schöpfungsordnung an, so stand es mit dem staatlichen auf einer Stufe, unterlag theologisch den gleichen Kategorien. So lag es nahe, Wandlungen im Staatsverständnis auch auf die Strukturprobleme kirchlicher Ordnung zu übertragen und auf diese Weise nicht nur ganz hete-

rogenen Ideologien ein Einfallstor in die Kirche zu öffnen, sondern auch – in letzter Konsequenz – eine unmittelbare Rechtssetzung des Staates für die Kirche nicht mehr als fundamentalen Widerspruch zum kirchlichen Selbstverständnis anzusehen.

Unter dem Eindruck des Kirchenkampfs stellte dann Karl *Barth* seine berühmte Frage, die fortan die evangelische Kirchenrechtswissenschaft beschäftigen sollte:

“Gibt es eine Beziehung zwischen der Wirklichkeit der von Gott in Jesus Christus ein für allemal vollzogenen Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben und dem Problem des menschlichen Rechts: eine innere, eine notwendige, eine solche Beziehung, durch die mit der göttlichen Rechtfertigung auch das menschliche Recht in irgendeinem Sinn zum Gegenstand des Christlichen Glaubens und des christlichen Bekenntnisses wird?”²³

III.

Die Antworten auf Barmen und die Barthsche Frage in der deutschen evangelischen Kirchenrechtslehre in den Jahrzehnten nach dem Krieg

1) Die erste grundlegende Antwort auf die Barthsche Frage kam nach dem Kriege von dem Münchner Staats- und Kirchenrechtslehrer Johannes *Heckel* (1889-1963). In mehreren Arbeiten legte er eine umfassende Deutung der Rechtslehre Luthers vor, die freilich nicht nur historische Authentizität beanspruchte, sondern zugleich eine Kirchenrechtsdogmatik für die Gegenwart sein wollte.²⁴

Den Ausgangspunkt bildet die lutherische Zwei-Reiche-Lehre, die Heckel indes nicht funktional auf die zwei unterschiedlichen Regierweisen Gottes (“Zwei-Regimenten-Lehre”) beschränkt sehen will, sondern als personale Standortbestimmung menschlicher Existenz: Christi Tod und Auferstehung hat die Menschheit unter eschatologischen Gesichtspunkten in zwei Lager gespalten. Diejenigen, die sich seinem Anruf im Glauben öffnen, gehören ihm als seine Jünger an, sie bilden Christi Reich und haben ihn zum Herrn. In diesem Reich herrscht die Liebe und die in ihr Verbundenen sind zugleich eine Gemeinschaft, die wahre Kirche Christi. Diese Kirche ist nun keineswegs unsichtbar, sondern sie wird in ihrem geistlichen Lebensvollzug auch für menschliche Augen erkennbar. Aus ihrer Kraft lebt auch die verfaßte Kirche mit ihren Ordnungen und Institutionen, wenn und soweit sie aus der Antwort auf den Anruf des Evangeliums entstehen.

Anders ist es um das Reich dieser Welt bestellt. Auch die gottentfremdete Menschheit bildet ein *corpus mysticum*, dessen Haupt der Teufel ist (*regnum diaboli*). Und doch steht auch dieses Reich letztlich unter Gottes Herrschaft, der um Christi willen die Geduld mit der Menschheit nicht verloren hat. Er erhält die Welt trotz ihres Abfalls gnädig, um die Ausbreitung des Evangeliums immer neu zu ermöglichen. Das Mittel dazu ist die Zwangsordnung der *politia*. Sie ist eine unabdingbare Konsequenz der Sünde. Jeder Mensch hat nur in einem Reich Bürgerrecht, wenn auch kein gesichertes. Ebenso wenig wie der getaufte Ungläubige, selbst im kirchenleitenden Amt, dem Reich zur Rechten zugehört, ist der Christ Bürger im Reich zur Linken. Dort ist und bleibt er Fremdling.

In beiden Reichen gilt verschiedenes Recht. Diese Aussage ist freilich ungenau, denn das Recht hat für beide sein gemeinsames Urzentrum in Gott. Die Unterschiedlichkeit beruht vielmehr auf dem in beiden jeweils verschiedenen Erkenntnisvermögen des Menschen und auf der dadurch gegebenen unterschiedlichen Wirkweise des göttlichen Gesetzes. Gegenüber dem unbußfertigen Sünder ist es eine *lex accusans*, ohne Christus bewirkt es den Tod des Sünders. Aber durch Gottes Gebot schimmert auch sein Erhaltungswille. Bestimmte Grundregeln menschlichen Umgangs sind auch dem erkennbar, dessen Vernunft nicht vom Glauben erleuchtet ist, wenn er sie auch nach der Weise der "Goldenen Regel" aus eigensüchtigen Motiven befolgt. Insofern wirkt etwa die 2. Tafel des Dekalogs als weltliches Naturrecht, zwar nur als trüber Abglanz des eigentlich Gemeinten, aber doch als Grundstruktur sozialer Gemeinschaft auch in der gottentfremdeten Welt. Indes fordert die Sünde hier gebieterisch Zwang und Strafe. Die Ordnung im Reich zur Linken ist deshalb obrigkeitliche Zwangsordnung.

Anders im Reich zur Rechten. Durch Christus ist dem Christen die Fähigkeit wiedergeschenkt, den eigentlichen Sinn des göttlichen Gesetzes als Gebot vollkommener Gottes- und Nächstenliebe zu erkennen. Und Gottes vergebende Liebe im Evangelium befreit von den Schrecken menschlicher Defizite im Vollzug. Dem Christen ist so gleichsam die Binde von den Augen genommen. Er gibt die empfangene Liebe an die Brüder weiter. Das hier regierende Gesetz ist die *lex charitatis*. Christi Reich ist darum ein Reich geistlicher Freiheit, aber auch der Brüderlichkeit. Das bedeutet nicht, daß die Kirche rechtsfrei bleibt, aber der Christ fügt sich ihren Ordnungen um der Liebe Willen ein. Nur der getaufte Ungläubige kann sie als Zwang empfinden. Ihn erkennt freilich nur Gott, der Mensch, der allein nach dem *canon charitatis* zu richten vermag, darf keinem Getauften das

Bürgerrecht in Christi Reich absprechen, solange dieser sich selbst nicht durch Abfall davon lossagt.

Gott hat freilich der Kirche auch eine Grundordnung eingestiftet, von der sie sich nicht ohne Sünde emanzipieren darf. Dazu gehören das Predigtamt, die Schlüsselgewalt, die Sakramente als *verba visibilia*. In ihr gibt es nur einen geistlichen Status, den Christenstand. Deshalb gehört auch die Gleichheit aller Christen, das allgemeine Priestertum, zu ihrer geistlichen Grundstruktur. Freilich kann und muß die Aufgabe der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung um der Ordnung willen durch menschliches Recht auf einzelne Personen übertragen werden, wie überhaupt die verfaßte Kirche zu ihrer ungefährdeten Existenz noch weiterer Satzungen bedarf. Sie sind *ius humanum*, sie bedienen sich in ihren Ausformungen weltlicher Regelungstechnik, ergehen in Gesetzesform, knüpfen Rechtsfolgen an abstrakt-generell umschriebene Tatbestände – aber sie werden dadurch nicht zu weltlichem Recht, denn alles Ordnen in der Kirche vollzieht sich auf der substantiellen Grundlage des *ius divinum* und der *lex charitatis*. Auch der Christ bedient sich bei Setzung und Befolgung des kirchlichen Rechts der Vernunft, aber es ist eine vom Glauben erleuchtete Vernunft, eine *ratio christiana*. Und gerade darin liegt das ureigene Wesen des Kirchenrechts als einer vom weltlichen (staatlichen) Recht grundverschiedenen Ordnung. Kirchenrecht ist deshalb nicht nur *eigenständiges*, d.h. von der Kirche ohne staatliche Mitwirkung gesetztes, sondern auch *eigengeartetes* Recht.

2) Dieser doppelte Rechtsbegriff ist auch von dem Freiburger Rechtsphilosophen Erik Wolf (1902-1977), einem Freund Karl Barths, mit etwas anderer Begründung aus calvinistisch-reformierten Traditionen heraus entwickelt worden.²⁵ Auch für Wolf steht im Zentrum die Feststellung, daß das Kirchenrecht sein Wesen zwar *in* der natürlichen Welt, es aber nicht *von* ihr hat. Insofern ist es eine paradoxe Ordnung, ist gottesrechtlich gestiftet und doch eine als *ius humanum* ausgestaltete geistliche Lebensordnung der Gemeinde Christi. Diese Paradoxie teilt sie mit dem zu Ordnenen, der Kirche. Sie ist zugleich universal und partikular, heilig und sündhaft, sichtbar und unsichtbar, ewig und zeitlich. Unschwer erkennen wir hier den Einfluß der dialektischen Theologie.

Als Funktion kirchlicher Existenz lebt auch das Kirchenrecht in dieser Spannung, die – will man sein Wesen nicht verfehlen – nicht “kontradiktorisch aufzuspalten, harmonisierend zu verschleifen, identifizierend aufzulösen oder

neutralisierend zu bagatellisieren" ist. Der Bestimmung des Kirchenrechts wird deshalb weder eine historische Methode gerecht, denn die Kontinuität einer Ordnungsform beweist nicht ihre Legitimität; noch eine soziologische, da sie ihre Kategorien an in ihren Grundlagen andersartigen Sozialgebilden entwickelt; erst recht nicht eine positivistische Rechtsdogmatik, die zu einer theologischen "Entwesung" des Kirchenrechts ebenso wie zu einer schwärmerischen Spiritualisierung der geistlichen Kirche (*Sohm*) führt. Dem Gegenstand allein angemessen ist die rechtstheologische Methode, die ihre Maßstäbe der Glaubenslehre, dem Bekenntnis der Kirche entnimmt.

Dabei zeichnet das Recht die Strukturen der Kirche nach. Diese beschreibt Wolf mit dem Begriffspaar "bruderschaftliche Christokratie" und "christokratische Bruderschaft". Der erste Begriff benennt die vertikale Linie in der Ekklesiologie, die Herrschaft Christi, der zweite die vertikale Linie: Die dadurch bewirkte Gemeinschaft von - in ihrem geistlichen Status gleichen - Christen.

Diesen beiden Seiten kirchlicher Existenz entsprechen zwei Aspekte kirchlicher Ordnung, der vertikalen Linie das göttliche, der horizontalen das menschliche Kirchenrecht. Immer ist das erste Grundlage des zweiten, dieses hat Zeugnis abzulegen von jenem, aus dem es hervorgeht. Und indem alles menschliche Ordnen von der Substanz des göttlichen Rechts lebt, ist menschliches Kirchenrecht "bekennendes Recht". Es ist gegliedert in die Sachbereiche Verkündigungsordnung, Sakramentsordnung, Lebensordnung und kirchliche Verfassung.

Auch für Wolf ist das *ius divinum* nicht eine Summe überzeitlich feststehender, normativ verpflichtender Rechtssätze. In Entsprechung zum altprotestantischen Lehrtopos des *tertius usus legis* ist damit die "biblische Weisung" gemeint, nicht eine Vergesetzlichung des Evangeliums. Es hat eher Richtlinien- als Rechtsnormcharakter. Gleichwohl liegt hier ein Unterschied zu Heckel. Für diesen bleibt offen, wozu das göttliche Recht im Einzelfall verpflichtet. Anders würde das Evangelium zum Gesetz verkehrt. Für Wolf dagegen bildet die biblische Weisung eine Richtschnur für das Gewissen des Christen und gibt konkrete Handlungsanweisungen. Ihr Adressat ist primär die einzelne im Gottesdienst versammelte Gemeinde. Daher hat das *ius divinum* als liturgisches Recht sein Zentrum in einer Ordnung vom Gottesdienst her. Von da aus strahlt es in alle anderen Bereiche des kirchlichen Lebens aus, in das Amts-, Disziplinär-, Kirchenzuchtrecht, das Recht der Kirchenleitung und der Einheit der Gemeinden. All diese Normierungen stehen letztlich im Dienste einer geordneten Verkündigung.

Das *ius humanum ecclesiasticum* bestimmt Wolf, ähnlich wie Heckel, vom Liebesgebot her als "Recht der Nächsten" (Mt. 22,37-40). Gott ist Liebe und wirkt Liebe, eine Liebe, die sich auch im rechtlichen Ordnen verwirklicht. Bedeutet dies nicht eine Vergesetzlichung der Liebe? Wolf setzt sich mit diesem Einwand auseinander. Liebe fängt nicht erst dort an, wo das Recht aufhört, sie vermag auch rechtliche Strukturen zu prägen: "Lieblose Rechtsordnung und rechtlose Liebesordnung verdunkeln die im Nächstenverhältnis sichtbare dialektische Einheit von *Justitia* und *Caritas*, von *δικαιοσύνη* *φιλία*. So lange die eigentliche Aufgabe der Rechtstheologie: Die Ordnung dieser Einheit im Recht des Nächsten zu entwickeln, nicht gelöst ist, bleibt unverstanden, was eigentlich Recht ist". Hier scheint mir eine bleibende und tiefe Erkenntnis Wolfs zu liegen.

3) Eine gewisse Außenseiterposition nimmt das dritte hier zu nennende Werk ein, Hans *Dombois*' (geb. 1907) "Recht der Gnade".²⁶ Es stellt den Versuch dar, die Eigengeartetheit des Kirchenrechts festzuhalten und doch Gemeinsamkeiten mit dem weltlichen Rechtsverständnis zu bewahren.

Ausgangspunkt ist hier der Begriff der Institution, der in Soziologie und Rechtstheorie der Nachkriegszeit eine bedeutsame Rolle spielte. Er bezeichnet bestimmte Handlungs- und Existenzformen, die historisch in der Weise zu Verobjektivierungen geführt haben, daß sie dem Einzelwillen entgegentreten, ihm gegenüber soziale Zwänge ausüben können. Institutionen sind ein fester Bestandteil einer Kultur, eines sozialen Systems, sie vermitteln dem Einzelnen Verhaltens- und Orientierungssicherheit. Solche Institutionen können menschliche Assoziationsformen sein (hier: die Kirche), aber auch bestimmte festgelegte Formen von Lebensvollzügen (hier: Sakramente, Rituale, Gottesdienste). Wie immer Institutionen sonst im Sozialleben entstehen, für die Kirche beruhen sie auf einer Einsetzung Christi. Das bedeutet aber nicht, daß es hier dabei nur noch um die Verwirklichung vorgegebener Ordnungsmodelle geht. Eine solche statische Sicht würde dem Wesen einer Institution nicht gerecht. Vielmehr spielt sich hier ein dynamischer Prozeß ab. Einmal beruht die Institution auf dem freien Akt der Annahme des Vorgegebenen, zum anderen auf der dialektischen Wechselbeziehung zwischen ihr und dem in sie eintretenden Individuum. Die freiwillige Annahme der Einsetzung führt in einen Status, der mehr ist als ein Gehorsam gegenüber einer äußeren Zwangsordnung. Er ist existenzbestimmend und wirkt damit auch auf die jeweilige Ausformung des Vorgegebenen zurück. Institutionen sind dazu bestimmt, einer Lebenswirklichkeit Raum zu geben und individuelle

Entfaltung in ihr zu ermöglichen. In ihrer Ausgestaltung liegt dann ein Moment der Freiheit, das nur durch die Unverfügbarkeit der Institution selbst begrenzt wird.

Die Institutionen des Kirchenrechts sieht Dombrois durch einen Akt göttlicher Gnade begründet (daher auch "Recht der Gnade"). Dies bedeutet, daß das Kirchenrecht aus Gottesdienst und Sakramenten lebt. Von daher ist es liturgisches und "bekenndendes" Recht. Mit dieser Aussage geht Dombois aber über Barth und Wolf weit hinaus. War bei ihnen damit gemeint, daß alles kirchliche Recht von der Funktion der Wortverkündigung her zu gestalten, Recht der antwortenden und ihre Ordnung verantwortenden Gemeinde ist, so will Dombois alles kirchliche Ordnen als "Auslegung des im Gottesdienst, speziell im Sakrament geschehenden" verstanden wissen.

Hier erheben sich zwei Einwände: Zunächst: Sicherlich ist es richtig, daß sich Kirchesein erst im gottesdienstlichen Handeln der Gemeinde aktualisiert. Aber von hier aus läßt sich nicht ohne Gewalttätigkeit ein Bezug zu alledem herstellen, was als Ordnung in einer Großkirche erforderlich und regelungsbedürftig ist. Hier bedarf es der vernünftigen, an den jeweiligen Bedürfnissen, an Effektivitäts- und Gerechtigkeitskriterien ausgerichteten normativen Setzung, und solche Regelungen lassen sich inhaltlich keineswegs immer unmittelbar aus dem Wesen der (gottgestifteten) Institutionen ableiten. Damit bleibt auch die Verhältnisbestimmung von Institutionen und positiv gesetztem Recht letztlich ungeklärt.

Und zweitens: Wenn das sakramentale Geschehen nicht nur Zentrum, sondern zugleich Beurteilungsgrundlage für die Legitimität allen kirchenrechtlichen Handelns ist, dann folgt daraus die Notwendigkeit, wie Dombois selbst sagt, "alles, was in der Kirche geschieht, in den Dimensionen des Rechts nachzudenken". Hier wird Theologie in den Formen der Jurisprudenz betrieben und damit die gesamte Kirchengeschichte vor das Forum einer persönlichen Theologie gezogen (Siegfried *Grundmann*). So sieht denn auch Dombois die Konfessionsbildung in Mittelalter und früher Neuzeit als einander korrespondierende Irrwege und insgesamt als Abweichungen von dem eigentlichen ekklesiologischen Status der alten Kirche: "Menschlich gesetzliches Herrschen, funktionale Selbstenentäußerung, autonome Vernünftigkeit, in Kürze: die abendländischen Konfessionen römisch-katholisch, lutherisch, reformiert bilden sich als Vereinseitigung des geistlich Gemeinten heraus". Dabei wirft er namentlich dem Luthertum vor, ihm sei der existenzbestimmende Charakter allen kirchlichen Rechts aus dem Blick geraten, es habe dieses vielmehr zunehmend als bloße autoritative Setzung

mißverstanden. Mag dieser Vorwurf auch im Hinblick auf ein rein positivistisches Denken für manche Epochen der Kirchenrechtsgeschichte zu Recht bestehen, als Globalurteil scheint er mir das Wesen evangelischer Freiheit auch im Umgang mit rechtlichen Ordnungsformen zu verkennen. Für ein reformatorisches Ordnungsverständnis gibt Dombois' sakramentales Rechtsverständnis der Norm mehr, als mit der evangelischen Bekenntnisaussage über das Verhältnis von Gesetz und Evangelium vereinbar ist. "Sein selbstgewählter Standort außerhalb der Konfessionen, seine Theorie des *einen* legitimen Kirchenrechts lassen seine Lehre ... nicht als eigentlich evangelische Kirchenrechtsbegründung akzeptierten" (*Grundmann*).

IV.

Bewertung

Gegen die schroffe Abgrenzung zum weltlichen Recht, die fast einer Berührungangst gleicht, sind nun namentlich in den letzten Jahren eine Reihe von schwerwiegenden Bedenken geltend gemacht worden.

1) Das erste ist, daß sich damit die Kirchenrechtswissenschaft in eine ihren Bestand gefährdende Isolierung von der allgemeinen Rechtswissenschaft gebracht hat. Das Kirchenrecht ist zu einer esoterischen Disziplin geworden, die nur noch von wenigen Spezialisten verstanden wird. Von den "weltlichen" Juristen nicht mehr, weil ihr methodisches Instrumentarium hier versagt. Und auch die Theologen haben die neuere kirchenrechtliche Diskussion kaum zur Kenntnis genommen, geschweige denn sie fortgeführt. So ist der Jurist immer in Gefahr, den ihm vertrauten wissenschaftlichen Boden zu verlassen und dafür ein Tätigkeitsfeld einzutauschen, auf dem er notwendig dilettieren muß. Sicherlich hat der Verfall des Kirchenrechtsstudiums an den westdeutschen Universitäten andere Ursachen, aber jeder, der sich um dieses Fach im akademischen Unterricht bemüht, kennt die Vermittlungsschwierigkeiten. Ein schwacher Trost ist es daher, daß sich parallele Probleme auch für das nachkonziliare katholische Kirchenrecht stellen.

2) Praktisch bedeutsamer ist aber der Einwand der kirchenrechtlichen Praxis gewesen, daß eine solche Kirchenrechtslehre durch einen schwer zuzuschüttenden Graben von den Problemen des kirchlichen Alltags getrennt sei. Zwar müsse das Kirchenrecht sich immer wieder auf seine Bekenntnisvereinbarkeit befragen und

sich durch Gottes Gebot in Frage stellen lassen. Aber ist die Maxime, daß Kirchenrecht seinen Namen nur dann verdient, wenn Setzung und Vollzug ein *actus charitas spiritualis* ist, nicht ein zu groß geratenes Gewand für die Berechnung und Festsetzung von Reisekosten, Dienstaltersstufen, für Liegenschaftsverwaltung, Urlaubsregelungen und Finanzverfassung. Und weiter: Sicherlich läßt sich Recht, auch säkulares Recht, nicht lediglich vom Begriff des Zwangs, der Sanktion her definieren. Aber kann Recht auf seine Durchsetzung auch gegenüber Widerstrebendem verzichten, gerade um der ordnungsgemäßen Erfüllung des kirchlichen Auftrags willen? Die Formel, die J. Heckel angeboten hat, notfalls bedürfe es auch eines *rigor charitatis*, verschleiert das Problem eher verbal. Endlich: wenn Kirchenrecht nur der Erfüllung um der Liebe willen bedarf, liegt dann nicht die Gefahr nahe, daß allzu schnell der einzelne einer Norm den Gehorsam verweigert, weil nach seiner subjektiven Überzeugung die Liebe gerade in diesem Fall (angeblich) ein Zeichen des Ungehorsams fordert, um "Denkanstöße" zu geben, um die Kirche von (angeblichen) "Verstrickungen in bürgerliche Moralauffassungen" zu lösen und was immer derartige Rechtfertigungen sind. Wir erleiden diese Probleme einer gefährlich weit herabgesetzten Widerstandsschwelle gegenwärtig in vielfältiger Weise, vom unehelichen Zusammenleben in Pfarrhäusern über die Forderung nach Anerkennung homosexueller Partnerschaften bis hin zur Teilnahme von Pfarrern an gewalttätigen Demonstrationen im Talar, von Anti-Strauß-Gottesdiensten u.a.m. Allzu rasch wird hier das Recht vor die Schranken des Gerichts einer subjektiven Theologie gestellt und dieser gegenüber dann mit großer Selbstverständlichkeit zurückgestellt.

3) Der dritte Einwand kommt von rechtsphilosophischer und rechtstheoretischer Seite. Wie immer man Recht bestimmen mag, immer stellt es doch ein System von Verhaltensnormen dar, die unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden können: ordnungsgemäße Setzung, soziale Wirksamkeit und materiale Richtigkeit. Auch kirchliches Recht läßt sich nach diesen Kriterien bestimmen und seine Eigenart findet gerade in diesem Koordinatenkreuz ihren Platz. In der Kirche müssen die Kriterien materialer Richtigkeit andere sein als im weltlichen Recht, die Bekenntnisbindung, die Bindung an das geistliche Recht der Kirche, an die ihr stiftungsmäßig vorgegebene Grundordnung bilden nicht nur unübersteigbare Grenzen der Rechtsetzungsmacht und -freiheit, sondern müssen auch das Kirchenrecht inhaltlich prägen. Materiale Richtigkeit bedeutet m.a.W. nicht nur das Verbot, bekenntniswidriges Recht zu setzen, sondern auch (positiv) das Gebot,

daß die Kirche auch darin ihren Herrn bekennt, wie sie sich ordnet, wie Menschen rechtlich in der Kirche miteinander umgehen. Die Kirche soll nicht nur die Menschenrechte in ihrer Ordnung nicht verletzen, sondern durch ihre Verwirklichung Zeichen der Hoffnung setzen. Allerdings muß sie auch die Pflichtenbindung des Menschen, den Anspruch des Evangeliums deutlich werden lassen. Kirchliche Ordnung muß erkennen lassen, daß der evangelische Freiheitsbegriff ein anderer als der des weltlich säkularen Rechtsdenkens ist. Aber alles das nötigt nicht, den Rechtsbegriff selbst zu zerteilen, sondern nur dazu, kirchliches Recht als Verhaltenserwartung nach anderen materialen Richtigkeitskriterien zu bewerten, als säkulares Recht. Trotzdem bleiben aber auch Gemeinsamkeiten zu beachten. Wenn auch sicherlich nicht in gleicher Weise, so sind doch beide Rechtskreise auf den Gerechtigkeitswert bezogen. Kirchliches Recht kann natürlich keine geistliche Gerechtigkeit schaffen, aber es muß sich doch wie weltliches Recht um aequitas und Sachangemessenheit seiner Regelungen bemühen, beide unterliegen dem Willkürverbot. Um den "Schutz des Nächsten" in Verfahren und Regelungsziel zu gewährleisten, bedienen sich beide ähnlicher Formtypik und Gestaltungsmittel. Hier geht es nicht nur um Übernahmen aus der Welt: Viele rechtsstaatliche Prinzipien, die gerade Gerechtigkeit durch geordnetes Verfahren sicherstellen wollen, verdanken ja ihre Entstehung dem älteren Kirchenrecht und der mittelalterlichen Theologie. Für derartige allgemeine Rechtsgedanken spricht daher regelmäßig die Vermutung erprobter und erfahrener Sachgerechtigkeit. Natürlich sollen sie nicht einfach "blind" in der Kirche Anwendung finden. Aber es bedarf hier doch im Einzelfall des Nachweises, daß gerade dieser oder jener allgemeine Rechtsgedanke der kirchlichen Ordnung inadäquat ist. Das Kirchenrecht wird nicht schon dadurch zu einer bekenntnisgetragten Ordnung, daß es alle auf weltlichem Boden gewachsenen Rechts- und Gerechtigkeitspostulate ausgrenzt oder ignoriert.

V.

Der Ertrag der Diskussion

Was also ist der Ertrag dieser Debatte für die Ordnungsproblematik der Kirche? Man wird diesen Ertrag nicht so sehr in der Behauptung eines eigenen, vom weltlichen Recht *toto coelo* verschiedenen Rechtsbegriffs sehen können. Dabei ist allzu sehr die substantielle Gemeinsamkeit rechtlichen Ordners übersehen. Sicherlich gilt dies mehr dort, wo sich eine Rechtsordnung eher in einer gewissen weltanschaulichen Neutralität die friedliche Regelung von Konflikten zum Ziel

gesetzt hat. In politischen Systemen, in denen sie stärker ideologischen Gestaltungszielen zu dienen bestimmt ist, wird eine solche Übernahme rascher an Bekenntnisgrenzen stoßen.

Aber unverlierbarer Besitz ist die Erkenntnis geworden, daß die Kirche Jesu Christi ihrer Ordnung, und damit ihrer äußerlichen Gestalt nicht gleichgültig gegenüberstehen kann, daß die geistliche Verantwortung für ein bekenntnisgeprägtes Kirchenrecht von jedem Christen mitzutragen ist, nicht nur von Kirchenleitungen. Die Warnung davor, daß die Kirche über ihr Recht und ihre Ordnung nicht fremden Ideologien Einlaß in ihr innerstes Leben gewährt, ist heute von höchster Aktualität. Das heißt nicht, daß die Kirche sich gegenüber ihrer Umwelt, ihren Wert- und Gerechtigkeitsvorstellungen abzuschotten hätte. Wir alle leben ja als Christen auch in dieser Welt und sind von ihr geprägt. Eine kommunikationslose Distanz hieße den Auftrag der Kirche an die Welt und in der Welt verfehlen. Aber die Kirche soll doch auch durch ihr Anderssein Zeugnis ablegen von dem Leben, zu dem der Herr die Christen befreit hat. Zu diesem Zeugnis ist auch das geordnete Zusammenleben der Christen gefordert.²⁷ Dies könnte etwa – um konkrete Beispiele anzusprechen – darin bestehen, daß das kirchliche Arbeitsrecht, das Dienstrecht, eigene Wege gehen, die nicht von der Polarität gruppenspezifischen Anspruchsdenkens geprägt sind und sich doch um Gerechtigkeit durch eigene Verfahren der Konsensbildung bemühen. Überhaupt scheint mir manchmal zu wenig beachtet zu werden, daß Anpassungsdruck, dem die Kirche zu widerstehen hat, nicht nur vom Staat kommen kann. Auch gesellschaftliche Gruppen und Ideologien wirken hier, oftmals heute viel stärker als staatliche, in Richtung auf eine “Veränderung”, deren Ziele mit dem Evangelium und einer von ihm geprägten Sozialform wenig gemein haben. Hier scheint mir die Warnung Barmens gegenüber unkritischen Demokratisierungs- und Emanzipationsforderungen aktualisierbar zu sein. Nicht immer hat der Zeitgeist nur den Staat zum Tutor! Und allzu leicht wird übergangen, daß Barmen ja die staatliche Ordnung selbst nicht in Frage stellt, ja sich solange zu ihr bekennt, als sie nicht den Anspruch erhebt, einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens zu sein (Barmen V). So besteht der Ertrag der Neubesinnung, ihre ungebrochene Aktualität in dem immer neu zu konkretisierenden Auftrag an die Kirche, in ihrer Ordnung und Rechtsgestalt zu bezeugen, daß kirchliche Ordnung evangelische Ordnung und kirchliche Freiheit evangelische Freiheit ist.

VI.

Kirchenrecht in der staatlichen Rechtsordnung

Kirchenrecht, wie immer man seine Geltung begründet, ist auch äußere Ordnung einer sozialgemeinschaft und tritt als solche nach außen in Erscheinung. Damit stellt sich notwendig die Frage – und auch Sie haben sie mir gestellt – inwieweit die Kirche ihre Ordnung in und gegenüber der des Staates zur Geltung zu bringen vermag.²⁸

1) Dies scheint in einem kirchenpolitischen System wie dem der Bundesrepublik, in dem keine Staatskirche besteht, dort verhältnismäßig unproblematisch, wo es um den rein geistlichen Bereich geht, um Gottesdienst- und Sakramentenordnung, um Ämterbesetzung und ähnliches. Hier bilden die Garantien der Glaubensfreiheit (Art. 4 GG) und des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts nur die Kehrseite, oder besser: die notwendige Konsequenz des Selbstverständnisses des modernen demokratischen Verfassungsstaats, des Selbstverständnisses nämlich als säkulares, weltanschaulich und religionsneutrales Gemeinwesen, das “Heimat aller Bürger ohne Unterschied ihrer Religion und Weltanschauung” (so das deutsche Bundesverfassungsgericht) sein will. Dieser Staat schreibt sich selbst nicht mehr die Kompetenz zur Regelung solcher geistlichen Angelegenheiten zu, sie liegen außerhalb seines Wirkungskreises, juristisch gesprochen: außerhalb seiner Hoheitsgewalt.

2) Schwieriger wird es jedoch dort, wo kirchliche Regelungen in den Raum des weltlichen Rechts hineinragen, wo sie auch im staatlichen Rechtsbereich Wirkungen entfalten wollen und vom Staat Anerkennung fordern. Lassen Sie mich einige Beispiele nennen: Inwieweit vermag die kirchliche Bestimmung des Auftrags von Theologischen Fakultäten das staatliche Universitäts- und Beamtenrecht zu beeinflussen. Inwieweit können die Kirchen aus ihrem Amts- und Dienstverständnis heraus eigene Formen arbeitsrechtlicher Konfliktregelung entwickeln, inwieweit können sie die Zulässigkeit von Arbeitskämpfen ausschließen oder Gewerkschaften ein Mitspracherecht in ihrem Bereich verweigern? Hat der Staat dort, wo die Kirche Schulen, Krankenhäuser, Diakonische Anstalten betreibt, das vom kirchlichen Verständnis von Erziehung und Diakonie und die darauf beruhenden kirchlichen Ordnungen zu respektieren, oder darf er ihnen das für diese Bereiche allgemeine staatliche Recht einfach überstülpen und dadurch die kirchliche Intention verbiegen? Wie weit hat das staatliche Schulrecht auf die

kirchliche Bestimmung des Religionsunterrichts Rücksicht zu nehmen? Dieser Katalog ließe sich beliebig vermehren.

Auch in diesem Bereich gilt, und das hat das Bundesverfassungsgericht immer wieder betont, grundsätzlich das kirchliche Selbstbestimmungsrecht, das letztlich in der Religionsfreiheit wurzelt. Diese Freiheit wird verfassungsrechtlich jedoch durch die Schranke des "für alle geltenden Gesetzes" begrenzt. Während das Bundesverfassungsgericht diese Schranke gegenüber dem ersten Bereich, den rein innerkirchlichen Regelungen, gar nicht zur Anwendung bringen will, entfaltet sie dort ihre Wirkung, wo das kirchliche Recht auch vom weltlichen Anerkennung fordert, wo Regelungen über den kirchlichen Innenraum hinaus wirken.

Damit stellt sich die entscheidende Frage, was "für alle geltendes" Gesetz ist. Ist es *jede* staatliche Regelung, die nur nicht ausdrücklich *eine* Religionsgesellschaft diskriminiert? So das ältere Verständnis der Formel. Dann hätte es der Staat in der Hand, durch beliebige Rechtssetzung die Kirchenfreiheit insgesamt entscheidend zu beschränken und auszuhöhlen, die Kirchen auf einen Raum bloßer Innerlichkeit und Selbstgenügsamkeit zu begrenzen. Der christliche Auftrag an die Welt und für die Welt stünde dann zur Disposition des Staates. Schon in der Zeit vor 1933 setzten darum Versuche ein, diese Regelungsmacht inhaltlich zu bestimmen und zu begrenzen, sie mit anderen Verfassungsentscheidungen, etwa der der Religionsfreiheit, zu verbinden. Die Interpretationskämpfe um diese Schrankenformel können hier nicht nachgezeichnet werden. Gemeinsam war ihnen das Anliegen, Kirchenfreiheit und das durch "für alle geltende" Gesetz geschützte Rechtsgut in eine wertende Beziehung zu setzen. Das Bundesverfassungsgericht hat dieses Anliegen in mehreren Argumentationsfiguren aufgenommen: Ein Gesetz wirkt dann nicht als Schranke der Kirchenfreiheit, wenn es die Kirche anders als jedermann trifft, d.h. in ihrer Eigenart gerade als Kirche und in der Beschränkung ihres Auftrags härter als andere Gesetzesadressaten. Eine andere Begründung stellt auf den Verhältnismäßigkeitsgrundsatz als rechtsstaatlichen Grundwert ab: Das hohe, verfassungsrechtlich gewährleistete Rechtsgut der Kirchenfreiheit soll nicht durch jede staatliche Norm beeinträchtigt werden können, die demgegenüber dies periphere, für das Gemeinwohl nicht zentrale Rechtsgüter schützen will. Der Richter hat also abzuwägen, welchem der betroffenen Rechtsgüter im konkreten Fall der Vorrang gebührt. In dieser Abwägung ist jeweils auch zu berücksichtigen, wie tief die staatliche Regelung die Kirche in ihrem Selbstverständnis betrifft. Diese Wechselwirkung von Kirchenfreiheit und Schranken Zweck hat zur Folge, daß in jedem Einzelfall die vom

staatlichen Gesetz wahrgenommenen Gemeinwohlbelange gegen den dadurch entstehenden Grad kirchlicher Freiheitsbeschränkung abzuwägen sind. Was hier und jetzt schwerer wiegt, ist nicht immer leicht festzustellen: Die sozialstaatliche Verantwortung des Staates für einen wirksamen Kündigungsschutz oder das Interesse der Kirche, nicht Personen zu beschäftigen, die öffentlich für eine Liberalisierung der Abtreibung hintreten und die kirchliche Position deshalb unglaubwürdig machen? Die Entscheidungen sind deshalb auch immer wieder auf Kritik dort gestoßen, wo die jeweils betroffenen Werte anders als vom Gericht gewichtet werden. Insgesamt kann man aber sagen, daß diese Rechtsprechung zu einer ausgewogenen, die Freiheit aller Beteiligten bestmöglich sichernden Ordnung und damit zu einer gewissen Befriedung geführt hat.

3) Haben wir bisher das Problem vom Blickwinkel des Staates her gesehen, so stellt es sich nicht gänzlich anders aus der Sicht der Kirche dar. Sie muß vom Staat verlangen, daß er sie Kirche sein läßt, auch in ihren Ordnungen. Und dies umso mehr, je mehr diese Ordnungen von ihrem Bekenntnis geprägt sind. Aber auch hier bedeutet dies nicht eine freie Regelungsmacht. Ist das Liebesgebot zentraler Bestandteil des Kirchenrechtsgedankens, so heißt das, daß kirchliches Ordnen nicht ein qualitatives Minus zu sozialstaatlichem Schutz enthalten kann. Die Freiheit, die der Staat der Kirche gewährt, nach ihren Ordnungen zu leben, heißt, daß sie es anders als der Staat machen kann, aber nicht, daß sie weniger an Schutz und Fürsorge gewährt. Der Gedanke von Karl *Barth*, daß die Kirche auch darin ihr Bekenntnis bezeugt, *wie* sie sich ordnet, ist jedenfalls insoweit richtig, als kirchliches Recht exemplarisch den Umgang von Menschen mit Menschen deutlich machen soll, daß sie Zeichen der Mitmenschlichkeit setzt. Das schließt Zwang als letzte Konsequenz nicht aus. Aber es besagt, daß kirchliche Ordnung ein Recht des Nächsten zu wahren hat, das hinter den säkularen Vorbildern weder an Verfahrens- noch an materieller Gerechtigkeit zurückbleibt. Kirchenfreiheit setzt voraus, daß der Staat darauf vertrauen kann, die Kirche werde mit anderen Mitteln einen gleichwertigen sozialen Schutz gewährleisten. Wo sie das nicht tut, muß die staatliche Gemeinwohlverantwortung ihr in Gestalt des für alle geltenden Gesetzes Schranken ziehen. Wo die Kirche es aber tut, geschieht es nicht in Gehorsam gegenüber dem (Sozial)Staatsgebot, sondern ist Antwort auf den Anruf des Evangeliums.

Anmerkungen

1. Dazu Holsten *Fagerberg*, Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts, 1952; Christoph *Link*, Die Grundlagen der Kirchenverfassung im Lutherischen Konfessionalismus des 19. Jahrhundert, 1966.
2. Klaus *Scholder*, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1, 1977, S. 26 ff.; Christoph *Link*, Staat und Kirchen, in: K. G. A. Jeserich, H. Pohl, G.-Chr. v. Unruh (Hg.), Deutsche Verwaltungsgeschichte, Bd. 4, Das Reich als Republik und in der Zeit des Nationalsozialismus, 1985, S. 450 ff. (463 ff.).
3. Dazu eingehend *Scholder* (Anm. 2), S. 355 ff.; Nachw. auch bei *Link* (Anm. 2), S. 1002 ff. (1005 f., 1008 ff.).
4. Eine kurze, aber überaus präzise Darstellung gibt Hans *Barion*, Art. Kirchenrecht II (röm.-kath.), in: H. Kunst, R. Herzog, W. Schneemelcher (Hg.), Evangelisches Staatslexikon, 2. Aufl. 1975, Sp. 1229 ff. – Zu neueren Ansätzen nach dem II. Vatikanum jetzt Winfried *Aymans*, Eugenio *Corecco*, Gerhard *Luf*, in: J. Listl, H. Müller, H. Schmitz (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, 1983, S. 1 ff., 12 ff., 24 ff.
5. Kirchenrecht, 2 Bde., 1892/1923, hier I, S. 1, 700; II, S. 55, 121.
6. Die Grundlagen des evangelischen Kirchenrechts, 1928.
7. Deutsches Evangelisches Kirchenrecht, 1933.
8. Eine Weiterentwicklung und Vertiefung des Liermannschen Ansatzes findet sich bei seinem Schüler Dietrich *Pirson*, heute Professor für Öffentliches Recht und Kirchenrecht in München (Universalität und Partikularität der Kirche, 1965). Auch für ihn ist die Notwendigkeit des Kirchenrechts nur aus der Tatsache zu erklären, daß die Kirche als eine an die Bedingungen dieser Welt gebundene Größe existiert. Ihre Ordnungen sind durch ihre geschichtliche Existenz bedingt und insoweit unterscheiden sie sich nicht prinzipiell von allem sonstigen Recht. Zwischen beiden besteht lediglich eine graduelle Differenz: Da die Kirche ihre eigene Daseinsweise transzendiert, ist es Aufgabe des Kirchenrechts, das von der Theologie als unerläßlich anerkannte institutionelle Element *sachgerecht* auszugestalten. Zwischen den Konfessionen bestehen so zwar funktionelle Unterschiede kirchlicher Ordnung, jedoch keine solche des *Rechtsbegriffs*. Diese Bekenntnisneutralität des Rechtsbegriffs ermöglicht damit auch eine rechtliche Kooperation und Annäherung getrennter Kirchen. Das Problem ist freilich, daß Kirchenrecht hier lediglich als Funktion menschlichen Tuns, beschränkt auf den Sozialverband Kirche gesehen wird. Die Ordnung der Kirche als Glaubensgemeinschaft findet in diesem System keinen Raum.
9. Rechtfertigung und Recht, Theolog. Studien, H. 1, 1. Aufl. 1938, 3. Aufl. 1948, S. 3.
10. Vor allem: *Lex charitatis*. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers, 2. Aufl., hg. von Martin *Heckel*, 1973; *ders.*, *Initia iuris ecclesiastici Protestantium*, jetzt in: *ders.*, *Das blinde undeutliche Wort "Kirche"*, Ges.Aufsätze, hg. v. S. Grundmann, 1964, S. 132 ff.; *ders.*, *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre*, Theolog. Existenz Heute n.F. 55, 1957; *ders.*, *Kirche und Kirchenrecht nach der Zwei-Reiche-Lehre*, Zeitschr. d. Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonist. Abt. 48 (1962), S. 222 ff. – Dazu und zum folgenden Siegfried *Grundmann*, *Zur Einführung: Evangelisches Kirchenrecht* (1966); *ders.*, *Das evangelische Kirchenrecht von Rudolph Sohm bis zur Gegenwart* (1965); *ders.*, *Verfassungsrecht in der Kirche des Evangeliums* (1964/65), alle jetzt in: *ders.*, *Abhandlungen*

- zum Kirchenrecht, hg. v. R. Zippelius u.a., 1969, S. 1 ff., 18 ff., 68 ff.; *ders.*, Art. Kirchenrecht I (ev.), in: *Evang. Staatslexikon* (Anm. 4), Sp. 1206 ff.; Wilhelm *Steinmüller*, *Evangelische Rechtstheologie. Zweireichelehre - Christokratie - Gnadenrecht*, 1968; Albert *Stein*, *Zur Entwicklung der deutschen evangelischen Kirchenrechtswissenschaft 1961-1975. Versuch einer Bestandsaufnahme*, *Zeitschr. f. evang. Kirchenrecht* 22 (1975), S. 6 ff.; Karl *Schwarz*, *Rechtstheologie - Kirchenrecht*, *Zeitschr. f. evang. Kirchenrecht* 28 (1983), S. 172 ff.; Klaus *Schlaich*, *Die Grundlagendiskussion zum evangelischen Kirchenrecht*, *Pastoraltheologie* 72 (1983), S. 240 ff.; *ders.*, *Kirchenrecht und Kirche*, *Zeitschr. f. evang. Kirchenrecht* 28 (1983), S. 337 ff.
11. *Ordnung der Kirche. Lehr- und Handbuch des Kirchenrechts auf ökumenischer Basis*, 1961; *ders.*, *Rechtsgedanke und Biblische Weisung. Drei Vorträge 1948*; *ders.*, *Ausgewählte Schriften*, hg. v. A. Hollerbach, 3 Bde., I 1971, III 1982. Zu dem Hauptwerk *Ordnung der Kirche* neben den in Anm. 10 Genannten: Siegfried *Grundmann*, *Dialektisches Kirchenrecht auf ökumenischer Basis*, *ThLZ* 87 (1962), S. 329 ff., Teilabdruck in: *Abh. zum Kirchenrecht* (Anm. 10), S. 440 ff.
 12. *Das Recht der Gnade*, 3 Bde., I 2. Aufl. 1969, II 1974, III 1983; dazu neben den in Anm. 10 Genannten: Siegfried *Grundmann*, *Das "Recht der Gnade"*, als Grundlage des ökumenischen Kirchenrechts, jetzt in: *Abh. zum Kirchenrecht* (Anm. 10), S. 487 ff.; Ralf *Dreier*, *Bemerkungen zum "Recht der Gnade"*, *Zeitschr. f. evang. Kirchenrecht* 29 (1984), S. 405 ff.
 13. Die hier vorgetragenen Gedanken berühren sich mit denen von Albert *Stein*, *Evangelisches Kirchenrecht*, 2. Aufl., 1985, S. 3 ff., 10 f., 15 ff. und vor allem von Klaus *Schlaich*, *Kirchenrecht und Kirche* (Anm. 10). Ernstzunehmen ist freilich der Einwand Martin *Heckels* gegen dessen Bestimmung (S. 353) des Zusammenhangs zwischen theologischen Grundlagen und äußerer Kirchenordnung als "Antwort" des Kirchenrechts auf die Theologie. Dadurch drohe sich das strenge Abhängigkeits- und (Nach-)Folgeverhältnis der äußeren Ordnung von der Verkündigung und vom Bekenntnis der Wortes Gottes gleichsam in der Beliebigkeit des "ewigen Gesprächs" der Romantik aufzulösen und die Autorität des Göttlichen Gesetzes und Evangeliums sich damit menschlicher Verfügung unterzuordnen. "'Antworten' können zustimmend, ablehnend, distanzierend sein". (*Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat*, 1986, S. 137 f. Fn. 279).
 14. Zum folgenden Martin *Heckel*, Alexander *Hollerbach*, *Die Kirchen unter dem Grundgesetz*, *Veröffentl. d. Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer* 26 (1968), S. 5 ff., 57 ff.; Martin *Heckel*, *Staat - Kirche - Kunst*, 1968; Ulrich *Scheuner*, *Das System der Beziehungen von Staat und Kirche im Grundgesetz*, in: *ders.*, E. Friesenhahn i.V.m. J. Listl, *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, 2 Bde. 1974/75, I S. 5 ff.; Hans *Maier*, *Die politischen und gesellschaftlichen Grundlagen des Staat - Kirche - Verhältnisses in der Bundesrepublik Deutschland*, ebda. S. 87 ff.; Alexander *Hollerbach*, *Die verfassungsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts*, ebda. S. 215 ff.; Konrad *Hesse*, *Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften*, ebda. S. 409 ff.; Christoph *Link*, *Neuere Entwicklungen und Probleme des Staatskirchenrechts in Deutschland*, in: I. Gamp/Chr. Link, *Deutsches und österreichisches Staatskirchenrecht in der Diskussion*, 1973, S. 25 ff.; *ders.*, *Staat und Kirchen*, in: *Deutsche Verwaltungsgeschichte* (Anm. 2), Bd. 5, 1986, S. 1026 ff.; Axel *Frhr. v. Campenhausen*, *Staatskirchenrecht*, 2. Aufl. 1983.

Forholdet mellem præsten og biskoppen (præsten og provsten)

Af Henrik Christiansen

Forholdet mellem præsten og biskoppen har som udgangspunkt, at biskoppen er præstens foresatte og tillige præstens værn og tilflugt.

Begge dele ligger i selve ordet biskop, episkopos. Dette oprindeligt noget flydende begreb, der i det klassiske græske svinger fra opsynsmand, vægter, kasseforvalter til tillidsmand og skytspatron, rummer i sig undertoner af venlig og omsorgsfuld, skærmende og beskyttende arbejde, der altsammen skal sigte på, at de, som episkopos kommer og besøger og ser til, kan have det godt og trives.

Funktionens indhold er den årvågne og omsorgsfulde ledelse af kirken (begge dele ligger i udsagnsordet episkopein, som det er brugt i Det nye Testamente). Tjenesten skal udføres på grundlag af og som formidling af den forløsergerning, som een gang for alle er sket for hele hjorden, og som kirken og den enkelte menighed alene skylder sin tilblivelse og sin eksistens.

Der skal ikke her gøres rede for tilløbene til og udviklingen af de nytestamentlige, urkirkelige og oldkirkelige embedsfunktioner, men kort siges, at dér hvor menigheder opstod, måtte der være mennesker, som kom til at danne deres midtpunkt, når der ikke længere var nogen apostel, profet, lærer eller andre karismatiske personer til at lede menigheden.

Disse mennesker, som altså blev menighedernes ledere, kaldes meget tidligt episkopoi, der havde den opgave at lede og fordele arbejdet, sørge for orden og forvaltning, se til at alting gik smukt og rigtigt til, og i den forbindelse også, og fremfor noget andet se til, at den ærværdige, den ægte, den autentiske tradition blev trofast videregivet, nemlig først og fremmest gudstjenestefejringen og sakramenternes og de øvrige hellige handlingers rette og evangeliske udførelse og herunder også prøvelsen af enhver, der skulle dele et medansvar for menighedens liv og trivsel.

Urkirkens og oldkirkens historie afgiver en fylde af dokumentation for, hvor vigtig denne ledelsesfunktion har været, især når det drejer sig om videregivelsen

af det autentiske budskab midt i en kultursituation, der sydede af ideologier, religioner og synkretisme.

Der går en linje fra "de ældste", som Paulus og Barnabas indsætter i menigheden ved deres videre rejse (Acta 14,23) og fra de "lærere", som apostelen omtaler i Galather 6,6-10, over de episkopoi, som omtales i Filipperbrevets 1. kap., som leder og åndelig og sjælesørgerisk ansvarlig for evangeliets rette forkyndelse og sakramenternes rette forvaltning.

Derfor kan man i Didakæ 15,1 læse: "Vælg jer så biskopper og diakoner, som er Herren værdige, sagtmødige, ikke pengeglade, men pålidelige og prøvede mænd. For de udfører også profet- og lærertjeneste for jer, så se dem ikke over hovedet, for de har æresposterne hos jer på linje med profeterne og lærerne.

I Ignatius' berømte udtryk fra begyndelsen af det andet århundrede: "Ubi episkopus, ibi ecclesia" er på en gang afslutningen af en udvikling tegnet samtidig med antydningerne af en faretruende tendens til at gøre biskopperne til magtcentre. Nok er det her at fremhæve, at menigheden og presbyterne samlet om den ene biskop og det ene bordfællesskab, *er* kirken på stedet, det genuine, lokale udtryk for det store omfattende fællesskab i gudsfolket.

Biskoppens præcisering ved bordfællesskabet udtrykker og garanterer fællesskabet med den apostolske tradition og med alle de andre menigheder.

Når jeg har opholdt mig ved denne historiske baggrund, er det fordi den danske kirke ifølge bisperitualet vedkender sig principperne i denne forståelse af biskoppens tjeneste. En gennemlæsning af ritualet for bispevielse vil være en dokumentation af denne påstand.

Luthers opgør med senmiddelalderens magtfulde episkopat var ikke et opgør med bispetjenesten, men med dens misbrug. Kendt er, at både han og de øvrige reformatoriske fædre så frem til *rette evangeliske biskopper*. Confessio Augustanas artikel 5 og artikel 28 er dokumentation for, at reformatorerne videreførte den oldkirkelige forståelse af bispetjenesten, for så vidt det drejer sig om den *tjeneste*, der er forpligtet til med åndelige midler at værne om og videregive den apostolske tradition, dømme i læresager og holde præsterne og menighederne fast på troskaben imod den bibelske tradition, kirkens bekendelse ned gennem tiderne.

Dette syn er politisk og juridisk stadfæstet i ordinansen af 1539, i Danske Lov 1683 og Kirkeritualet 1685 og så vidt jeg ser det, stadig uantastet i dansk retspraksis indtil denne dag. Ikke mindst træder det frem i Bodil Kochs berømte tale om biskoppernes læreforpligtelse og tilsynsembede i 1957, ligesom det, så

vidt jeg forstår det, heller ikke blev anfægtet, men tværtimod hævdede i debatten om den såkaldte forkyndelsesfrihed i 1984.

Det kommer også til orde i Dansk Kirkeret (Roesens) gentagelse af, at det er biskoppens forpligtelse "at holde kirkens tjenere ved deres embede og se til, at alle ting alle vegne går ordentlig og ret til, at påse, at præsterne retsindigt og endrægtigt forkynder Guds ord og fører et skikkeligt levned, sådan som det anstår Kristi tjenere".

I forholdet til præsten kommer alt dette nu allerførst til udtryk i de grundige samtaler, som biskoppen skal føre med enhver ansøger på et så tidligt tidspunkt, som overhovedet muligt, for at sikre sig at potentielle præster i stiftet opfylder de betingelser, der her er talt om: At det altså er mennesker, der teologisk, holdningsmæssigt og etisk egner sig til at være præster i vore menigheder.

Det er biskoppens skøn og afgørelse, som skal ske i stor rummelighed, men dog altid forpligtet på kirkens lære og tradition og gudstjenestelige fællesskab, som må anlægges på enhver ansøger, og som der sagligt og loyalt må gøres rede for over for menighedsrådene.

Det næste trin, der etablerer forholdet mellem biskoppen og præsten, er bispeeksamen, ordination og kollats.

Bispeeksamen, som oprindeligt var både en egentlig teologisk kundskabsprøve og en prøvelse af kandidatens kirkelige egnethed, har ganske vist i princippet bevaret karakter af kundskabsprøve, men er i dag langt mere en egentlig kirkelig prøvelse med henblik på biskoppens afgørelse af, hvorvidt han kan forsvare at meddele kandidaten ordination og kollats.

Efter indførelsen af teologisk attestats (embedseksamen) i 1629 indskærpes bispeeksamens fortsatte nødvendighed, hvorved blandt andet bemærkes, at "der kræves fast andet og mere til at forestå Guds menighed, end i nogen måde at have vel studeret".

Også efter 1629 har biskoppen ansvaret for præsternes brugbarhed, og just i 1629 indskærpes det, at alle kaldsbreve skal udstedes conditionaliter, for at biskoppens frie ordinations- og kollationsret kunne stå fast. Det er stadig gældende lov.

Ordinationen med dens to løfter (præsteløftet og ordinationsløftet) er en yderligere understregning, dels af præstens forpligtende forhold til sin biskop i alle tjenestens dele, både det gudstjenestlige, det læremæssige og disciplinært vandelmæssige, - og af biskoppens ligeledes læremæssige og personlige forpligtelse over for præsten. Ordinationen understreger biskoppens forpligtelse

til at føre tilsyn også med præstens forkyndelse, med selve læren, således at den oldkirkelige og senere kirkerets understregning af biskoppens potestas magisterii er stærkt fremhævet.

Alt sammen skal det ses som en kirkelig garanti over for menigheden, men unægtelig også som præstens frihedsbrev over for vilkårlighed fra såvel menighedens som menighedsråds og andre kirkelige myndigheders side. Så længe en præst holder sig i overensstemmelse med præsteløftet, ordinationsløftet og kollats og retter sig efter biskoppens anvisninger, er han/hun urørlig.

Dermed er ringen sluttet om præstens forhold til biskoppen: Biskoppen er foresat og må forvente, at præsten retter sig efter samtlige de forhold, som her er opregnet, lige fra en troværdig evangelieforkyndelse og sakramentforvaltning og til en rimelig opførsel både alment menneskeligt og i forhold til menighedsråd og menigheder, såvel som til kolleger og foresatte. Omvendt har præsten krav på biskoppens beskyttelse til det yderste imod overgreb og indblanding i embedsførelsen, herunder særligt forkyndelse, undervisning, sjælesorg og sakramentforvaltning. Det er biskoppens pligt at være præstens skytspatron og værner.

Lad mig efter dette historiske og juridiske og principielle til slut vende mig til en personlig vurdering af forholdet mellem præst og biskop, som det har tegnet sig for mig gennem 10 års virke i min nuværende tjeneste.

Mit udgangspunkt er nemlig det sidst sagte: Præstens værner, beskytter, opmuntrer og trøster. Det er det vigtigste, jeg hører ud af den nytestamentlige oldkirkelige og reformatoriske forståelse af bispetjenesten, ganske vist i dialektisk spænding med biskoppens lige så afgørende vigtige funktion som værner af den apostolske tradition, af fællesskabet og enheden og derfor også værner om menigheden imod præstelig vilkårlighed eller herskesyge.

Omsorgen kommer til udtryk først i den omhyggelige samtale ved bispeeksamen. Den skal være vejledende og inspirerende og kalde på åbenhed og tillidsfuldhed og give den vordende præst lyst og mod til i alle forhold at henvende sig til biskoppen. Dette følges op af besøg i kirke og præstegård ved gudstjenester og møder, hvor der ofte finder grundige vejledende samtaler sted om stort og småt. I øvrigt mener jeg, at det er op til præsten at fortsætte kontakten, idet biskoppen naturligvis benytter enhver lejlighed til skriftligt eller mundtligt eller via telefonen at holde god kontakt og se til, at alt går godt til og opmuntre til tjenesten, sætte præsten på opgaver, give tilskud til studieophold med mere.

Kommer det til konflikter, er der en fase, hvor biskoppen kan fortsætte denne trøstende og vejledende samtale. Eventuelt må formaningen og måske irrettesættel-

sen tages i brug; men i samme øjeblik, der foreligger klagesager, kan denne sjælesørgeriske samtale ikke uden videre fortsættes. I medfør af tjenestemandsløven og lov om offentlighed i forvaltningen træder bestemte regler i funktion, hvor biskoppen, samtidig med at han bevarer et så åbent forhold til præsten som muligt, også om muligt fortsætter samtaler, må gøre det klart, at præstens modparter har samme ret til biskoppens bevågenhed, og ganske særligt kolleger, menighedsråd og menigheder har krav på, at biskoppen kan være nødt til at værne dem imod præstens overgreb eller uheldige præstelige eller tjenstlige optræden. I den forbindelse skal det jo også understreges, at biskoppen *ikke* har andre midler end samtalens og formaningsens.

Omvendt skal det stå lysende klart, at biskoppen skal afværge enhver uberettiget klage eller chikane af præsten, være sig fra enkeltpersoner eller menighedsråd eller presse.

Om biskoppens sjælesørgeriske forpligtelse overfor præsten og tavshedspligt i så henseende gælder det, at den er ubegrænset, indtil der måtte foreligge en egentlig klagesag. For så er tavshedspligten faktisk ophævet, fordi lov om offentlighed i forvaltningen og almindelige tjenstlige regler gør det nødvendigt for biskoppen at notere sig alt og i mange tilfælde måtte bruge det i en senere sagsbehandling.

Endelig skal det fremhæves, at biskoppen bør gøre meget for at holde sig godt orienteret om præstens helt personlige forhold, boligforhold, familieforhold, så at biskoppen som en god ven kan være til rådighed med råd og dåd og kan bruge sin økonomiske og forvaltningsmæssige kompetence til at hjælpe både præsten og hans/hendes familie til så gunstige forhold som muligt, alt sammen for at tjenesten kan lykkes og trives og præsten have hænder og sind frigjort til at være præst hele tiden.

Mit emne indebærer også provstens forhold til præsten. Det kan jeg gøre ganske kort.

Provsten er i den sammenhæng, der her er tale om (hvor der altså tales om de egentlige provsteforretninger og ikke om provstens stilling i provstiudvalget), i alle forhold biskoppens mand på stedet.

I det omfang provsten kan og vil, vil provsten naturligt kunne dele den omsorgstjeneste, jeg her har skitseret, med biskoppen. Er der problemer, kan en kyndig og omsorgsfuld provst, der har tilstrækkelig makrotymia (storsind, som er en vigtig egenskab både hos provst og biskop) gøre meget til at afværge, at der bliver sager. Provsten kan også ved samtaler med biskoppen bidrage til, at denne

får en så alsidig belysning af problemerne som muligt, ligesom provsten i det hele taget kan bidrage til en så grundig sagsbehandling som muligt. I det hele taget udgør samtalen mellem biskop og provsterne generelt og mellem den enkelte provst i hvert provsti et overordentligt vigtigt element i forholdet til præsterne og for øvrigt også til menighedsrådene. Uden at der skal tales om et styrende kollegium, kan man efter min erfaring ikke tillægge de grundige forhandlinger mellem provsterne sammen med biskopper for stor betydning.

Provstetjenesten er en fortrinlig melleminstans, som kan og skal afværge de første stød uden dog at feje tingene ind under gulvtæppet, endsige undertrykke berettigede klager fra den ene eller anden side.

Med de reservationer der ligger i, at det er biskoppen og ikke provsten, der har det egentlige læremæssige ansvar og det overordnede kirkelige og pastorale ansvar for hver eneste menighed i stiftet, gælder det som provsteløftet siger, at "han skal være biskoppen en tro medarbejder og være rådgiver og vejleder for præster og menighedsråd og advare præsterne, dersom de gør sig skyldige i noget, som strider imod deres embedspligt og i fornøden fald give biskoppen meddelelse derom".

Forholdet mellem præst og biskop/provst

Af Jørgen Nielsen

Det er vistnok en korreferents fornemste opgave at gå lige løs på emnet. Er han enig med referenten, behøver han ikke at sige noget, og er han uenig, vil det fremgå af hans forslag til løsning af problemerne. I mit tilfælde – og det er ikke Henrik Christiansens skyld – er der nu et tertium datur: det man ikke forstår – forbigås bedst i tavshed! Alligevel er det nok rimeligt at knytte følgende direkte kommentarer til referentens indlæg:

Biskoppers arbejde ligner efter referentens beskrivelse meget politimestres. Også en politimester leder og fordeler arbejdet og sørger for orden og forvaltning. Også prøvelsen af ansøgernes egnethed deltager han i, såvel som han er der for at påse, at det autentiske budskab (sikkerhed, fred og orden etc.. rpl. § 108) videregives. I praksis viser det sig såmænd også, at han i et vist omfang er sjælesørgelig ansvarlig og præsiderer ved visse bordfællesskaber. Der er nogle der mener, at han i for høj grad er politifolks “værner og beskytter”, men heri har de sikkert uret. Men i modsætning til biskoppen der siger, at hvor biskoppen er, der er kirken, så kan politimesteren ikke hævde, at “politiet er, hvor politimesteren er”, for man har af og til set politiet andre steder, uden at nogen af den grund har hævdet, at det ikke var det rigtige politi! Jeg er enig med referentens rubricering af provsten som “biskoppens mand på stedet”, og så agter jeg ikke at sige mere om provster.

Jeg var – sammen med bl.a. Henrik Christiansen og Wiberg – medlem af den forkætrede, af Bodil Koch nedsatte strukturkommission, hvis betænkning ingen har fundet det umagen værd at henvise til i forbindelse med dette seminar. Det er jeg på en måde glad for, for mit eksemplar står ikke og samler støv på hylden derhjemme, for den er der slet ikke, og jeg fandt det ikke umagen værd at hente et eksemplar på biblioteket, hvis det da har et. Skulle der komme en kirkeretlig forskning op at stå, så ville det nu nok være rimeligt lige at kaste et blik ned i materialet. Hvis man ikke vil høre på de “tilfældige” mennesker, der sad i årevis og blev ignoreret af ministeriets departementschef, så kunne man i det mindste

interessere sig for det store materiale, som blev produceret ved den lejlighed. Det kan næppe være forældet i særlig grad, for i kirkelige anliggender bevæger man sig ikke hurtigt.

Det materiale, der er henvist til i indbydelsen, har jeg læst, og lidt til, og det var helt velgørende at repetere noget af det, der optog en så meget dengang for 20 år siden.

Det interessanteste problem, og som også Lundehussagen lægger op til, er spørgsmålet om biskoppernes tilsynskompetence og om deres kompetence er enekompetence, som ingen kan anfægte.

Hermed er det jo åbenbart, at jeg bevæger mig ind over Nordskov Niensens emne - forholdet mellem præsten og kirkeministeriet, men derved er intet at gøre! Det var bedst for debatten, om vi var uenige. Jeg har store forhåbninger i så henseende, idet jeg i Ruben Jørgensen-sagen har måttet konstatere, at jeg er enig med rigsadvokaten og uenig med den daværende ombudsmand. Men, vil Nordskov så sige, det er fordi jeg er miljøskadet. Så håber jeg, at han vil lade det blive ved den forklaring!!

Er det relevant at sondre mellem det, Gammeltoft-Hansen kalder "forkyndelsesbindingssager" og andre forseelsessager, herunder også de sager, der angår ytringsfrihedsbegrænsninger af anden karakter. Det er jo nødvendigt, hvis man ønsker, at der skal være forskel på deres behandlingsmåde.

Det er ikke noget modargument, at afgrænsningen er vanskelig. Jeg har min sandten også problemer med at afgrænse, hvornår en sag vedrører "polititjenestemænds adfærd" i rpl. § 1019, og derfor en lokalnævns sag, og hvornår den vedrører deres saglige virke. Men det både kan og skal lade sig gøre.

Det andet argument, at også forkyndelsessager er tjenestemandssager, fordi den rette forkyndelse også er en tjenstemandsforpligtelse for præsten, er jeg ikke så imponeret af. Jeg kan tilslutte mig Gammeltoft-Hansens argumentation i "Forkyndelsesfrihed - i retlig belysning" og herudover tilføje, at selv med D.L. 2-4-9 som supplement, er tjenestemandsløvens adfærdsregler af en helt anden karakter end præsteløftets, hvorfor der er god grund til at sikre sig en teologs afgørelse.

Hvis vi tager vort udgangspunkt i den såkaldte "fælleserklæring" og - her - i folketingsdebatten i Lundehussagen, må vi nå til det resultat, at sagen nu er klar. I juraen skal der ofte betydeligt svagere fortolkningsbidrag til for at afgøre en tvivlsom sag end følgende konstatering af Jørgen Stenbæk, som jeg er enig med: "Det kan endvidere konstateres, at hvis ministeren havde skredet ind med en næse

eller påtale af præsten (i Lundehussagen), så ville hun have haft et solidt folketingsflertal imod sig ...”

Derfor har jeg også lidt svært ved at forstå forfatterens tilslutning til Asger Jørgensen, der vil gøre ministeren til over- og appelinstant i forhold til biskoppen i forkyndelsesbindingsager. Det er der intet belæg for i folketingsflertallets tilkendegivelser. “Gejstligt er gejstligt, og det skal ministeren holde fingrene borte fra”. Fravær af ankemulighed kendes også andetsteds, uden at jeg af den grund synes, at det er anbefalelsesværdigt. F.eks. kan lokalnævns afgørelser ikke ankes. Derfor behøver vi heller ikke at spekulere så meget på biskoppens værneting i tilfælde af fundamental uenighed mellem ham og kirkeministeren. Kirkeministerens “værneting” er nemlig Folketinget, så det bliver ministeren og ikke biskoppen der må gå!

Skulle spørgsmålet komme for højesteret, er jeg personligt ikke i tvivl om, at resultatet ville blive som hævdet af Gammeltoft-Hansen og mig, det almindelige præstedømme til trods og hvad enten vi kan lide det eller ej. – Og uden at man af den grund kan tale om en “bispekirke”, selv om det for mig personligt trods alt er bedre end en kirkeministerkirke, som i praksis har vist sig at være en departementschefkirke. I forhold til vi læge tjenestemænd findes der endvidere en lang række andre særregler og særforhold af juridisk karakter for præster. Lad mig fra min nylige læsning nævne: De endnu gældende decorum-regler i Danske Lov, forkyndelsesfriheden i forhold til menighedsrådene, muligheden for at kræve provsteret i tjenestemandundersøgelsestilfælde og reglen i rpl. § 21, stk. 2, der har taget højde for den situation, at en forkyndelsessag kan blive en straffesag, og i så tilfælde giver den mulighed for at vælge to teologer som domsmænd. Det er jo i det hele taget et kendetegn for juraen, at den meget ofte tager vidtgående hensyn til det, den kalder “sine reale grunde”.

Jeg har tænkt mig at bruge den nye Hansted-sag som eksempel, men jeg har droppet det af flere grunde, herunder tidsmæssige. Derfor nøjes jeg med at nævne 3 tænkte situationer.

Der er sket noget på en prædikestol som påkalder sig opmærksomhed.

Situation 1. Ingen klager

Biskoppen må med sig selv afgøre, om der foreligger en forkyndelsesbindings-overtrædelse. Mener han *nej*, foretager han sig ingenting med mindre han mener, at andre tjenestemandretlige forpligtelser er overtrådt. for i så fald må han reagere med påtale eller forelægge sagen for kirkeministeriet. Mener han *ja*, kan han

vælge imellem at påtale over for præsten, at foreslå kirkeministeriet disciplinære reaktioner (undersøgelser) eller at anmelde præsten for overtrædelse af straffelovens § 157 (men det ville være helt usædvanligt). Usædvanligt ville det også være, hvis han tilbagekaldte sin kollats, hvad jeg går ud fra, han godt kan. Sagen er herefter endeligt afgjort for så vidt angår forkyndelsesbindingen. Kirkeministeriet kan ikke gribe ind nu og påstå, at der foreligger en sådan overtrædelse. Hvis ministeriet derimod mener, at der foreligger en forseelse af den sædvanlige tjenestemandsslags, kan det foranstalte en undersøgelse på sædvanlig måde.

Situation 2. Der foreligger en klage

Biskoppen afgør, om klagen er en forkyndelsesklage. Er svaret *nej*, afgør han sagen ved at svare klageren med en afvisning af klagen. Hvis han mener, at andre regler er overtrådt kan han enten påtale (og her er ankemulighed) eller videresende klagen med sine kommentarer til kirkeministeriet. Er svaret ja, kan biskoppen vælge imellem sin egen påtale, disciplinærsag eller (usædvanligt) straffesag. I de to sidste tilfælde må han indstille til kirkeministeriet.

Situation 3. Klageren går videre til kirkeministeriet, der hører biskoppen

Han meddeler kirkeministeriet sin afgørelse, der går ud på, enten at det er eller ikke er en forkyndelsesag. Hvis kirkeministeriet er enig med biskoppen i, at der er tale om en sag inden for det regi, må det meddele klageren, at det ikke ser sig i stand til at tage stilling til spørgsmålet, da sagen som en sag om lærespørgsmål er endelig afgjort af biskoppen og ikke kan ankes. Mener kirkeministeriet, at forseelsen ikke (kun) er af forkyndelseskarakter, kan det foranstalte undersøgelse for så vidt angår den del, der ikke er af den karakter.

Det blev kort og summarisk, som det er en korreferents skæbne.

Til slut vil jeg nævne et overordnet spørgsmål.

Skal der overhovedet forskes? Er svaret i virkeligheden, at folkekirken er et så skrøbeligt legeme, at enhver berøring får den til at kollapse? For i så fald er svaret, kære jurister, lad nu det gamle væsen være i fred.

Kan det tænkes, at folkekirken ud fra det særkende, der nu er blevet dens, at hele denne skrøbelige, men elegante og frie bygning, står sig bedst ved at være holdt oppe af kasuistiske regler, der så altid åbner for maksimal mulighed for fortolkning i hver enkelt situation med det resultat, at den til enhver tid herskende politisk/teologiske strømning på bjerget får sin vilje, og de (vi) andre må tage til

efterretning, at det ikke er ligegyldigt, om kirkeministeren hedder Bodil Koch eller Elsebeth Kock-Petersen eller om biskoppen hedder Vestergaard eller Bertelsen. Samt - til uendelig trøst - at ingen - ej heller en departementschef eller et folketingsflertal - sidder til evig tid.

Hvis det forholder sig sådan (og jeg nævner det ikke - i alt fald ikke udelukkende - for at være ironisk) så giver det trange vilkår for forskningen. Den vil ikke som på andre felter afgive grundlag for lov- eller anden regelgivning, og dens resultater vil måske nok indgå i folketingsdebatten, men uden afgørende indflydelse.

Under alle omstændigheder mener jeg, at en forskning i kirkeret kræver mere end almindelig indlevelsesevne og følsomhed, og den bør i alt fald, som der nu er lagt op til, foregå i et nært samarbejde mellem teologer og jurister.

Forholdet mellem præst og biskop/provst

Debat

A. Pontoppidan Thyssen: Den engelske eller anglikanske kirke er interessant i denne forbindelse, fordi den har samme baggrund som den danske. Også den har været en statskirke, der omfattede næsten hele befolkningen. Men udviklingen er skredet længere frem, så den nu egentlig er en mindretalskirke. Kun halvdelen af befolkningen er døbt i den anglikanske kirke, og langt færre har forbindelse med den, f.eks. gennem konfirmation og andre kirkelige handlinger. Stat og kirke er i praksis adskilt; den anglikanske kirke får hverken statsstøtte eller kirkeskat. I *Bristol stift*, som jeg kender bedst, måtte 63% af budgettet fremskaffes ved indsamling i menighederne, som hver pålægges at fremskaffe et bestemt årligt beløb. Den engelske kirke er derfor meget fattig i sammenligning med den danske, og præstelønningerne er langt mindre. Bl.a. derfor er antallet af præster aftaget stærkt.

På den anden side fik jeg i Bristol stift indtryk af en kirke med liv og bevægelse og megen støtte og medvirken af lægfolk. Præstemanglen afbødte man ved kontoruddannede lægmandspræster, der for det meste er ulønnede, kun præster i fritiden, og desuden ved stærk betoning af, at alle kristne er præster. Det hævdede Luther jo også, men det praktiseres ikke i nær samme grad i de lutherske kirker.

Stiftsforvaltningen består af en række komitéer, for det meste med flertal af lægfolk, en finanskomité, en bygningskomité, en ungdomskomité, en industrikomité for socialt arbejde og komitéer for undervisning og uddannelse. Skønt den anglikanske kirke er en bispekirke, er den meget lidt hierarkisk, meget lidt bispestyret.

En præst betegnede den som en sammenslutning af sogne. Og sognene fungerer i høj grad som selvstændige enheder. Det gælder økonomisk, hvor de selv må skaffe penge både til stiftet og til lokale udgifter. Det gælder også det kirkelige liv i sognene, der ledes på samme måde af en række komitéer for forskellige former for kirkeligt arbejde. Betalte kirketjenere og kirkekor kendes ikke i almindelige kirker, men sangen og gudstjenesten er livligere end hos os. En

gruppe lægfolk synger for, lægfolk læser de bibelske tekster under gudstjenesten og medvirker ved altergangen, lægfolk fungerer som værter i kirken, de modtager ved indgangen og forestår et kort samvær efter gudstjenesten, hvor der drikkes kaffe i selve kirken! Rengøringen varetages af lægfolk uden betaling, og reparationer foretages så vidt muligt af frivillige.

Kirkegangen er meget større end hos os, ca. 10%. I et forstadsogn ved Bristol på 8.000 indbyggere kom der hver søndag 300 regelmæssigt i kirke og 300 lejlighedsvis. Den ledende kreds, deriblandt et kontaktudvalg på 40 personer, bestod mest af yngre funktionærer fra fabrikkerne. Formanden for menighedsrådet var en ung atomfysiker. I et andet stort forstadsogn ved Cheltenham var der ifølge præsten 250, som medvirkede aktivt i menighedslivet med en kerne af ca. 60 ledere! Præsten satte især sin lid til unge mennesker, der var præget af den moderne ungdomskultur, men havde reageret imod deres sækulariserede miljø i hjem og skole.

Henrik Christiansen havde med glæde lyttet til Pontoppidan Thyssen, men hans opgave var stillet anderledes og tog kun sigte på danske forhold. Vedr. bispeembedet er det egentlige problem, hvordan vi har en rimelig kontrol med, at biskoppen ikke misbruger sit embede. Det er væsentligt, og det var han ikke kommet ind på, men det havde heller ikke været hans emne, dog så han gerne spørgsmålet drøftet.

Niels Tomsen mente, at Henrik Christiansen overbetonede bispefunktionen i forhold til den oldkirkelige og lutherske forståelse. Sognet, menigheden og præsten er centrum og ikke biskoppen, som kun indgår i den almindelige bevidsthed, hvis der er "sager", eller hvis der skal fremskaffes penge.

Olav C. Lindegaard mente, at meget af det der var blevet talt om i Bristol nok kunne sammenlignes med bispestillingens funktion i Danmark i dag og henviste til de mange initiativer, der netop i Aalborg stift var taget (og som H.C. ikke havde taget med p.g.a. emnets begrænsning) og henviste til egne forhold i Haderslev. Bispeembedets funktion var i forhold til tidligere blevet meget mere "aktivt", og i mange sammenhænge forventer man biskoppens deltagelse, i hvert fald som koordinator.

Theodor Jørgensen syntes, at sådan som H.C. beskrev forholdene kunne det minde om et hierarkisk system, og havde hæftet sig ved, at H.C. havde sagt, at provsten

var biskoppens mand på stedet; Theodor Jørgensen mente, det gik ud over kollegialiteten. Efterlyste, at man brugte de organer, som man nu engang har i folkekirken, og henvendt til Jørgen Nielsen gjorde han opmærksom på, at sager altid bliver sparket opad, hen til ministeriet, og det fandt han, var en alvorlig sag, fordi instansen er evangeliet og det almindelige præstedømmes varetagelse af og forpligtelse på evangeliet.

Henrik Christiansen pointerede, at han var enig med Lindegaard, men at det ikke havde været hans emne. Han var stærkt interesseret i et integreret samarbejde i sogn, provsti og stift. Henvendt til Niels Thomsen sagde han, at han havde den forståelse, at det lutherske gik imod magtkirken, og at han derfor også selv havde lagt vægt på biskoppens tjeneste, og det var faktisk det, han hørte såvel i bispevielsesritualet som i Roesens kirkeret. Biskoppen var præsternes og menighedernes præst og skulle i samarbejde med dem bygge op, opmuntre og trøste. Ønsker på ingen måde et hierarkisk embede, men en hjælpetjeneste, og sognemenigheden er det fundamentale, det er den, det hele udspringer af, og biskoppens funktion er at opmuntre den til at være menighed. Henvendt til Theodor Jørgensen sagde H.C., at de lokale sager havde provsterne haft en kolossal betydning for dialogen med biskoppen og med sognepræsten med henblik på en løsning af konflikter.

Jørgen Glenthoj mente, at der var en tendens til at gøre provster til mini-biskopper og mente, at det var farligt at ændre den klassiske balance mellem embederne.

Jørgen Nielsen spurgte som lægmand og jurist, at hvis biskoppen ikke skulle være en slags overordnet, hvis der ikke skulle være en slags hierarki, hvad skulle man så med ham. Mente, at sådan som H.C. fremstillede det, så var der tale om en ledelse efter moderne ledelsesprincipper. Henvendt til Theodor Jørgensen sagde han, at han ikke ville sparke sagerne opad, når de rent faktisk var endeligt afgjort af biskoppen, men kirkeministeren måtte naturligvis svare på en forespørgsel, og der er ingen appelmulighed, når biskoppen har afgjort en sag.

Bertil Wiberg mente, at det var væsentligt at overveje bispestillingens kirkeretslige funktion og mente, at der var en tendens til kun at betragte hans tilsynsmyndighed som en "sags"-behandling og ikke som den daglige tilsynsmyndighed, og at det nok hang sammen med, at det var vanskeligt at nå rundt i stiftet. I Roskilde stift

er der 329 prædikesteder. Mente at det var meget vigtigt at tænke det almindelige præstedømmes tilsynspligt med. Og i dette måtte også indgå det vigtige men vanskelige spørgsmål: Hvad er symbolforpligtelsen i dag? Og en vurdering af symbolernes kirkeretslige betydning og deres karakter af historiske vidnesbyrd om en ganske bestemt udvikling indenfor den evangelisk-lutherske kirke.

Bodil Jacobsen sagde til Theodor Jørgensen, at man ikke set fra hendes plads var tilbøjelig til at sparke problemerne opad, men at man tværtimod søgte at koge konflikterne ned, hvilket gav et stort arbejde i det daglige – men at man ikke kom udenom, at pressen spillede en stor ubehagelig rolle, og at det var en faktor, som man var nødt til at tage hensyn til i den daglige forvaltning, idet pressen var tilbøjelig til at koge sagerne op.

Jørgen Stenbæk måtte forsvare sit ønske om ankemulighed. I de fleste tilfælde ville biskoppens afgørelse være en beskyttelse af præsten, men hvis biskoppen ville påtale, evt skride til sanktioner i forhold til en kættersk prædiken, ville han være betænkelig ved, at en biskop havde afgørende kompetence.

Hans Gammeltoft-Hansen pointerede, at når biskoppen havde afsluttet en sag, så kunne ministeren ikke blande sig, højst skrive til klageren, at ministeren ikke kan blande sig. Drejer det sig derimod om, at biskoppen ønsker en præst fyret, så må vi ind i tjenestemandsløvens regi, og dér er den appelmulighed, som Jørgen Stenbæk efterlyser til værn for præsten.

Jørgen Stenbæk svarede, at tjenestemandsløven her havde mangler, cfr. hans artikel i Præsteforeningens Blad 1986/1-2.

Asger Gewecke spurgte om, hvem der egentlig skal tage stilling til, *hvad* der er lærespørgsmål.

Hans Gammeltoft-Hansen svarede på H.C.s spørgsmål, om ritualerne er kirkeretslige kilder, at han ville opfatte kilder i mere bred forstand end jurister normalt gjorde det, nemlig som alt hvad der er elementer i grundlaget for vurderingen af retlige spørgsmål. Således forstået har kirkeritualer "kildemæssig" betydning på to måder: direkte i forkyndelsessager, hvor præsteløftets indhold er udgangspunktet for juridisk, kirkeretlig vurdering; indirekte ved at indgangen til det teologiske,

normative bidrag til udviklingen af dansk kirkeret er ordene "den evangelisk-lutherske kirke" i Grundlovens § 4, og så må kirkeritualerne også i høj grad være udtryk for evangelisk-luthersk lære og dermed også indeholde nogle normative elementer, som er udslag af denne lære.

Ditlev Tamm sagde, at kirkeritualerne klart havde en retskildemæssig karakter - både ud fra et real- og formalkriterium, sagde *Gammeltoft-Hansen*, og afsluttede dermed debatten.

Referent: Hans-Birger Milling.

Forholdet mellem præst og menighed/menighedsråd

Af Jørgen Stenbæk

I en evangelisk-luthersk kirkeordning samler al interesse sig om de evangelisk forståede funktioner i menigheden; præsteembedet er med Confessio Augustanas ord institueret til at forkynde evangeliet og forvalte sakramenterne, for at menigheden kan komme til tro ved at modtage helligånden gennem ord og sakramenter (art. 5), og menigheden er de helliges forsamling, just når evangeliet forkyndes rent og sakramenterne forvaltes ret (art. 7). De evangelisk forståede funktioner, udført af præsten i menigheden er det afgørende.

Kun ved at være rettelig kaldet kan en person opnå ret til at prædike og forvalte (art. 14); derfor spillede spørgsmålet om præstebeskikkelsen en stor rolle i de reformatoriske kirkeordninger.

Den danske reformation overtog disse afgørende synspunkter, og dermed tillige spørgsmålene om præstebeskikkelser. Den reformatoriske opfattelse af det almindelige præstedømme som grundlag for menighedsopfattelsen lagde umiddelbart op til, at menigheden skulle have afgørende indflydelse på præstekaldelsen, og Kirkeordinansen af 1537/39 og Riberartiklerne 1542 tildeler da også menighederne afgørende medindflydelse, dog suppleret med bispeeksamen og lensmandskollats på kongens vegne; men i løbet af 1600-årene svækkedes menighedernes indflydelse for med enevælden helt at forsvinde. Enevælden tiltroede ikke menigheden tilstrækkelig med dømmekraft til at varetage den vigtige opgave, og teoretisk gik man derfor over til at benytte tesen om det almindelige præstedømme til at begrunde kongens ret til – trods lægmand – at overtage hvervet som både udvælgende og nominerende instans.

Først menighedsrådsloven 1903/12 sikrede igen menigheden indflydelse på eget præstevalg. Da havde grundtvigsk kirkepolitik i de forløbne to generationer siden grundloven haft kravet om menighedens frie præstevalg øverst på sin ønskeseddel, ikke så meget den territoriale sognemenighed som den grundtvigsk forståede "frie menighed". Kravet realiseredes på grundtvigsk vis i sognebåndsløsningslov og valgmenighedslov (1855 og 1868).

J. C. Christensens iver for gennemførelse af folkekirkeligt demokrati, opbygget "nedefra", dvs. fra sognemenighederne, skulle bl.a. tjene til at sikre menighedernes frie præstevalg, men nu blev det altså i sogneregi, kravet skulle gennemføres og blev gennemført, som sagt endeligt i 1912.

Gennemførelsen af dette menighedens frie præstevalg ved menighedsrådet skabte imidlertid en række nye problemer omkring forholdet mellem præst og menighed: Aflønningen af præsterne måtte reguleres, så embedernes hidtidige forskellige lønafkast ikke skulle gøre det frie valg illusorisk. Overvejes måtte det tillige, hvordan en menighed kunne slippe af med en præst, når og hvis menighedsrådet havde valgt forkert, eller hvis præsten personligt udviklede sig bort fra menigheden, vandelsmæssigt eller læremæssigt. Man kunne jo ikke bare på almindelig tjenestemandstvis forflytte en uheldigt anbragt sognepræst, fordi en sådan forflyttelse også ville sætte et menighedsråds valgret ud af spillet. Samtidig skønnede man imidlertid, at præstens embedsmandsstatus *måtte* opretholdes, hvis ikke menighedernes frie præstevalg skulle medføre læremæssigt og bekendelsesmæssigt, og dermed kirkeligt anarki.

Kort sagt: bestemmelserne omkring præst-menighed/menighedsråd måtte tilgodese to hovedhensyn, for det første skulle det frie præstevalg sikre, at præst og menighed kunne møde hinanden i fuld tillid og åbenhed, for det andet skulle regler vedr. præsteuddannelse, adgang til at søge præsteembeder, samt læremæssigt og praktisk tilsyn med embedsførelsen sikre, at menigheden kunne regne med, at den måde, hvorpå den valgte præst udførte sine funktioner, var den rette, at med C.A.s ord evangeliet forkyndes rent og sakramenterne forvaltes ret, og at præsten i øvrigt passer sit embede i overensstemmelse med kirkestyrelsens krav. Det er under sådanne hovedsynspunkter, jeg har valgt at redegøre for forholdet mellem præst og menighed/menighedsråd i gældende dansk folkekirkeordning; jeg vil herunder ikke interessere mig så meget for de mange detailbestemmelser om samarbejdet, først og fremmest i menighedsrådsloven, men for nogle få grundlæggende hovedbestemmelser.

*

Af fundamental betydning *på den præstelige side* er præsteløftet og bestemmelserne om den biskoppelige kollats med tilhørende tilsyn.

På menighedssiden går den grundlæggende bestemmelse ud på, at man ikke samtidig kan være medlem af mere end én luthersk menighed (sognemenighed, valgmenighed eller frimenighed), og ej heller på én gang være medlem af folkekirken og et andet trossamfund.

For menighedsrådsmedlemmerne gælder desuden bestemmelsen om, at det nyvalgte rådsmedlem ved første rådsmøde skal aflægge en erklæring "på ære og samvittighed" om at "ville udføre det (ham) betroede hverv i troskab mod den danske evangelisk-lutherske folkekirke, så at den kan byde gode vilkår for den kristne menigheds liv og vækst" (menighedsrådsloven § 6. stk. 1).

Disse tre sæt af bestemmelser udgør, hvad der findes af "kirkelige garantier" i folkekirkeordningen, når de sammenholdes med regler og forskrifter for gudstjenesteordning, kirkelige handlinger, salmebøger og tilladte bibeloversættelser, samt regler for kirkerummets indretning og brug, alt sammen regler, som såvel præst som menighed/menighedsråd er bundet af.

Skulle det ske, at der på menighedsiden opstår *uenighed mellem et menighedsråd og menigheden*, omfatter menighedsrådsloven i §§ 34 og 35 en række regler for afholdelse af menighedsmøder, ligesom der findes regler for proceduren, hvis menighed og rådets flertal ikke er enige om en præsteindstilling.

Hvad jeg her særligt vil interessere mig for, drejer sig imidlertid om den lovfæstede regulering af forholdet mellem præst og menighedsråd. Det er jo her, konflikter opstår, men det er også just denne regulering, der er den vanskeligste at foretage. Det er da også de herhen hørende bestemmelser, som har den mest snørklede tilblivelseshistorie.

*

Det drejer sig væsentligst om menighedsrådslovens § 31 og tjenestemandenslovens § 43 med ledsagende bestemmelser. Jeg citerer

"Præsten er i sin embedsvirksomhed, herunder den private sjælesorg uafhængig af menighedsrådet" (§ 31).

samt

"Efter indstilling fra provst og biskop kan der meddeles en præst afsked ... såfremt der mellem præsten og menigheden gennem en årrække har bestået en dybtgående uoverensstemmelse, som betyder en væsentlig hindring for det kirkelige livs trivsel på det pågældende sted" (§ 43).

Præstens embedsuafhængighed skal dog ses i lyset af den forudgående paragraf (§ 30 stk. 3), som fastslår, at "Menighedsrådet kan behandle spørgsmål vedrørende sognemenigheden og henvende sig herom til de kirkelige myndigheder", og § 43 skal bl.a. ses i lyset af tjenestemandenslovens almindelige decorum-bestemmelser (§ 10). Hvis præsten forser sig i disse henseender, behandles sagen altså som en

almindelig disciplinærforseelse. Det samme gælder når forseelsen omfattes af straffelovens § 156:

“Når nogen, som virker i offentlig tjeneste eller hverv nægter eller undlader at opfylde pligt, som tjenesten eller hvervet medfører, straffes han med bøde eller hæfte. Udenfor foranstående bestemmelse falder hverv, hvis udførelse hviler på offentlige valg”.

Hvorom alting er: de citerede paragraffer udtrykker noget uomgængeligt karakteristisk for folkekirkeordningens bestemmelser om forholdet mellem præst og menighed: menigheden/menighedsrådet er ikke præstens arbejdsgiver med ret til at lede og fordele hans arbejde; præsten er ikke ansat af og kan derfor heller ikke afskediges af menighedsrådet/menigheden. Præstens foresatte er provst, biskop og minister; provst/biskop kan intet foretage sig uden om ministeren, og ministeren kan ikke afskedige en præst uden indstilling herom fra provst og biskop, eventuelt efter en provsteretsundersøgelse eller dom. *Politisk* kan det vel også falde provst, biskop og minister svært at foretage sig noget *imod* menighedsrådets/menighedens ønske, men her bevæger vi os ud i lovgivningens grå zoner, hvor bl.a. dagspressen kan øve indflydelse.

*

Selvom disse mere eller mindre klare bestemmelser som sagt udtrykker noget karakteristisk for folkekirkeordningen, så bør man naturligvis til stadighed overveje deres egnethed som ramme for den kristne menigheds liv og vækst. I forbindelse med sådanne overvejelser bør man ofre deres tilblivelseshistorie opmærksomhed, og det er da også det, jeg vil gøre i det følgende.

*

Taget under et kan det konstateres, at *overvejelserne* bag disse bestemmelsers tilblivelse har været forankret i princippet med magtens tredeling, også på det folkekirkelige område, uanset hvor vanskeligt det er at fastholde denne sontring i praksis. F.eks. må det ikke overses, at en præsteafskedigelse gennem § 43 er en administrativ akt, som er i strid med princippet om magtens tredeling, selvom den afskedigede sættes på ventepenge og pension, og ikke mister adgangen til at søge nyt præsteembede. I det hele taget beror afgørelsen af, om man skal opretholde en særlig gejstlig jurisdiktion til afgørelse af alvorlige konflikter mellem præst og menighed vel på et skøn; men der kan ikke herske tvivl om, at de gældende bestemmelser er blevet til ud fra en forestilling om, at magtens tredeling skal opretholdes. Med andre ord bør administrative uansøgte afskedigelser høre til sjældenhederne hvad de da også gør.

Resten af mit indlæg vil bestå i en måske summarisk gennemgang af de citerede bestemmelsers tilblivelseshistorie.

Historien tager sin begyndelse med menighedsrådenes oprettelse 1903, men har naturligvis vigtige rødder tilbage i tiden. Fra først af måtte lovgivningsmagten naturligvis overveje forholdet mellem de nye råds og præstens arbejdsområde, og på dette felt forudsatte J. C. Christensens lov mere vidtgående samarbejde end senere lovgivning. For det første var præsten født formand for rådet, og for det andet spiller "medhjælper synspunktet" en langt mere fremtrædende rolle end senere, jf. 1903-lovens § 19:

"Præsten kan henvende sig til Menighedsraadet om Samarbejde i alt, hvad der kan tjene til at vække, styrke og lede et sundt kristeligt Liv i Menigheden, samt i Virksomheden for saadanne Formaal, som en kristen Menighed bør have Interesse for".

Af denne årsag må J.C.s lov også omfatte en § 10, som lød

"Hvad Præsten forhandler med Raadets Medlemmer angaaende privat Sjælesorg, tilføres ikke Forhandlingsbogen".

Endvidere tilkom det menighedsrådet at forvalte "hvad der indkommer i Kirkens Bøsser, Fattigtavler og Blok ... til Fremme af en fri kirkelig Fattigpleje", en bestemmelse, som videreførte traditionen fra de frivillige råds kompetence fra 1856-cirkulæret, og som senere - 1912 - udviklede sig til bestemmelserne om oprettelse af den frivillige Menighedspleje.

Kort fortalt: i 1901-03 forestillede I. C. Christensen sig, at rådet skulle støtte præsterne i deres embedsførelse til gavn og opbyggelse for menigheden i kristelig forstand. Hermed byggede han på det grundlag, som var skabt med 1856-cirkulæret om de frivillige råd, som skulle "understøtte Præsten i at vække, styrke og lede et sundt kristeligt Liv og sammen med ham give de enkelte kristelig Vejledning, Trøst eller Paamindelse" etc.

Med 1912-loven kappes denne tradition over. Her hedder det som i alle senere menighedsrådslove, at "Præsten er i sin Embedsvirksomhed, herunder den private Sjælesorg, uafhængig af Menighedsraadet" (§ 23).

Samtidig blev en anden af 1903-lovens bestemmelser opretholdt, som præciserer præstens embedsuafhængighed (fremdeles § 23):

“Menighedsraadet er berettiget til, ogsaa uden at Anledning dertil er givet det fra de kirkelige Myndigheders Side, at tage Anliggender og Forhold, der vedrører Sognemenigheden under Overvejelse og indgive Andragender derom til Biskoppen eller Ministeriet”.

Men den tætte forbindelse mellem præsts og råds arbejdsfelt er forsvundet, hvad der tillige understreges af, at præsten ikke længere er født formand for rådet.

I øvrigt mente J. C. Christensen, at 1856-cirkulærets frivillige råds manglende succes skyldtes, at de ikke havde fået overdraget ret mange egentlige administrative opgaver. Denne mangel ville han råde bod på, men samtidig skulle rådene bevare deres medindflydelse på sjælesørgelige og i det hele opbyggelige funktioner. Derfor søgte han at kombinere administrative og opbyggelige funktioner. Det er denne tendens, som næsten totalt er tilsidesat i Appels 1912-version.

*

Begyndelsen til omslaget er klar: i mellemtiden havde *Det kirkelige Udvalg* kulegravet problemerne omkring folkekirkens forfatning; dette udvalgs arbejde havde resulteret i et omfattende kompleks af lovforslag, hvoraf forfatningsforslaget var det mest iøjnefaldende. Og det er i dette forfatningsudkastets 2. del, man finder forarbejdet til menighedsloven af 1912, men her vel at mærke ledsaget af en 3. del, indeholdende bestemmelser om en central overbygning: Det kirkelige Råd, sammensat af præster og lægfolk til varetagelse af den centrale folkekirkelige styring.

Det kirkelige Udvalgs forhistorie er velkendt: det lykkedes kun med besvær J. C. Christensen at få sine forslag vedtaget i 1903. Bl.a. måtte han acceptere, at lovenes gyldighed begrænsedes til 6 år, og det hang just sammen med, at rigsdagen gennemtvang, at de seks år skulle bruges til at skabe en kirkeforfatning. Derfor nedsattes Det kirkelige Udvalg.

Kommissoriet omfattede tilvejebringelse af en fuldstændig forfatning for folkekirken med ordning af præstevalg og af retsplejen i gejstlige sager. De omfattende og langvarige forhandlinger, nedfældet i 7 bind stenografisk referat, rummer dybtgående overvejelser over de problemer, der vedrører præstens forhold til menighedsråd og menighed. Kommissoriet var ambitiøst, som arbejdsformen var det: der var tale om en kirkelig rigsdag, som arbejdede nøjagtig som den “rigtige” rigsdag; samtlige lovudkast behandlede 3 gange i plenum med grundigt udvalgsarbejde mellem plenumsbehandlingerne. Specielt arbejdet med forfatningsudkastet omfattede overvejelser, som man bestemt ikke bør overse under

eventuelt kommende forfatningsovervejelser. Materialet er lige til at gå til, selv om det *er* omfattende.

Det endelige forfatningsforslag kom da også til at spille en vis politisk rolle i forbindelse med det kirkelige lovgivningsarbejde efter at Det kirkelige Udvalg havde afsluttet *sit* arbejde. At rollen blev den lidet flatterende som forhalingsfaktor gør naturligvis i sig selv ikke arbejdet mindre fortjenstfuldt: udvalgets lovudkast benyttedes af højre side på Rigsdagen til at begrunde en alt-eller-intet-taktik, så man f.eks. ikke ville acceptere en isoleret vedtagelse af en menighedsrådslov *uden* resten af forfatningsforslaget.

Derfor skal det understreges, at Det kirkelige Udvalgs arbejde indgik som uomgængelig forudsætning for overvejelserne bag såvel menighedsrådslov og lovgivningen vedr. præsternes tjenestlige status, som vedr. den gejstlige jurisdiktion. Hvad der kom ud af det hele var de nugældende bestemmelser om præstens embedsuafhængighed i menighedsrådslovens § 31 og tjenestemandslovens fyringsbestemmelser i § 43.

*

Et skridt på vejen til embedsuafhængigheden optræder allerede i Det kirkelige Udvalgs første forfatningsudkast i afsnittet om menighedsråd:

“Præsten er i øvrigt i sin embedsvirksomhed, herunder den private Sjælesorg uafhængig af Menighedsraadet...”

Endnu arbejdes der imidlertid med en ikke uvsæntlig tilføjelse, som bibeholdes i udvalgets endelige forfatningsforslag:

“... men Raadet bør dog, hvor det er muligt og tjenligt, yde Hjælp og Bistand i, hvad der kan tjene til at fremme Menighedens religiøse og sædelige Liv paa evangelisk-luthersk Grund, samt overhovedet i Arbejdet for saadanne Formaal, som bør ligge en kristen Menighed paa Sinde”.

Hele bestemmelsen efterfølger i Det kirkelige Udvalgs forfatningsudkast - indtil sidste og afgørende behandling, hvor paragraffen glider ud - en omdiskuteret § 39:

“Finder et eller flere af (Menighedsraadets) Medlemmer, at en i Menigheden ansat Præst paa Grund af varig Sygdom eller Affældighed ikke er i Stand til at varetage sit Embede, eller at han giver Forargelse i sin Færd, kan Sagen af paagældende bringes frem i et Menighedsraads-møde, hvor ogsaa den Præst, imod hvem Anken fremsættes, er til Stede. Jævnes Klagen ikke

her, kan Klageren eller Klagerne begære et nyt Møde afholdt under Forsæde af Menighedsraadets Næstformand. I dette Møde, til hvilket hverken den Præst, mod hvem Klagen fremsættes, eller nogen anden af Sognets Præster har Adgang, afgøres det ved Stemme flekthed, om der skal foretages noget i Anledning af den fremkomne Besværing. Bestemmer Menighedsraadet, at Klagen skal nyde Fremme, indgives Andragendet til Provsten. Hvis Sagen ikke afgøres ved Mægling af denne eller af Biskoppen, indsendes den til Ministeriet, bilagt med Udskrift af Menighedsraadets Forhandlingsbog vedrørende de Møder, hvori Sagen har været forhandlet.”

Paragraffen faldt som sagt ud ved sidste Behandling i udvalget og optræder derfor ikke i det endelige forslag, men faktisk er det den paragraf som danner en slags forudsætning for den nugældende tjenestemandsløvs § 43 (jf. nedenfor).

I første omgang ledsagede Det kirkelige Udvalg imidlertid sit forfatningsforslag med en gejstlig jurisdiktionslov, som bl.a. foreskrev nedsat et såkaldt Menighedsnævn, indføjjet som instans i reglerne om gejstlig jurisdiktion som led i en i øvrigt uhyre kompliceret procedure med vekselvirkning mellem provst, biskop og ministerium, når en præst skulle fyres efter bestemmelserne i den citerede § 39.

Der var altså udtrykkelig krydshenvisning mellem forfatningsforslagets menighedsrådsafsnit (§ 39) og lov om folkekirkelige retssager. Udvalget regnede helt klart med, at menighedsrådet skulle have tildelt en rolle i forbindelse med afskedigelse af uønskede præster.

Der kom imidlertid intet ud af det, ikke i første omgang i hvert fald: § 39 faldt ud allerede ved sidste behandling i Det kirkelige Udvalg og erstattedes ikke af andre bestemmelser, og forslaget om de folkekirkelige retssager nåede ganske vist igennem udvalget, men faldt ved fremsættelsen på Rigsdagen i 1912-13.

Men dermed er vi allerede i gang med skildringen af lovgivningsarbejdet der fulgte i Det kirkelige Udvalgs spor.

En menighedsrådslov fik vi i 1912, men vanskelighederne ved at finde en tilfredsstillende løsning på den gejstlige jurisdiktionsproblematik var for store, selvom en problemløsning allerede i 1903 skønnedes så påkrævet, at Det kirkelige Udvalg i sit kommissorium fik pålæg om både at komme med forslag angående præstevalg og om retsplejen i gejstlige sager, så menighedens ret til medindflydelse på præstebeskikkelse kunne blive ledsaget med klare regler for menighedens indflydelse på afskedigelse af en uønsket præst. Vanskeligheden giver sig af, at man ikke ønskede at opgave præstens embedsmandsstatus, og problemet kan derfor formuleres: Under hvilke omstændigheder kan en menighedsrådsvalgt, men tjenestemandsansat præst fjernes på initiativ af menighedsrådet, når der ikke er

tale om rene disciplinærforsøelser, hvor der jo lettere kan sanktioneres uafhængigt af menighedsrådet. En forflyttelsesprocedure kan ikke benyttes uden at sætte menighedsrådets frie præstevalg ud af kraft.

*

Som sagt: menighedsrådsloven fik vi, men sandelig ikke uden vanskeligheder. Problemet var delvist parlamentarisk: én fløj ønskede under alle omstændigheder en menighedsrådslov med regler for præstevalg, en anden fløj ønskede kun en menighedsrådslov som led i en *samlet* forfatning. Et mindre stærkt mindretal ønskede kun et menighedsråd, hvis rådet også fik tildelt en rolle ved afskedigelse af en uønsket præst.

Da Det kirkelige Udvalg havde afsluttet sit arbejde overlod det altså et forfatningsforslag til rigsdagen, et forslag om gejstlige retssager, samt et forslag om præstebeskikkelser. Samtidig var 1903-loven udløbet, men havde vist sin uundværlighed. Derfor indleder kultusminister Enevold Sørensen lovgivningsbestræbelserne med i 1908-09 at foreslå forlængelse af 1903-loven. Folketinget vedtager, men Landstinget når kun første behandling. 1909-10 gentager Folketinget sin vedtagelse fra foregående år, mens Landstinget vedtager en forlængelse af 1903-loven kun til 1. april 1911; intet sker altså, da de to vedtagelser ophæver hinanden. 1910-11 har landet igen en venstrekultusminister: Jacob Appel. I hans forslag findes bestemmelsen om præstens embedsuafhængighed, men uden Det kirkelige Udvalgs forudgående § 39 (jf. ovenfor).

Appels forslag vedtages i Folketinget, men i Landstinget bortfaldt sagen; flertallet her ville ikke vedtage en menighedsrådslov uden resten af kirkeforfatningen. Resultat: 0.

1911-12 fremsættes forslaget igen, men nu med et afsnit inspireret af Det kirkelige Udvalgs jurisdiktionsforslag ledsaget af den omdiskuterede § 39 fra udvalgets menighedsrådslov. Således vedtages Appels forslag i Landstinget, men kan ikke opnå flertal i Folketinget. Efter et fælles udvalgsarbejde når forslaget endelig til vedtagelse, men uden jurisdiktionsbestemmelserne. Under den afsluttende behandling i Landstinget anfører ordføreren fra fællesudvalget som begrundelse for udeladelsen flg.:

“Under Forhandlingerne om de saakaldte Afskedigelsesparagraffer §§ 31-34 er man bleven enig om, at lade dem udgaa, idet den højtærede Minister for Kirke- og Undervisningsvæsenet har givet Tilsagn om, at der snart vil blive fremsat et Forslag til Lov om Behandling af folkekirkelige Retssager, en Lov, hvor de i nævnte Paragraffer indeholdte Bestemmelser maa siges at høre nok saa naturligt hjemme som i en Menighedsraadslov.”

Dermed var menighedsrådsloven en kendsgerning med bestemmelsen om præstens embedsuaafhængighed. Den varslede jurisdiktionslov blev som lovet fremsat, men ikke vedtaget, jf. ovenfor.

Hvad der er tilbage af menighedsrådets medvirken i sjælesørgerisk henseende henvises nu til de klagemuligheder, der er indbygget i loven gennem en bestemmelse om, at menighedsrådet skal samles med biskop og provst ved visitatser "til mulige Forhandlinger", samt den gamle bestemmelse om rådets berettigelse til "at tage Anliggender og Forhold, der vedrører Sognemenigheden, under Overvejelse og indgive Andragender derom til Biskoppen og Ministeriet", "ogsaa uden at Anledning dertil er givet det fra de kirkelige myndigheders Side". Kun diakonien kan rådet medvirke i gennem bestemmelserne om den frivillige menighedspleje, hvor der nu lægges fastere rammer.

*

Men problemerne om den gejstlige jurisdiktion var ikke løst. De hidtidige bestemmelser om provsteret og landemoderet besad fortsat gyldighed, men de åbnede ingen muligheder for menighedens/rådets medvirken ved gejstlige retssager.

Men at problemet er uløst gør ikke en løsning mindre påkrævet. Derfor optages sagen igen af det næste kirkelige udvalg, nedsat 1928 "til Drøftelse af Forholdet mellem Staten og Folkekirken", og nu nærmer et resultat sig, idet vi i dette udvalgsarbejde finder direkte forudsætninger for lovgivningen af 1946 og 1958 om præsteafskedigelse. Som bekendt opfattedes 1928-udvalget efterhånden som en syltekrukke for folkekirkelige initiativer, men 1940 kom betænkningen omsider. Dens afsnit XI omhandlede "Regler om Præsters Afskedigelse", og indledes med konstateringen af, at "Lovgivningen (ikke) indeholder særlige Regler for Afskedigelse af Folkekirkens Præster, men disse er i denne Henseende undergivet de for Statens Tjenestemænd gældende almindelige Bestemmelser". Udvalgsbetænkningens "Forslag til Lov om Afskedigelse af Præster" åbner i sin § 2 mulighed for, at kirkeministeren efter indstilling fra biskop eller menighedsråd, og bilagt udtalelse fra provsten når han finder en præst uegnet til præstegering i Folkekirken, kan indstille præsten til afskedigelse. Iflg. § 3 kan også menighedsrådet efter nærmere regler indstille til afskedigelse, når "Præsten er kommet i et saadant Misforhold til sin Stilling som Præst i denne Menighed at hans Virksomhed her væsentlig hindres". Såfremt biskoppen efter afholdt mæglingsmøde erklærer sig enig med rådet "finder Afskedigelse Sted". Vil

biskoppen ikke indstille til afskedigelse, kan sagen først rejses efter et menighedsrådsvalg, hvorefter 5/6 af de nyvalgte rådsmedlemmer kan afstedkomme afskedigelse, uanset hvad biskoppen mener. Også i 1928-udvalget havde sagen voldt vanskeligheder inden man nåede så vidt, og i første omgang kom der ikke noget ud af det. Men i 1943 fik statens Lønningsudvalg problemet overdraget. Dette udvalg, som skulle behandle hele tjenestemandssområdets lønningsforhold, nægtede imidlertid at tage stilling til spørgsmålet om præsters afskedigelse i tilfælde af menighedsrådets utilfredshed med ham. Det hedder herom i Lønningskommissionens betænkning:

“Der har ... i Kommissionen været peget paa, at det ... kunde være ønskeligt at have Hjemmel til fra en Menighed at fjerne en Præst, der vel i og for sig ikke mangler Betingelsen for at kunne virke i Præstegerning, men for hvis Vedkommende det efter længere Tids Erfaring har vist sig, at der slet ikke foreligger Mulighed for, at der kan komme Føling mellem ham og Menigheden, hvorfor de kirkelige Myndigheder maa finde det uforsvarligt ikke at foretage et Skifte. Dersom Reglerne for Besættelsen af Præsteembeder var de samme som i Statstjenesten, vilde den naturlige Udvej i et saadant Tilfælde være at forflytte den paagældende Præst, men da denne Fremgangsmaade ikke lader sig anvende, har man ønsket optaget en Bestemmelse i Præstelønningsloven af følgende Indhold:

“Dersom Kirkeministeren efter Indstilling af Biskoppen og Provsten skønner, at en Præst, der har været i sit Embede i en Aarrække, ikke har formaaet at skabe det Grundlag, der er fornødent, for at en præstelig Gerning kan lykkes, og at det maa formenes, at hans Forbliven i Embedet vil være en Hindring for det kirkelige Liv der paa Stedet, kan han, hvis Præsten ikke opnaar Forflyttelse til andet Embede, afskedige Præsten med Ventepenge i 3 Aar. Faar Præsten ikke inden Udløbet af denne Tid andet Embede, tillægges der ham Pension efter Loven”.

Det betones, at Skønnet og Afgørelsen her er henlagt til de kirkelige Myndigheder, der - foruden at se paa Hensynet til Menigheden og det kirkelige Arbejde i denne - staar som naturlige Værger for Præsten, saaledes at den her anviste Udvej kun benyttes, naar Vejen med Forflyttelse til andet Embede ikke har vist sig farbar, og Opretholdelsen af den bestaaende Tilstand i Længden skønnes uforsvarlig.

Kommissionens Flertal mener i og for sig at maatte erkende, at Tanken er rigtig, men paa den anden Side har man ment, at det i dette Tilfælde drejer sig om Løsningen af et saa vanskeligt Spørgsmaal, der kun i ringe Grad er af lønningsmæssig Karakter, at det maa være betænkeligt for en Lønningskommission at stille Forslag om, hvorvidt en Bestemmelse af den paagældende Art skal optages i Loven, og hvorledes den i saa Fald bør udformes. Kommissionen har derfor ment at burde nøjes med under denne Form at fremdrage Spørgsmaalet til Overvejelse”.

Følgelig var sagen ikke optaget i kommissionens forslag til ny lønningslov.

Det blev da kirkeminister *Carl Hermansen*, som (sammen med sin partifælle *Arnth Jensen*?) anstillede de efterlyste overvejelser, og derefter foreslog tilføjet en § 77 til kommissionens forslag:

“Stk. 1. Dersom en Præst er kommet i et saadant Misforhold til sin Menighed, at hans fortsatte forbliven i Embedet maa siges at udgøre en væsentlig Hindring for det kirkelige Livs Trivsel i sognet ... kan der efter Indstilling af Biskoppen og Provsten meddeles den paagældende Afsked, saaledes at der tillægges ham først Ventepenge og derefter Pension efter de herom gældende Regler.

Stk. 2. Saadan Afskedigelse afskærer ikke den paagældende fra paa ny at søge Embede andetsteds”.

I sin Forelæggelse af forslaget siger *Hermansen* bl.a.

“Nu skulle denne Paragraf jo nødigt paa nogen som helst Maade blive en Angreb paa Ordets, paa Forkyndelsens Frihed, og derfor er Bestemmelsen blevet affattet saadan, at den kun kan anvendes i Tilfælde, hvor Præstens Forbliven i Embedet maa siges at være til direkte Hinder for det kirkelige Livs Trivsel. Endelig har man ogsaa fundet det rigtigt at bestemme, at et saadant Initiativ til Afskedigelse aldrig nogen sinde kan ligge hos de lokale Menighedsraad, men at det skal være hos Biskoppen og Provsten, Initiativet kommer til at ligge, netop for at undgaa, at lokale Stridigheder, personlige Konflikter eller Konflikter, der kan fremkaldes af de forskellige kirkelige Retninger, skulde komme til at spille ind ved Afgørelsen”.

Under udvalgsarbejdet på Rigsdagen ændres formuleringen, men sagen fastholdes. Årsagen til ændringen er udsprunget af betænkeligheder ved *Hermansens* formulering, fordi denne “muligvis kunde give Anledning til Krav om Afskedigelse i Tilfælde, hvor en Præst paa Grund af sin Opfattelse af kirkelige Spørgsmaal kan være kommet i Uoverensstemmelse med en Del af sin Menighed”. Derfor den nye formulering:

“Stk. 1. Dersom en Præst gennem en Aarrække i sin Præstegerning udviser Mangel paa Evne til at varetage sit Embede det paagældende Sted, kan der efter Indstilling af Biskoppen og Provsten etc.”.

Og derved blev det i 1946-præstelønningsloven. Bestemmelsen vakte voldsomt røre i præstekredse, hvad man kan læse i 1946-årgangen af *Præsteforenings Blad*. Henvend 200 præster (tidehvervske) protesterede i en adresse, uden at det gjorde indtryk på lovgiverne, ikke synligt i hvert fald; adressen henviste bl.a. til, at lovforslagets vedtagelse ville føre til, at præsternes arbejdsro og anseelse ville

blive forstyrret, hvad der fik Venstres ordfører (Arnth Jensen) til at bemærke i Folketinget, at

”det kunde tænkes, at man enkelte Steder gav sig for meget af med Arbejdsroen og glemte selve Arbejdet ... Men det, der gør mig mest ondt er dette, at de protesterende paa en kunstig Maade vil stille Sagen saaledes op, at man ved denne Paragraf vil forfølge Præsterne for at fratage dem deres Anseelse i deres Gerning. Jeg vil dristigt paastaa, at den Præst, som gennem sit Virke har forstaaet at skaffe sig ikke blot Anseelse, men Hengivenhed i sin Menighed, vil ikke miste en Tøddel af dette ved, at denne Paragraf bliver Lov, og den Præst, som kun paa opstlytet Maade vil fastholde en Anseelse, han bilder sig ind at have, mister Intet, for han har aldrig haft hverken Anseelse eller Hengivenhed, og han faar den heller ikke, enten Paragraffen vedtages eller forkastes”.

Paragraffen blev vedtaget, men blev aldrig benyttet.

Alligevel blev den ændret i 1958-lønningsloven, og nu omsider i den skikkelse, den har i dag. Det er denne gang lønningskommissionen (af 1954), der tager initiativet. Under folketingsdebatten nævnes ændringen overhovedet ikke.

I sin begrundelse for ændringsforslaget anfører lønningskommissionen, at loven i 1946-versionen “ensidigt lægger ansvaret for det dårlige forhold mellem præst og menighed på præsten, og at den mulighed, som præsten herefter har for at opnå indstilling til et andet embede, reelt set er meget begrænset”.

Det er således lønningskommissionen, der foreslår den stadigt benyttede formulering, som uden ændring og yderligere kommentar optages i lønningslov 1958 og senere i 1969-tjenestemandsløven som dens § 43.

*

Og derved er det så blevet. Menighedsrådslovens § 31 og tjenestemandsløvens § 43 er henholdsvis præstens og menighedsrådets sikkerhedsventil forsåvidt angår deres indbyrdes forhold. Lovens tilblivelsehistorie fortæller bl.a. lidt om, hvor besværligt det vil være at blande trediepart ind i samvirket. Det er faktisk et problem, om en sognemedhjælperordning kan føjes ind i det skrøbelige system. Skal en sådan betragtes som præstens eller menighedsrådets ansatte, og hvordan skabe kompetenceafgrænsning i forhold til henholdsvis præst og menighedsråd (bestemmelserne omkring rådighedsbeløbet, for at nævne et enkelt punkt).

Men til gældende lovgivning kan man stadig spørge, om forholdet mellem præst og menighedsråd er ordnet tilfredsstillende. Før man svarer, bør det erindres, at lovgivningens balancegang mellem at gøre folkekirken til menighedsrådets kirke og til præstens (biskoppens, provstens) kirke rummer noget uhyre

karakteristisk for dansk folkekirkeordning, så karakteristisk, at ændringer næsten omgående medfører ændringer i ordningens væsen. Administreret med tilstrækkelig finesse af alle involverede parter fungerer ordningen jo, men om systemet er egnet til at opfange alle konflikter er en anden sag. Alt for mange Lundehus-sager kan folkekirkeordningen ikke bære, og vi skulle også nødtigt have i en situation, hvor systemets mangler medfører en afmatning i den ihærdighed, hvormed såvel præst som menighedsråd udøver deres job, at med andre ord den frimodighed, hvormed de evangelisk-lutherske forståede funktioner skal kunne udføres i en evangelisk-luthersk kirkeordning, svækkes.

Forholdet mellem præst og menighed/menighedsråd

Af Carl Christian Jessen

Man kan ikke undgå at lægge mærke til den præstecentrering, der træder frem af de fire mindre emner, vi har foran os i dag. Den er en stærk og dybt rodfæstet tradition indenfor vor evangelisk-lutherske folkekirkeordning. Den kommer også klart til udtryk i Jørgen Stenbæks indlæg, når det heder: "de afgørende kirkelige funktioner finder sted gennem præstens virksomhed i menigheden". Og man kan hurtigt fastslå, at *menigheden* ikke fylder meget i Roesens kirkeret – i forbindelse med den behandles kortfattet medlemsforholdet og sognebåndsløsning og menigheders oprettelse etc. Men menigheden som sådan har egentlig ikke funktioner eller forpligtelser, der kan nedfældes i eller omfattes af bestemmelser.

Andre end jeg har peget på, at vi her måske er ved en afgørende svaghed i hele kirkeordningen. Konturløsheden, ja den manglende interesse omkring selve menighedsbegrebet, kan betyde, at der skabes en grobund i fremtiden for talrige små og store præstesager. Af den grund at vi centrerer det hele om præstens person og funktion – i højere grad end det er til at bære af de personer, der i dag med vidt forskellig baggrund havner i præsteembeder og dermed i menigheder.

Hvis ordningen skal overleve og stadig have et afgørende tyngdepunkt i præsteembedet, må menigheden tænkes meget mere med – og den praktiske teologi må udvikles, sådan at den netop ikke begrænser sig til præstens praktik og embedsførelse (pastoralteologi), men virkelig kommer til at omfatte menigheden og dens funktioner i bredeste forstand (hvorved den bliver virkelig praktisk teologi eller menighedsteologi om man vil). Ved funktioner tænker jeg her på initiativer omkring oplæring, diakoni, mission, og fællesskab med andre menigheder, taget i frihed og efter evne, vilje og behov.

Det passer jo ikke, at det er god lutherdom ikke at tænke menigheden med og gøre det hele til et spørgsmål om forkyndelsen. I den lutherske tradition finder vi i læren om det kirkelige embede en *dobbelthed*, der just bundes i, at menigheden er trådt frem i dagens lys, teologisk beskrevet i læren om det almindelige præstedømme. Principielt er det klart, at embedet er fra Gud. Kun "fanatici" vil benægte dette, siger eksempelvis Erik Pontoppidan i "Collegium Pastorale

Practicum” (den mest omfattende pastoralteologi på dansk, fra 1757). Gennem ortodoksi og pietisme tales éntydigt imod sværmere, der vil reducere embedet til en praktisk indretning. Men embedet vokser også ud af det almindelige præstedømme, som en funktion af dette, embedet er midt i menigheden og tolker på dens vegne den fælles tro. Embedet er altså både *fuldmagt* og *funktion*, og præsten har et dobbelt loyalitetsforhold, han har et “ministerium simul Dei et ecclesiae”. Dette afspejles også i samspillet mellem kaldelse og ordination. Den retmæssige ydre kaldelse til et embede, med menighedens medvirken, afrundes med den afgørende begivenhed, ordination – den handling, der ifølge Roesens kirkeret gør en person til præst.

Præsteløftet, ordinationshandlingen og biskoppens kollats præciserer præstens bundethed til, hvad man må kalde det guddommelige – og dermed hans frihed i forhold til, hvad man kan prakke ham på og forpligte ham til af menneskelige påfund, f.eks. nye former for kirkelige handlinger (vielser). På den anden side må det understreges, at den lutherske ordination ikke udleverer ham et høreværn, eller forlener ham med et uantasteligt ståsted, hvor han i sin teologiske position kan forholde sig aldeles ligeglad med, hvad der rører sig i menigheden.

Fuldmagten får han i ordinationen, men funktionen er helt betinget af, at præsten lever i og sammen med sin menighed. På dette punkt har reformortodoksi og pietisme været banebrydende i vor kirke, med betoningen af præsten som sjælesørger i al sin færd, som en hyrde, der i kraft af sit kald er betroet en menighed, som han skal stå til regnskab for. Det er ikke nok med en udvortes korrekt embedsførelse, menigheden må bestandig ligge ham på sinde. I vor tids fladere udtryksform kan vi ihvertfald sige, at forudsætningen for præstegæringen er et *tillidsforhold*. Igennem kaldelsen forpligter menighed og præst sig på hinanden – det er næsten at sammenligne med et ægteskab, hvor det afgørende også er den stadige tillid, såsnart den ene part skal gøre sin ret gældende, er det hele i virkeligheden ødelagt. Præstens embede umuliggøres, hvis der kommer rethaveri og proces ind i forholdet mellem ham og sognebørnene. Det er ikke nok, at han har sin anseelse og nyder sin ret – hengivenheden er det afgørende, hengivenheden fra sognet, der modsvares af hans hengivelse i sit embede, et samspil, der kan bære forholdet gennem belastninger. Et billede på dette kan vi se hos forfatteren Kaj Munk. Her ser vi en gensidighed i forholdet præst-menighed, der endog tillader disharmonier og provokationer. Men samtidig bliver Munk i sin præstegæring holdt fast af den vertikale dimension: modstand og ugudelighed i sognet ophæver ikke hans kald, tværtimod tvinger det lovforkyndelsen og den

profetiske revselse frem, jvf. nytårsprædikenen 1944. Det er givet, at det billede af en sognepræst, vi har fået gennem Kaj Munk, har været inspirerende for mange af os.

Men menigheden har altså også pligter, udover det at høre trofast til og høre på og bære over med den kaldede præst. Og her kunne man ønske, at I.C. Christensens forsigtige tanker omkring medhjælper-begrebet ikke var blevet lagt til side af Jacob Appel. Vi lider under det den dag i dag. Vi kan ikke rigtig få fodslag omkring sognemedhjælper-tanken, og vi har svært ved at få beskrevet diakonien på sogneplan, selvom der vitterligt er hårdt brug derfor. Begrebet menighedspleje er jo mange steder svundet ind til julepakker. Hvad er i det hele taget "det kirkelige liv", som omtales i love og bestemmelser som noget, der skal trives og i hvert fald ikke hindres? Hvad betyder udtrykket i menighedsrådsløftet: "menighedens liv og vækst"? Det er grotesk, når præster på forskellig vis kan modsætte sig en gennemarbejdning af disse spørgsmål på lokalt plan. Det er pinligt, når man i den offentlige debat om spørgsmålet ligefrem fornemmer en række forhåndsaggressioner fra organisationsfolk især - man tænke på tonen imellem præsteforeningen og menighedsrådsforeningen.

Det er allermost nødvendigt for præsterne selv, at isen brydes omkring dem og deres embede, og de skal påskønne, når andre gør forsøg herpå. De gejstlige og deres fagforening må også tolerere, når der - omend ofte lidt bramfrit - tages fat på de problemer, der vitterligt forekommer omkring præsternes adfærd. Det er ganske enkelt tillidsforholdet, der er på spil.

Til sidst et par bemærkninger omkring forholdet til menighedsrådet. I mit barndomshjem, præstegården, samlede min far menighedsrådet i sit studerekammer. Han sad selv ved skrivebordet, hvor alle papirerne i forvejen befandt sig. Han var selvsagt formand. Medlemmerne sad omkring ham i gode stole og fik en cigar og bifaldt hans forslag. Der var aldrig vrøvl. Tiderne er skiftet som vi ved. Fra den landlige hygge er man, i hvert fald nogle steder, havnet i et behårdt forhandlingsmiljø, hvor man skal være glad, hvis man ser papirerne og bliver taget med på råd. Præsten er blevet en konsulent for rådet, og han må da også se i øjnene, at der er væsentlige områder, han slet ikke har forstand på, og som han gør klogt i at holde sig fra. Men samtidig er det en udfordring for ham også i forhold til rådet at opbygge et tillidsforhold, hvor han både kan afklare og stå fast på det *kirkelige*, overfor demokratisk udvanding - og sammen med rådet overveje nye initiativer.

Vi trænger til at komme ud over det lidt negative forhold, der til stadighed holdes frem: At menighedsrådet *ikke* er præstens arbejdsgiver, men at han er

uafhængig af dem. Vel er han ej – i sin *funktion* er han på godt og ondt afhængig af det glædelige, at der i hvert fald er en halv snes mennesker, der har valgt og er valgt til at vedgå et ansvar for menigheden sammen med ham. Hvis virkeligheden tager sig anderledes ud, er det hans *fuldmagt* som præst at gå op imod den virkelighed. Arbejdet er vigtigere end arbejdsroen.

Forholdet mellem præst og menighed/menighedsråd

Debat

Gewecke: understreger, at Præsteforeningen kun har givet præster de muligheder for at få ført en proces, de skal have, men aldrig taget stilling til, hvilken adfærd, de skulle have, eller om den adfærd, de faktisk havde, var god eller dårlig.

H. Christiansen: anbefaler ud fra C.C. Jessens oplæg, at man arbejder teoretisk-videnskabeligt med præstens særlige stilling i rådet. Præsten har nemlig i kraft af sin ordination og sin kaldelse en særstilling i menighedsrådet til at varetage menighedens tarv over for menighedsrådet, evt. i konflikt med dette. – Henviser til oldkirken "clerus et populus".

Niels Thomsen: kan man virkelig inddrage hele spørgsmålet om tillidsforhold i kirkeretsovervejelser? Kirken fungerer naturligvis kun, når der er tillid, men er det overhovedet et retsspørgsmål? – Lyder for ham som en forlængelse af pietismens måde at tænke omkring kirkeret. Og kan den bruges? Peger i samme sammenhæng på et af formiddagens udtryk om "kærlighedens ret".

Glenthøj: Omtaler først Dombois' opfattelse, at kærlighed er nota ecclesiae. Den kan ikke virkeliggøres ved retsvang. Hans erfaring er, at paragraffen om præstens uafhængighed i sin sjælesorg er forudsætning for, at tingene sker i tillid mellem præst og menighedsråd og ikke udvikler sig til magtkamp.

Th. Jørgensen: giver Niels Thomsen og Glenthøj ret. – Men i reformatoriske kirkeordninger er det ganske klart, at præsten er menighedens ansatte. Menigheden vælger blandt sin midte og uddelegerer ved håndspålæggelse denne til at være præst for sig. Og Luther siger ganske klart, at menigheden også må have mulighed for i givet fald at afskedige.

Det som er medvirkende til at isolere præsten, er når det sker, at uafhængighedsparagraffen (der er rigtigt – verbum-externum-tanken fastholdt) kombineres

med. at præsten ikke er ansat af menighedsrådet, men at provst og biskop og minister er foresatte.

Det er vigtigt at fastholde uafhængighedsparagraffen og så undersøge: Hvis præst er præsten?

Gammeltoft-Hansen: Til Niels Thomsen: Tillidsforholdet er også et kirkeretligt element. Men man kan kun sætte regler for ophør af kærlighed og tillid. Sammenligner § 43 med den "dybe og varige uoverensstemmelse", som i en tidligere ægteskabslov var væsentligste skilsmissegrund.

Kirkeretligt må det lægges til grund, at tilliden er en nødvendig betingelse. I § 43 tager man så konsekvensen, dersom denne nødvendige betingelse ikke mere eksisterer. Så skal forholdet kunne bringes til ophør, uden at man nødvendigvis begynder at fordele skyld og ansvar. Det er altså tillidens ophør, man lovgiver om. ("Hæves en forlovelse..."). Tillid kan selvfølgelig ikke positivt fremkaldes ved lovbestemmelser.

Niels Thomsen: Har opfattet en tendens i tysk kirkeret efter 2. Verdenskrig til, at man under en eller anden form udleder kirkeretten positivt af teologien i et temmeligt direkte forløb.

Vi står med et nota ecclesiae – en kirkens virkelighed – uden om hvilken der skal dannes retsrammer. Der skal lovgives rundt om tilliden. Men lovgivningen er ikke dermed gjort til en primær teologisk ting.

Kaj Bollmann: Man kunne måske retligt gøre en ting, som kunne styrke tilliden: gøre forholdet lige, så man har en eller anden form for uafhængighedsret fra menighedsrådets eller menighedens side, så at præsten ikke er i stand til at hindre de kirkelige ting, menigheden vil gøre uafhængigt af præsten.

Glenthoj: Man skal ikke forveksle virkeligheden (folkekirken i Østjylland!) med idealer. Det afgørende er ikke at give personer kompetence, men at visse kriterier og visse virkeligheder skal tilstræbes og værnes.

H. Christiansen: Understreger betænkelighed ved at gøre præsten alt for afhængig af menighed/menighedsråd. Lutherske kirker betragter ikke præsten som udelukkende menighedens, men også kirkens, sendt til menigheden og bundet af andet end det, menigheden evt. vil binde ham på.

Luthers opfattelse udspringer af "en rigtig kristen menighed" (Deutsche Messe). Hvor den eksisterer med bekendelse og lovsang, gælder Th. Jørgensens tolkning. Men det er ikke kirkens virkelighed.

Derfor er det vigtigt lovgivningsmæssigt at have det fastslået, at præsten har en særstilling og en ret til imod menigheden/menighedsrådet at søge at fremme det, han eller hun er kaldet til. Det forhold værner den nuværende kirkelige lovgivning stort set om. Det er det betænkeligt at røre ved.

Men har man en præst, der blokerer alt muligt, kunne man ønske bestemmelser, der i højere grad tilgodeså en mere bevidst levende menighedskreds' ønske om at "få noget op at stå".

Th. Jørgensen: Til H. Christiansen: Menighed skal forstås som det almindelige præstedømme, der som sådan varetager det kirkelige embede, forsåvidt som det bæres i kontinuitet op igennem kirken. Menigheden er selvfølgelig også integreret i stiftet, forsåvidt som biskoppen vælges som stiftets præst. I den forstand er menigheden "den hellige almindelige kirke" på stedet. Der er ikke tale om lokalbinding.

Problemet er, at man har reduceret menigheden til at være lokalmenighed frem for at være Jesu Kristi legeme på stedet. Virkningshistorisk er det årsagen til, at det almindelige præstedømme har fået en så krank skæbne i den lutherske kirke. Så fik man et institutum est hængt op på de overordnede embeder, og præsten kom dalende via biskop og provst ned til menigheden.

For at få en vekselvirkning og indbyrdes frihed mellem præst og menighed i kirkens liv på stedet er det vigtigt, at man genopdager menigheden som Jesu Kristi kirke på stedet.

Og til Glenthøj: Uanset alle betænkeligheder ved menighedsråd, må vi lovgive eller tolke rammelovgivningen utopisk: at der kommer det bedste ud af det, fremfor prohibitivt at frygte. Vi må fortsætte med vore forventninger til menighedsråd og menighed, at de er, hvad de er ifølge vores lovgivning.

Norman Svendsen: Problemet er, at det almindelige præstedømme, som har embedet ved ansættelsen, ikke har det på samme måde efter ansættelsen. Præster kan skifte teologi eller svigte alle løfter uden tjenesteretligt eller forkyndelsesmæssigt at være i konflikt med nogen lov. Det forhold bør drøftes.

I forbindelse med Sv. Voss-sagen udtalte Lindhardt, "at der må være en mulighed for at komme af med præsten, for man kan ikke flytte menigheden". Er § 43 så tilstrækkelig? - Alle er jo slidt ned, før den træder i kraft.

Efterlyser en ankeinstans. Th. Jørgensen understreger, at menigheden har embedet. Wiberg har understreget, at menigheden udøver forkyndelsestilsyn (enig med begge). Gammeltoft-Hansen fremhæver, at biskoppen suverænt afgør, om forkyndelsespligten er varetaget, men hvad om et menighedsråd, der finder forkyndelsen stridende mod den evangelisk-lutherske kirkes lære henvender sig til provst og biskop, og biskoppen overbeskytter sin præst. Hvor er så menighedens ankeinstans? - I ministeriet? - i bispekollegiet? eller skal de bøje nakken og oppebie, at Vorherre løser problemet?

Honorè: Foranlediget af, at sognemedhjælper og menighedspleje havde været nævnt, gav Honorè en orientering om De samvirkende Menighedsplejers arbejde som serviceorgan for 104 menighedsplejer, der som regel i dag fungerer som udvalg under menighedsråd. Pilotprojektet med sognemedhjælperne 1982-85 har givet erfaring. Det er naturligt, at sognemedhjælperen knyttes til menighedsrådet som ansættende myndighed.

Det er godt med en fleksibel ordning, som ikke må trækkes ned over hovedet på nogen. Også fleksibel på det uddannelsesmæssige område. Der findes uddannelsesmuligheder nok. Løn efter kvalifikationer.

Man ønsker at sætte en støtte under, at det enkelte sogn gennem sit menighedsråd kan få lov at prioritere, hvordan man vil være kirke på det pågældende sted.

Raun Iversen: Hvorfor spørger biskop/ministerium ikke konsekvent menighedsråd om en teologisk vurdering i klagesager. § 31 er smittet af, så menighedsråd ikke tages alvorligt som teologiske samtalepartnere. Der kører meget ofte en trekant mellem præst-biskop-ministerium hen over hovedet på menighedsrådet.

Bollmann: Det med den gensidige uafhængighed præst/menighedsråd har ikke blot at gøre med, at præsten evt. blokerer. Den kan også ses som sikring af, at præsten ikke pr. definition bliver sat som formand for alle aktiviteter. En positiv gensidighed.

Med hensyn til at kunne fjerne en præst, men ikke en menighed, peges på eksempler, hvor det har været umuligt at få valgt et menighedsråd på grund af uenighed med præsten.

Glenthoj: Om Voss-sagen: Der skal mange dokumenter til om misbrug før juraen bliver så evident, at § 43 træder i funktion. Efterlyser smidighed i straffesystem/forflyttelsesmuligheder, evt. biskoppelig myndighed til at forflytte for at spare menighed/præst for at komme ud i en radikal konflikt.

§ 43 har intet indhold, før den bliver brugt. Problemet er ikke, at den er der, men at der ingen "glidende" jura er med hensyn til, hvordan den skal håndteres. Derfor skabes sager af ødelæggende art.

Gewecke: Talrige næsten grædende forespørgsler forekommer fra præster, som menighedsrådet har sat til at virke som konsulenter på diverse ting.

Til Raun Iversen: Præster i bunkevis klager, fordi sager, de har forelagt provst eller biskop, dukker op på menighedsrådets bord. Har den opfattelse om § 43, at den er en dårlig bestemmelse. Men hvad den skal erstattes med, er noget andet.

Gammeltoft-Hansen: Er det fordi den sætter ind for sent, eller er for rigoristisk?

Gewecke: Den er bare ikke brugbar. Men den spøger tit.

Lindegaard: Når man vil lave kirkeretlige bestemmelser, må man tage sigte på den folkekirke, vi nu engang har, med det store medlemstal, den stadig har, selv om menighedsrådene nok ofte sidder på et spinkelt valggrundlag. De hører dog til kirken. – Nævner det, fordi nogle indlæg synes at pege på, at man skal formulere kirkeretten, så den dækker en anden kirkeform end den, vi har i dag.

Vil slå et stærkt slag for at bevare § 31. Havde vi ikke den, ville vi for alvor få præstesager.

Giver eksempler på menighedsråd, der går ind på præstens område, så biskoppen må værne præsten. Præsten skal beskyttes, skal have den frihed, hvor der i gensidig tillid kan opstå et ordentligt forhold mellem præst og menighed.

C. C. Jessen: Afsluttende bemærkninger: Foreslår ikke, at man afskaffer uafhængigheden, blot at man flytter opmærksomheden hen i retning af afhængigheden. Det er sikkert meget vanskeligt at nedfælde bestemmelser om lægfolkets funktioner, fordi kirkeretten skal afspejle de faktiske forhold. Men han håber den dag kommer, hvor kirkeretten kan sige (i hvert fald beskrivende) noget mere om,

hvad kirken er, i langt bredere forstand end den rent embedsmæssige og uafhængige funktion.

Harms: Det er utroligt vigtigt at fastholde uafhængighedsparagraffen. Ved instillingsmøder må det – mod funktionær-tidsånden – fastholdes, at menighedsrådet ikke ansætter, men vælger præst. Og modsat kan paragraffen også fastholde præsten på, at han ikke er funktionær.

Stenbæk: Afsluttende bemærkninger: Til Norman Svendsen: Under arbejdet med at formulere § 43 blev følgende forslag forelagt og opgivet: "Hvis en præst bringer en forkyndelse, der er en alvorlig hindring for det kirkelige livs trivsel på det pågældende sted, bør han fyres."

Th. Jørgensen: Problemet er, at man bruger alternativet vælge/ansætte. I gamle dage talte man om at kalde en præst. Og lige præcis kaldsbegrebet sætter tingene på plads.

Referent: Mogens Jensen.

Forholdet mellem præst og kirkeministerium

Af Lars Nordskov Nielsen

Når jeg har påtaget mig at holde foredrag om dette emne, er det noget af et vovestykke. Mærkværdigvis – og for nogle dage siden ville jeg have sagt heldigvis – er det lykkedes mig, trods et langt juridisk liv, stort set at holde mig fri af kirkerettens mysterier. Det man kan forvente af mig, er stort set ikke andet end budskabet fra en person, der i nogle årtier har beskæftiget sig en hel del med almindelig offentlig ret, navnlig statsret og forvaltningsret, og som nu pludselig, på dette mere generelle erfaringsgrundlag, “kigger over muren” til det kirkeretlige område, som ved nærmere eftersyn synes at ligne en “juridisk marskandiserbutik”.

Det, der er karakteristisk for kirkeretten, når man således kigger på den ude fra, er, som jeg tror Ditlev Tamm allerede antydede i går, frem for alt tågemængden. Mange skrevne regler er ældgamle, der er en mængde uskrevne regler, og endelig er der kolossale mængder af øer i retssystemet, hvor ingen rigtig ved, hvad der gælder, hvor der derfor er rimelig mulighed for at udlægge teksten på forskellig vis. Også kirkeretten har stor rummelighed. Så kan man jo spørge, hvorfor det forholder sig sådan, og det gør det naturligvis af to grunde: *For det første*, fordi det nu engang ligger fast, at der ikke skal gennemføres lovgivning på dette område, med mindre der kan samles et overordentligt stort politisk flertal om det i Folketinget. Det skal åbenbart nødtigt være sådan, at kirkepolitiske spørgsmål blev politiserede. Som modstykke forlanger man så tilsyneladende, at kirken er så elskværdig ikke at blande sig i politik. Resultatet heraf er bl.a. det, som usympatiske personligheder helt forkert forveksler med en almindelig kirkelig holdningsløshed i forhold til væsentlige samfundsmæssige spørgsmål, der, når den fraviges, f.eks. når nogle biskopper pludselig begynder at mene noget om fundamentale, humane spørgsmål om flygtninge, giver grundlag for et psykisk chok hos omverdenen. Den *anden gode grund* til, at der lovgives så lidt, er kommet frem mange gange her. Forholdet er jo i virkeligheden det, at der er kolossalt mange, der elsker den nuværende orden, og det er naturligvis p.gr.a. dens mange tågebanker; de bevirker, at man hver gang nogen stikker næsen lidt frem og ud over den sædvanlige grænse, kan man finde noget at slå ham over næsen med. Det

kalder man en sund balance. Og enhver forveksling med handlingslammelse er uberettiget.

Inden jeg går over til det, jeg har fået ordre til at tale om, vil jeg godt gøre nogle ganske få bemærkninger, der angiver den overordnede ramme, også selv om jeg godt ved, at det til dels bliver en gentagelse af, hvad Gammeltoft allerede sagde i går. Det er vigtigt indledningsvis at søge lagt fast, hvad der er lovgivningsmagtens kompetence i forhold til kirken, herunder i forhold til præsterne. Udgangspunkterne er grundlovens bestemmelser i § 66 om, at folkekirkens forfatning skal ordnes ved lov, og § 4 om, at den evangelisk-lutherske kirke er den danske folkekirke og som sådan understøttes af staten. Det væsentlige spørgsmål er, i hvilket omfang, der herved er lagt bånd på lovgivningsmagten. Stort set må man sige, at hovedsynspunktet er, at lovgivningsmagten kan skalte og valte med den danske folkekirke, som det behager den. Men der er utvivlsomt to bånd, som kan udledes af § 4: Det ene er kravet om - en ikke-eksegibel retsregel om - at staten skal understøtte, formentlig både økonomisk og på anden måde, den danske folkekirke. Det andet er kravet om, at lovgivningsmagten, når den begynder at regulere kirken, ikke kan regulere på en sådan måde, at den anfægter begrebet den evangelisk-lutherske kirke. Heri ligger ikke så forfærdelig meget, men der ligger dog noget. Jeg tør ikke sige hvor meget, der ligger heri; det er noget jurister ikke kan finde ud af, uden at i hvert fald 99% af stoffet udleveres af teologerne. Men det er givet, at der er en grænse, og at denne grænse er vældig elastisk, så elastisk, så rummelig, som folkekirkebegrebet, om man vil begrebet den evangelisk-lutherske kirke, er. Bodil Koch har beskrevet det som et tendensfænomen, mere end som et fænomen, der har et på en gang for alle givet indhold. Begrebet er elastisk, og begrebet er dynamisk. Selve brugen af orden "folkekirke" har vel næppe nogen klar retlig betydning, men jeg vil med en vis begrænset støtte i forarbejderne sige, at ordet "folkekirke" nok indeholder, hvad man kan kalde et vejledende lovgivnings-politisk direktiv til den lovgivningsmagt, der en gang måtte få lyst til i endnu videre omfang end det er sket at gennemføre/afrunde en forfatningsordning for den danske folkekirke: Den forfatningsordning, der bør være, er en forfatningsordning, der sikrer, at den danske folkekirkens indhold først og fremmest er noget, der skal formes i en dialog mellem folk og kirke i modsætning til en dialog mellem kirke og statsmyndigheder.

Jeg skal ikke sige mere om dette spørgsmål om lovgivningsmagtens kompetence, men gå over til spørgsmålet om kirkeministeriets kompetence i forhold til præster.

Her er det jo almindeligt, og det er også Roesens udgangspunkt i hans bog, at beskrive det, der skete i 1849, således, at den totale kongelige kompetence fra enevældetiden blev opdelt, sådan at vi fik en lovgivningsmagt, der overtog de kirkelovgivende funktioner, et kongeligt kirkeministerium, der stort set overtog den udøvende magt, og nogle domstole, der overtog den dømmende magt. Men en sådan beskrivelse er ikke og har nok aldrig været dækkende over for en så særpræget organisatorisk struktur som den, den danske folkekirke repræsenterer og i de fornævnte grundlovsbestemmelser forudsættes at repræsentere.

Hvis vi nu i stedet nærmer os disse kompetenceproblemer ud fra en sædvanlig, nutidig statsretlig og forvaltningsretlig opfattelse – hvilke kompetencer skulle man så formode, at kirkeministeriet var i besiddelse af i forhold til kirken og derunder i forhold til præster. Der vil da være spørgsmål om kompetencer baseret på 4 forskellige retsgrundlag:

For det første kan kirkeministeriet have nogle kompetencer, der er baseret på ganske almindelige lovhjemler, – den normale form for udøvende magt i vore dage. Og sådan nogle lovhjemler findes jo naturligvis rundt omkring i de folkekirkeretlige love.

For det andet er der et retsgrundlag, som også kendes på andre områder, men som har en særlig – men ikke særlig påagtet – betydning på det kirkelige område. Det har altid været antaget, at administrationen i et vist begrænset omfang har været beføjet til – uden bemyndigelse i lov – at udstede anordninger/træffe afgørelser. Terminologien ”prærogative anordninger” har været anvendt. Hovedeksempler i den almindelige stats- og forvaltningsretlige litteratur har som regel været hentet fra undervisningsministeriet, men Ross påpegede i ”Statsretlige Studier”, at også kirkeministeriet var leveringsdygtigt. Den nærmere hjemmelsforklaring har skiftet lidt i tidens løb – men er i og for sig ikke særlig relevant. Undertiden har man beskrevet hjemlen som sædvaneret, undertiden har man beskrevet den ved at sige, at der er en stiltiende lovhjemmel, lovgivningsmagten har undladt at gribe ind og derved stiltiende accepteret, at et ministerium regulerer uden positiv lovhjemmel. Medens de undervisningsministerielle eksempler langsomt er næsten forsvundet, fordi lovgivningsmagten har ædt sig ind på disse områder, spiller de ”prærogative” anordninger/afgørelser stadig en ganske betragtelig rolle på det kirkeretlige område. Der er en række områder, hvor kirkeministeriet giver generelle forskrifter, til dels træffer konkrete beslutninger, uden andet hjemmelsgrundlag end det, jeg har forsøgt at belyse ganske kort her. Det er bestemmelser på det liturgiske område, ritualer osv., men det er også andre

områder, kirkelige handlinger, i hvert fald er konfirmationsanordningen udstedt uden nogen form for positiv hjemmel. Der er tale om et område, som fortjente en nærmere juridisk orienteret forskning, og det er klart, at der også her ligger et retspolitisk spørgsmål. Der ligger naturligvis intet forkasteligt i, at kirkeministeriet handler, som det gør, men alligevel er det et retspolitisk spørgsmål, om ikke kirkeministeriet, som stort set andre ministerier, burde have et mere lovgivningsmæssigt grundlag for sin handlemåde.

Man plejer at pege på *et tredje retsgrundlag* for, at et ministerium kan være ordregivende: et over/underordningsforhold. Det er noget centralt i den almindelige forvaltningsret at ræsonnere således: hvis den organisatoriske struktur, som den er skabt forskellige steder i bevillingslove eller almindelige love, indebærer et hierarkisk system, så er det hermed tilkendegivet, at de overordnede myndigheder i dette hierarkiske system i forhold til de underordnede har en serie af beføjelser; de kan give generelle tjenesteforskrifter, de kan give konkrete tjenestebefalinger, de kan i et vist omfang handle i stedet for de underordnede, de kan også i et vist omfang omgøre konkrete beslutninger, de kan føre indgående tilsyn og reagere på disciplinærretlig måde, når der opdages noget ved dette indgående tilsyn. Spørgsmålet er nu, om vi også kan sige noget i retning af følgende: et sådan hierarkisk system har vi netop i kirken – vi har kirkeministeriet og neden under har vi biskopperne, og de ligner lidt f.eks. rigsadvokaten under justitsministeriet, og neden under dem har vi nogle provster, og de ligner nogle statsadvokater i justitsministeriets system, og nede i bunden har vi nogle rigtige præster, der ligner politimestre, og der er kæft, trit og retning og system og orden i dette hierarkiske system. I Roesens bog, som jeg iøvrigt mener, der er langt mere grund til at rose end til at kritisere, kan man faktisk godt få lidt indtryk af, at der eksisterer noget i retning af et sådant hierarkisk system. Jeg vil godt straks sige, at jeg ikke tror på eksistensen af et sådant hjemmelsgivende hierarkisk system – og det er der flere grunde til. Hvad man end måtte mene om grundlovens §§ 4 og 66, som jeg tidligere har omtalt, må der heri være en sådan tilkendegivelse om kirkens forhold til staten, at kirken ikke bare kan rangeres ind som en almindelig underordnet forvaltningsmyndighed i forhold til kirkeministeriet. Ross har i sin statsforfatningsret anvendt en mindre heldig formulering, idet han et sted siger: “man må nærmest sige, at kirken hører til de såkaldte forvaltningsvæsener, ligesom vi kender vejvæsener og skolevæsener”. “Væsener” som forvaltningsretlige begreber er bare nogle etiketter på funktionsgebetere og siger overhovedet ikke noget om den organisatoriske struktur. Og for så vidt angår den organisatoriske

struktur, er der for mig ingen tvivl om, at § 4 lægger op til en forudsætning om en organisatorisk struktur, der ikke uden videre kan kaldes hierarkisk. Nu kunne man måske sige, at den måtte i hvert fald bestå, indtil man får den kirkeforfatning, der skal komme efter § 66. Nu synes der ofte at være nogle misforståelser omkring § 66: kirkeforfatningen er jo i alt væsentligt allerede kommet gennem successiv lovgivning. Men bortset fra det, så tror jeg egentligt, man må erkende, at det karakteristiske ved det, man gjorde i 1849, det var, at man bevægede sig – og så håbede man vel, at det ikke blev for en lang tid – ud på den fuldstændigt vilde sejlads uden nogen afklaring af, hvad der var folkekirkens organisatoriske struktur. Men at man ville bevæge sig ud i et almindeligt underordningsforhold til kirkeministeriet, nægter jeg at tro. Det gør jeg også af en anden grund, nemlig den simple, at de funktioner, som nu engang er kirkens, i så markant grad er uegnet til at indgå i almindelig hierarkisk administrativ struktur. Jeg vil også gerne gøre opmærksom på, at der heller ikke ud fra et almindeligt forvaltningsretligt synspunkt er noget påfaldende i at have en folkekirke, der ikke indgår i en hierarkisk struktur. Det er velkendt, at vi har forvaltningsmyndigheder, der så at sige har deres "egen stilling". Det mest kendte er naturligvis kommunerne, men vi har en række statsforvaltningsmyndigheder, som vi plejer at kalde særlige forvaltningssubjekter eller særlige forvaltningsenheder, og som indtager en mere eller mindre selvstændig stilling.

Jeg vender mig herefter til *det fjerde mulige retsgrundlag* for kirkeministerielle beføjelser. Det drejer sig om en retlig figur, som først i den seneste tid har fået en plads i litteraturen og – ikke mindst – et par betækningsarbejder. Undertiden anvendes etiketten "overtilsyn". Det tilgrundliggende ræsonnement er: Når et retsområde hører under et ministerium, så må det være dette ministeriums både ret og pligt at følge med i, hvad der sker på området, bl.a. med henblik på regeldannelse, og ministeriet må også have adgang til, f.eks. på grundlag af klager, men også på eget initiativ at give udtryk for sin retsopfattelse om bestemte emner. Dette overtilsyn antages ikke at indebære magtorienterede beføjelser af nogen art; der er alene tale om en beføjelse til medfølgen og til at tilkendegive sin opfattelse af retsspørgsmål. Dette overtilsynsbegreb dækker formentlig en del af kirkeministeriets virksomhed, i hvert fald i forhold til f.eks. menighedsråd, hvor ministeriet jævnligt giver udtryk for nogle synspunkter, uden at der er tale om direktiver.

Hermed har jeg nu sagt lidt om grundlaget for kirkeministeriets beføjelser i forholdet til kirken og præsterne: specielle lovbemyndigelser, sædvaneret (eller stiltiende lovhjemmel), overtilsynsfunktion. Til tegningen af et helhedsbillede af

kirkeministeriets beføjelser over for præster hører ministeriets – i hvert fald principielt set – meget stærke beføjelser på tjenestemandretligt grundlag: *afskedigelsesbeføjelsen og disciplinarmyndigheden*:

Det er vist nok i almindelighed overset, at den almindelige regel i tjenestemandslovens § 26, der giver vedkommende ministerium beføjelse til at *afskedige tjenestemænd*, underforstået ud fra saglige grunde, fra deres stillinger, også gælder i forholdet til præsterne. Så kan man spørge, hvad skal man så med den berømte præstefskedigelsesregel i § 43? Det særlige ved § 43 er stort set, at den hjemler adgang til at afskedige præster *uden sædvanlige* saglige grunde, nemlig i de tilfælde, hvor der er en konfliktsituation mellem præst og menighed, herunder en situation, som menigheden bærer hovedansvaret for.

Principielt vigtig er dernæst kirkeministeriets *disciplinarmyndighed*. Spørgsmålet er imidlertid, hvad det nærmere betyder, at kirkeministeriet har disciplinarmyndighed. For det første betyder det naturligvis, at kirkeministeriet, evt. via biskoppen, kan nedsætte en provsteret, der kan idømme nogle disciplinærstraffe, men det er nok noget usikkert, hvilke disciplinærstraffe provsteretten som dømmende ret kan benytte. Det register af disciplinærstraffe, som findes i tjenestemandslovens § 24 er ikke alle lige egnede til at blive anvendt på præster, og endnu mindre egnede til at blive anvendt af en dømmende provsteret. Provsteretten må formentlig stort set holde sig til registrets bund (advarsel irttesættelse) og dets top (afskedigelse). Vi ved alle, at nedsættelse af en sådan dømmende provsteret som disciplinardomstol over for præster er noget, der er gået ud af brug, vel anvendt sidste gang i 1972 ved en præstedragsag, der sluttede med en advarsel. Den anden måde at gennemføre disciplinærsager på, er naturligvis den helt ordinære: Kirkeministeriet beder præsidenten for vedkommende landsret om at udpege en dommer til som forhørsleder at undersøge sagen, og så tager ministeriet på almindelig måde – på grundlag af forhørslederens beretning og eventuelle indstilling – stilling til disciplinærsagen med de disciplinærstraffemuligheder, der er. En tredje mulighed er, at enten kirkeministeriet bestemmer, eller præsten forlanger, at disciplinærsagen skal indledes med, at man udpeger provsteretten som den *undersøgende* ret. Og når den så har undersøgt, så afgøres sagen på almindelig måde af ministeren med eventuel anvendelse af det katalog af disciplinærstraffe, der står til rådighed. Og endelig er der naturligvis den mulighed, at forseelserne ligger på et så højt niveau, at de er strafbare, og så er det klart, at så kan kirkeministeriet vælge at oversende sagen til rigsadvokaten og henstille til ham, at han rejser en egentlig straffesag. Men her følger det af

tjenestemandslovens § 22, at også præsten selv kan sige: det, de mistænker mig for, er jo i virkeligheden strafbart, og så kan jeg forlange straffesag (i stedet for disciplinærsag), og så må sagen indbringes som straffesag for provsteretten som dømmende ret – hvis ministeriet og anklagemyndigheden fortsat ønsker sagen forfulgt. Det, som Jørgen Nielsen berørte for lidt siden, hvor der tilsyneladende var lidt uoverensstemmelse mellem rigsadvokaten og den tidligere ombudsmand, kom frem i den såkaldte Ruben Jørgensen-sag. Det er et problem, der beror på følgende forhold, og som nok må betragtes som ret så uafklaret: Om nogle forhold gælder jo, at de både er tjenesteforselsler, der kan medføre disciplinærstraf, og også strafbare handlinger, fordi straffeloven § 156 og § 157 bruger nogle meget generelle formuleringer: “undlade at opfylde” sine tjenestepligter, “grov eller ofte gentagen forsømmelse eller skødesløshed”; hvor ligger så grænsen imellem tjenesteforselsler og de strafbare forhold, hvor præsten *principielt* kan forlange, at der rejses en straffesag. Af tidsmæssige grunde tror jeg, at jeg vil nøjes med her at pege på, at dette problem er meget kompliceret og som sagt uafklaret.

Hvad er det, der gør håndteringen af præste-disciplinærsager og i og for sig også mange “overtilsynssager” så svær, set fra et almindeligt juridisk synspunkt. Ja, det er naturligvis noget, jeg med min manglende teologiske indsigt ikke kan gå helt i dybden med. Men problemets kerne er klar nok: eksistensen af det dobbelte normsystem. Det er det, der besværliggør disse sager. Kirkeministeriet skal selvfølgelig anvende de verdslige regler. Men hvilken betydning har det, hvis der er en underliggende teologisk funderet regel, hvortil den verdslige regel måske henviser, eller hvortil den verdslige regel måske ikke henviser, men hvormed den har en sådan sammenhæng, at der opstår et regel-integrationsproblem.

Her vil jeg godt foretage et par sidespring med risiko for, at forsamlingen opfatter dem som malplacerede forsøg på afmystificering. Ret beset er det slet ikke noget nyt for jurister at arbejde med to normsystemer, hvoraf man behersker det ene og eventuelt ikke det andet. Gang på gang står man eksempelvis overfor at skulle anvende en nationalretlig regel, der gælder her i landet, men neden under er der en folkeretlig regel f.eks. i kraft af en traktat om samme emne. Traktaten gælder ikke her i landet uden videre. Det er den nationale ret, der gælder. Det er problematisk med sådanne to normsystemer – hvordan klarer vi det? Vi plejer at hævde, at der gælder nogle særlige fortolkningsregler eller formodningsregler, hvorved man i videst muligt omfang får “drejet” den nationale ret, så den bliver i overensstemmelse med folkeretten.

Men også på helt andre områder kender vi i virkeligheden udmærket dette, at vi ikke kan anvende – jeg havde nær sagt – “den almindelige verdslige regel”, uden at vi først har anvendt en underliggende regel fra et andet normsystem. I virkeligheden er det noget næsten dagligdags, men for at holde mig til et helt oplagt eksempel, som i hvert fald næsten alle jurister kender: Når vi anvender reglerne i lægeloven om, at læger skal vise omhu og samvittighedsfuldhed, så siger disse normer ikke noget, før de bliver sammenholdt med et andet normsystem af lægeetiske og lægefaglige normer. Hvad er det, jurister plejer at gøre, når de står overfor det ejendommelige, at de skal anvende en regel, som kun får sin rette mening i kombination med en underliggende regel, som de ikke har alt for megen forstand på. Ja, så er der to reaktionsmåder, som er typiske. Den ene reaktionsmåde er, at man bringer sagkundskab ind i processen og stort set lægger dens synspunkter, jeg gentager *stort set*, lægger dens synspunkter uprøvet til grund. Den anden reaktionsmåde – de to reaktionsmåder bliver naturligvis jævnlige kombineret – er velkendt hos prøvelsesmyndigheder: Disses prøvelsesintensitet undergives begrænsninger, f.eks. Således at tilsidesættelse af den anden (typisk mere specialsagkyndige) myndigheds vurdering forudsætter åbenbar normtilsidesættelse. I virkeligheden var det noget af det samme, Gammeltoft var inde på i går, da han talte om undervisningsministeriets begrænsede prøvelsesret i forhold til det, universiteterne beslutter.

Idet jeg nu prøver at trække denne måde at tænke på ind i et par af vore problemer, vil jeg starte med spørgsmålet om indgriben overfor en præst i tilfælde, hvor der foreligger spørgsmål om det, man kunne kalde eksces i forkyndelse, altså overdreven brug af forkyndelsesfriheden.

Som ikke mindst Gammeltofts berettigede brug af terminologien “forkyndelsesbindingen” illustrerer, står vi overfor et ret kompliceret norm-samspil. Udgangspunktet er naturligvis præstens ytringsfrihed, herunder forkyndelsesfrihed. Heri er der nogle begrænsninger, dels i almindelige regler, navnlig straffeloven, dels i Danske Lov (præsten må eksempelvis ikke skælde de enkelte menighedsmedlemmer alt for meget ud p.g.a. deres synd). Herefter kommer forkyndelsesbindingen, det som Gammeltoft bygger på præsteløftet om, at præsten skal forkynde evangeliet rent og purt, noget som vist i virkeligheden, med andre ord, såvidt jeg kan forstå, allerede er sagt i den “verdslige” regel i Danske Lov 2-4-6. Denne forkyndelsesbinding fungerer som en slags begrænsning i begrænsningerne af ytringsfriheden. Det tror jeg, er den rigtige og logiske måde at se det på.

Lad os nu tænke os, at en præst i sin prædiken har været ude i grænseområdet, ude i det grå område, og at biskoppen siger: det er lige et nummer for ekstremt – han har overskredet ytringsfrihedens grænser gennem denne eksces i forkyndelsen. Med henblik på den mulighed, at der bliver spørgsmål om disciplinærsag bør det erindres, at der da skal træffes/foretages 4 forskellige afgørelser/vurderinger. Det første, man skal gøre sig klart, er, om der overhovedet er sket en overskridelse af ytringsfrihedens grænser, bestemt ved det omtalte samspil, der er mellem Danske Lov 2-4-6 eller præsteløftet og de i betragtning kommende begrænsningsregler. For det andet: er normkrænkelsen en tjenesteforseelse; for det behøver den nemlig ikke at være; tjenesteforseelse forudsætter i hvert fald allerede i sig selv et vist niveau. For det tredje: er den tjenesteforseelse, der anses begået, så alvorlig, at den bør føre til en eller anden reaktion; det er det spørgsmål, vi i forvaltningsretten kalder proportionalitetsspørgsmålet. Det fjerde spørgsmål er så, hvilken reaktion der skal vælges – skal vi sparke ham ud af embedet eller skal han blot have en advarsel.

Her tror jeg, Gammeltoft ville sige, at spørgsmålet om ytringsfrihedens grænser er overskredet på den måde, jeg har beskrevet, er suverænt afgjort af biskoppen. Tilbage står alene, om ministeriet vil definere det skete som en tjenesteforseelse, om den kan bære reaktioner osv. Selv om jeg ser bort fra Gammeltofts kollatsargumentation, kommer jeg til *nogenlunde* samme resultat. Men min måde at tænke på indebærer i og for sig, at kirkeministeriet i helt ekstreme tilfælde, hvor det er åbenbart, at ministeriet er på rette vej, støttet af fornøden sagkundskab, kan sige til en biskop: Nej, nu kører du altså for langt ud i din bedømmelse – dette er ikke en overskridelse af ytringsfrihedens grænse. Men det forudsætter to ting: det skal være *åbenbart*, at biskoppens bedømmelse er forkert, og kirkeministeriets bedømmelse heraf skal være baseret på et solidt fagligt grundlag, f.eks. Det teologiske Fakultet, andre biskopper eller hvad ved jeg.

Vi kan prøve at vende det her på hovedet og spørge, hvad nu, hvis biskoppen siger: det, præsten har prædikeret, er *ikke* for ekstremt. Det går ikke ud over ytringsfrihedens grænse. Det er klart, hvad Gammeltoft vil sige: sagen er lukket. Og jeg vil sige nogenlunde det samme, men jeg vil holde en dør åben for den antagelse, at Kirkeministeriet, hvis det er *åbenbart*, at grænsen er overskredet – og det må så støttes på sagkyndig vejledning til ministeriet fra anden side – kan sige: Der er faktisk sket en overtrædelse, og der kan køres en sag.

Jeg har her argumenteret uden brug af kollatsargumentationen, og det er ikke alene fordi, vi vist har snakket nok om kollats, men også for at vise, at man i en

anden ræsonnementskæde vel ikke kommer til helt de samme resultater, men meget nær de samme, og nogen ville måske mene ligeså rimelige og andre ville måske sige rimeligere. andre ville måske sige farligere. Det skal jeg ikke blande mig i. Når jeg ikke bygger på kollatsargumentation, beror det naturligvis også på, at jeg er en anelse skeptisk over for den. Jeg er en lille smule tvivlende overfor, om man så at sige kan trække et sådant specielt retsinstitut, skabt i en ganske bestemt retlig sammenhæng, frem og bruge det som argumentation på den måde, som det sker, for løsning af et aktuelt retligt spørgsmål af den art, vi taler om. Og det er jo en sandhed med modifikationer, når Gammeltoft siger, at biskoppen kan nægte kollats. En nægtelse af kollats fra biskoppens side kan i hvert fald give anledning til reaktioner overfor ham. Der må være nogle ekstreme tilfælde, hvor biskoppens kollatsnægtelse er en tjenesteforseelse, som der kan reageres på.

Så kommer vi til dåbsspørgsmålet. Det er det allersidste, jeg skal sige noget om. Jeg vil kun sige følgende, fordi jeg ved, Glenthøj vil sige mere om det. Jeg forstår Kirkeministeriets afgørelse i Husum-sagen fra 1964, Jakobsen-sagen fra 1966 og Nøhr-sagen fra 1974 og Ruben Jørgensen-sagen fra 1974-75, sammenholdt med det, Roesen skriver i sin bog, således, at der ikke er megen tvivl om, at Kirkeministeriets opfattelse er, at dåbsplichten er helt absolut. Alle der er medlemmer af folkekirken har et retskrav på, at børnene bliver døbt. Men jeg ved, at der kan findes en vis usikkerhed – hvis man gerne vil opleve en sådan usikkerhed og have en vis støtte i noget kirkeministeriet selv har sagt – i formuleringen i Nøhr-sagen.

Jeg skal hertil kun føje den småskeptiske bemærkning, at ud fra en isoleret fortolkning af de relevante regler behøver man ikke at komme til det resultat. Roesens måde at argumentere på er jo følgende: I forordningen af 1828 står der, at den, der er medlem af folkekirken, har pligt til at lade sine børn døbe. Og så siger han videre: Denne pligt eksisterer også, efter at den juridiske dåbsplicht blev ophævet i 1857 – den eksisterer ifølge forarbejderne som en etisk dåbsplicht. Og når man har pligt, så må man naturligvis have en modsvarende ret. Denne måde at argumentere på, er imidlertid ikke uden videre holdbar. Tværtimod er det konsekvent i forhold til det, jeg har sagt for lidt siden i mine mere generelle betragtninger om to normsystemers kombination, at sige: Forordningen af 1828 er formuleret lidt firkantet og absolut, men den må fortolkes med en vis respekt for, og også med evt. modificerende følger af, hvad der følger af teologisk funderede synspunkter. Det var spændende, om man i lovgivningen/i lovforarbejder kunne finde nogen form for lovgivningspolitisk holdning til denne problematik,

og det nærmeste, jeg har fundet, er i den udvalgsbetænkning, der blev afgivet i 1976 om kirkens brug, og som man i modificeret form lægger til grund for det forslag til ny brugslov, som i øjeblikket ligger i Folketinget. Der står nogle interessante ting i den betænkning, som også ligger til grund for det fremsatte lovforslag. Det interessante findes (s. 40) omkring den regel, der siger, at den, der er præst for en menighed, har pligt til at foretage de kirkelige handlinger for menighedens medlemmer.

Det siges i betænkningen, at denne regel – der alene angår spørgsmålet om, *hvilken* præst pligten påhviler – ikke hjemler menighedens medlemmer en ubetinget ret til at blive kirkelig betjent, "idet reglen må forstås med respekt af de bestemmelser, der gælder om dåb, konfirmation, vielse og begravelse m.m.", og herefter uddybes bestemmelserne om konfirmation, vielse og begravelse, men forfatterne har tydeligvis ikke følt nogen lyst til at præcisere en opfattelse af dåbsret/dåbspligt.

Det relevante juridiske spørgsmål er formentlig, om der har udviklet sig en sædvaneretsnorm, for, at medlemmer af folkekirken har retskrav på at få deres børn døbt. Jeg er meget usikker – ikke så meget over for, om der er skabt en retsædvane med en hovedregel om, at medlemmer af folkekirken har retskrav på at få deres børn døbt – men jeg tror ikke, at man kan formulere reglen så firkantet og præcist, at man derved udelukker visse typer af forudsætninger, der ligger på planet: forudgående samtaler; men formentlig er det ret oplagt, at de vidtgående krav, der blev stillet i Husum-sagen og i Ruben Jørgensen-sagen var retsstridige.

Præst og kirkeministerium

(især på baggrund af dåbsagerne)

Af Jørgen Glenthøj

1. these:

Præsten ved ofte ikke, at han i samtalen med sin biskop i virkeligheden taler med en ham ukendt blanding af biskoppen og kirkeministeriet. Spørg ikke om for meget, lyder et gammelt biskoppeligt råd. Sæt ikke biskoppen i forlegenhed, rådfør dig først med en erfaren præstebroder, så du ikke dummer dig unødigt, lyder et moderne, broderligt råd. Tilsvarende lød Bugenhagens råd til de danske superintendenter: de måtte aldrig opgive, at examinatio af kandidater skal gå forud for præsentationen for kongen eller anden kaldende instans (Patronatsretsindehaver), men de skulle samtidig altid forvise sig om, at kongen ikke havde en anden fortolkning af ordinantsen end de.

En sammenblanding af embederne åbner sluserne for retsforvirring og retsforvirring er et abusus, hvilket igen vil sige et anslag mod den ægte kirkelige frihed.

2. these:

Kirkeministeriets eneret til at nedsætte dømmende provsteret betyder, at der sker en forskydning fra det legislative til det administrative, dvs. præsteembedet mister netop det på loven hvilende retsværn, som må til, når ukontrollable, for kirkens konfessions- og retsgrundlag fremmede konceptioner indholdsbestemmer administrationens afgørelser.

Den udøvende magt kan ikke sætte den dømmende magt ud af spillet. Den udøvende magt på kirkeadministrationens område kan derfor heller ikke sætte den gejstlige ret ud af spillet og henvise alle domstolsprøvelser til almindelig civil retsprøvelse.

En de facto ophævelse af den gejstlige ret, der betyder ophævelse af retsprøvelse på kirkens konfessionelle præmisser, åbner sluserne for magtmisbrugets abusus i administrationen, hvilket er et anslag mod den ægte kirkelige frihed.

3. these:

Forskydningen fra det legislative til det administrative muliggør, at administrationen stiller sig i politiske konceptioners tjeneste, som muliggør en udhuling af den grundlovsforpligtelse, som lovgivningsmagten ifølge grundlovens § 4 er undergivet, f.eks. ved en administrativ svækkelse af den kirkelige undervisning og forsyningen med det fornødne antal ansatte i kirken.

Lovgivningsmagten kan hverken direkte eller indirekte gennem administrationen hæve sig op over grundloven, som i § 4 kræver, at jus humanum ikke er i modstrid med jus divinum i folkekirken, for det ville betyde en knægtelse af sand kirkelig frihed, altså et abusus.

4. these:

Ved at forvandle alle præstesager, også de "blandede sager" til disciplinærsager sætter administrationen kirkens konfessionelle ret ud af kraft og muliggør brug af for kirken fremmede retskriterier f.eks. "Den ubetingede døbepligt" for præster.

At lade kravet om lydighed mod foresatte (subordinatio) være bundet til en rent formel forståelse af embedsmyndigheden: først underkastelse, så samvittighedsbelæring er det klassiske abusus, der fremkaldte reformationen og alle kirkekampe for kirkelig frihed.

5. these:

Den konception, hvorefter kirkens konfessionelle skikkelse: forkyndelse, liturgi og sjælesorg ikke har retskarakter, er et teologisk hæresi, der berøver evangeliet og sakramenterne det væsentlige retsaspekt, at der er tale om etablering af en ny retsstatus for mennesket over for Gud, som er konstituerende for det kirkelige fællesskab.

At frakende forkyndelse, sakramenter og sjælesorg karakter af grundlag for det kirkelige normsystem fører eo ipso til, at man i forkyndelse, sakramentforvaltning og sjælesorg skiller institutio fra voluntas institutionis, som derefter altsammen indordnes under et andet normsystem, hvis teologiske indhold er, at sakramenterne retfærdiggør "ex opere operato". Det åbner sluserne for abusus, hvis væsen er et anslag mod ægte kirkelig frihed i det kirkelige fællesskab og i den kirkelige sjælesorg.

6. these:

Dåbssagerne drejede sig om, at det synes at være uklart, hvilken "Stellenwert", forpligtelsesprioritet, der er i forholdet mellem kirkens konfessionelle skikkelse, herunder ordinationsbindingen, og tjenestemandsløven og dens tjenestemandsbegreb, herunder, hvad der er den rette tolkning af præstens embedsløfte.

Hvis præsteembedets indordning i tjenestemandsløven ikke respekterer Confessio augustana art. 23,24: "sicut autem nulla lex humana potest mandatum Dei tollere, ita nec votum potest tollere mandatum Dei" - "men ligesom ingen menneskelig lov kan ophæve en Guds befaling, således kan heller ikke noget løfte ophæve en Guds befaling", er embedsløftet en indre selvmodsigelse, et abusus, der umuliggør ægte kirkelig frihed.

7. these:

At man i visse sammenhænge bruger betegnelsen "stilling" og i andre sammenhænge bruger betegnelsen "dette hellige embede", afslører en ideologisk diskrepans, som kirken ikke kan leve med, og som dybest set er grundlovsstridig, og som strengt taget gør kirkeministeriets opgave umulig såvel fra et retligt som fra et teologisk synspunkt, en diskrepans, som bunder i en mod evangelisk-luthersk kirkeforståelse stridende modstilling af ecclesia og jus, og som vil smitte af på dens liturgi.

Modstillingen af ecclesia og jus kommer af en underkendelse af kirkens virkelighed, dens jus divinum, dvs. en underkendelse af den kirke, hvori incarnatio, revelatio og institutio er indiskutable data, som forudsættes i dens kirkeret, og åbner således sluserne for abusus med anslag mod den ægte kirkelige frihed.

Forholdet mellem præst og kirkeministerium

Debat

Til indledning opsummerede Hans Gammeltoft-Hansen kort LNN's oplæg. For Glenthøjs vedkommende henviste han til de fremlagte teser.

Ole Bertelsen stillede spørgsmål til LNN angående det fjerde af de fire retsgrundlag, som LNN havde opregnet, som opstår ved, at et ministerium følger et retsområde og herudfra opstiller regler. Kan det i en sådan regeldannelse undgås, at magtforhold spiller ind?

Endvidere stillede OB spørgsmål om de såkaldte prærogative anordninger. Når det drejer sig om forhold som autorisation af liturgier, salmebog o.a. kan de prærogative anordninger opfattes som en praksis, der hindrer en utidig indblanding fra folketinget, som ikke kan anses som kompetent i sådanne sager. Men ved prærogative anordninger kan der også oprettes stillinger. Dette er et yderst vitalt område for folkekirken, hvis liv og vækst også hænger sammen med antallet af stillinger. Hvordan kan man undgå, at det ledende synspunkt her bliver betinget af helt andre hensyn, f.eks. besparelser i en almen politisk sparerunde? Man kunne ønske sig, at ministeriet var bundet af samme troskabserklæring som den menighedsrådene skal aflægge.

LNN svarede først på det sidste spørgsmål med en henvisning til, at de prærogative anordninger dækker et ret forskelligartet område. For liturgiernes vedkommende kan kirkeministeriets funktion forstås som den instans, der samler det arbejde, andre har lavet, og udsender anordning derom. Her kan prærogative anordninger forekomme rimelige af de af OB nævnte grunde. Når det f.eks. drejer sig om anordninger vedr. konfirmationen, er det langt vanskeligere at finde en rimelig begrundelse for, at kirkeministeriet udsender prærogative anordninger derom. Her ville man foretrække en lovhjemmel i en lov om konfirmation. M.h.t. det forhold, at kirkeministeren i samråd med kongen kan oprette præstestillinger endog uden bevillingsmæssigt grundlag, forekommer dette at være et besynderligt forhold uden analogi andetsteds, som LNN ikke så sig i stand til at give nogen forklaring på. På OB's spørgsmål svarede LNN med en

henvisning til, at det er en almindelig retsopfattelse, at et ministerium skal følge et område, der er lagt ind under det, og på given foranledning i form af en forespørgsel eller på eget initiativ kan udtale, hvad der er sædvaneret, uden at disse udtalelser på nogen måde kan opfattes som direktiviske udsagn. Det siger sig selv, at et ministerium må være dobbelt forsigtigt med sådanne udtalelser, når et område er undergivet et dobbelt normsæt. Kirkeministeriet har i vidt omfang benyttet denne praksis i forhold til menighedsråds forespørgsler.

Kristian Bagger: Kirkeministeriet har ikke i dag økonomiske muligheder for med dronningens velsignelse at oprette præstestillinger. Roesens bemærkning derom gælder for de gode gamle dage. I dag skal nye præstestillinger være anført under finanslovens totalramme, hvilket i sig selv virker som et stillingsloft.

Henrik Christiansen efterlyste en retshistorisk og retsteoretisk undersøgelse af de prærogative anordningers fremtrædende plads i kirkeministeriets praksis. Han spurgte om det kunne hænge sammen med, at kongen tidligere var kirkens øverste styrende instans, og at dette afspejlede sig i prærogative anordninger om autorisationer ved dronning og kirkeminister? Så ville dette være det danske modstykke til den norske grundlovs § 16, som fastslår, at kirken er undergivet kongens styre.

Lars Nordskov Nielsen fandt en halv sandhed i HC's formodning, dog ikke sådan, at man fra dronningens bekendelsespligt kan drage nogle slutninger angående hendes beføjelser, men sådan at der bagved står gamle forestillinger om et særligt forhold mellem konge og kirke med særlige kongelige magtbeføjelser som følge inden for kirken.

Kristian Bagger henviste til den øjensynlige uvilje til at inkludere sig på lovgivning angående kirkens forhold efter grundlovens vedtagelse, hvilket muligvis kunne være forklaringen på, at prærogative anordninger nødvendigvis måtte finde videre anvendelse på det kirkelige område end på andre. Dette kunne man undersøge historisk.

Asger Gewecke spurgte Georg Hille, om det i Norge kun var biskoppen, der kunne rejse en læresag, eller om det også var muligt for præsten, f.eks. i det tilfælde, hvor biskoppen ville rejse en disciplinærsag over for præsten, og præsten mente,

at det rettelig var en læresag? Dette formodede GH kun var muligt for biskoppen. AG gjorde endvidere det synspunkt gældende, at praksis med prærogative anordninger i kirkeministeriet var det nærmeste, man kunne komme en indikation af forskellen på ydre og indre anliggender i kirken.

Jørgen Glenthøj mente ud fra Kirkeordinansen at kunne forsvare en anden fortolkning af de prærogative anordninger vedrørende liturgi, konfirmation m.m. Det var forhold, der ifølge Kirkeordinansen ikke var undergivet kongen. De prærogative anordninger kunne så tolkes at være reguleringer af noget, som allerede var fastsat af loven, og slet ikke som udtryk for kongens særlige beføjelser.

Olav C. Lindegaard erindrede om Den danske Salmebogs tilblivelse, hvis akter han havde haft lejlighed til at studere nærmere fra kong Frederik IX's nedsættelse af kommissionen til salmebogens autorisation. Folk henvendte sig i den tid også direkte til kongen med bøn om, at den og den salme ikke måtte udgå af salmebogen, og hele dette materiale blev af kongen videregivet til kommissionen.

Hans Gammeltoft-Hansen vendte sig derefter til den del af Nordskov Niensens oplæg, i hvilket spørgsmålet om kompetencen i forkyndelsessager var blevet gennemgået. Han konstaterede, at der – med noget afvigende former for argumentation – i alt væsentligt herskede enighed mellem Gammeltoft-Hansen, Jørgen Nielsen og Nordskov om selve resultatet: at ministeren ikke har nogen egentlig kompetence i de tilfælde, hvor biskoppen anser en forkyndelsessag for endeligt afgjort og ikke finder, at der her bliver tale om tjenstlige sanktioner. Den af Nordskov anførte udvidelse af ministerens adgang til at udøve legalitetskontrol, således at der i givet fald også vil kunne gribes ind over for åbenbart urigtige afgørelser, kunne G.-H. Tiltræde ud fra almindelige forvaltningsretlige principper, idet han fremhævede, at der hermed sigtedes til meget ekstreme tilfælde, hvor en biskop anlagde en fuldstændig afvigende og klart urigtig praksis. Skulle en sådan situation opstå, ville den i virkeligheden indgå i en mere omfattende problemstilling, idet man måtte være så langt ude, at der ville være tale om, hvorvidt den pågældende biskop overhovedet kunne anses for kvalificeret til fortsat at beklæde embedet.

Endvidere konstaterede G.-H., at såvel Nordskov, Jørgen Nielsen som han selv var enige i, at den mere "historicerende" fortolkning af kompetencespørgsmålet

- hvorefter det hævdedes, at 1849-grundloven næppe havde medført nogen ændring i statsforvaltningens kompetence over for kirkens anliggender - måtte afvises.

Lars Nordskov Nielsen havde undret sig over den store interesse, der på seminaret havde været for de prærogative anordninger eller sædvaneretsanordninger uden egentlig lovregulering, men var begyndt at forstå denne interesse. Uden tvivl forelå der her en spændende retshistorisk opgave at analysere, hvorfor man havde benyttet denne praksis. Dog mente han ikke, at man skulle forvente at kunne nå frem til klare rationelle forklaringer. Denne fremgangsmåde havde jo ikke kun fundet sted i kirkeministeriet alene, men blev benyttet allerede i kultusministeriet for både kirkens og undervisningsvæsenets vedkommende før opdelingen i to ministerier, hvad man på instruktiv vis kan læse om i professor Ernst andersens doktordisputats derom. For kirkeministeriets vedkommende turde LNN kun gætte på en forklaring i forlængelse af, hvad Kristian Bagger allerede havde sagt. Efter 1849 gav man sig i kultusministeriet ud på en åben sejlads i forventning om, at der skulle udarbejdes og vedtages en samlet kirkeforfatning. I stedet fik man en successiv kirkeforfatning, hvor de enkelte områder blev taget op, som problemerne meldte sig, såsom menighedsråd. Om praksis med prærogative anordninger indicerede en slags anerkendelse af sådan noget som kirkens "indre liv", turde LNN ikke udtale som om. Der var noget pudsigt ved denne formodning, som nødede juristerne til at dreje deres forestillinger 180 grader. Der ligger noget af et problem i, at et ministerium uden lovregulering laver sådanne prærogative anordninger, og det er da virkeligt et spørgsmål, om et ministerium skal have lov til at gøre det i vidt omfang. Men man kunne altså også gøre det synspunkt gældende, som på seminaret var repræsenteret af Jørgen Glenthøj, at de prærogative anordninger var et værn imod folketingets indgriben på et område, hvor de ingen kompetence havde. Så foretrak man de prærogative anordninger som det mindre onde. Men det var et synspunkt, som man efter LNN's mening godt kunne have delte meninger om.

Niels Thomsen bifaldt, at man måtte forstå praksis med de prærogative anordninger ud fra den historiske baggrund, men gjorde opmærksom på, at den senere tids uro i folkekirken havde givet anledning til en modsat argumentation, sådan at forstå at man frygtede statsmagtens overgreb i forhold til kirken gennem

prærogative anordninger og anså folketingsretten for et værn for kirken imod et sådant overgreb.

Henrik Christiansen tog spørgsmålet om forholdet mellem ytringsfriheden og præstens forkyndelsespligt op igen. I den offentlige mening f.eks. i pressen, blev disse ting gennemgående sammenblandet. Efter hans mening kunne man slet ikke bringe ytringsfriheden i anvendelse på præstens forkyndelse, fordi præsten på prædikestolen var bundet af et bestemt budskab.

Hans Gammeltoft-Hansen gjorde opmærksom på, at der måtte skelnes klart mellem de lovmæssige grænser for ytringsfriheden på den ene side, herunder også de begrænsninger, der ifølge Danske Lov 2-4-9 er pålagt præsten på prædikestolen, og så den forkyndelsespligt, der er pålagt præsten som forkynder. Det er to forskellige former for ytringsbegrænsninger eller ytringsbindinger, hvordan man nu vil kalde det. Problemet er at få denne sondring klarlagt på en forståelig måde, og i henseende til dette kan man så skelne imellem to grupper: Præsten som borger og tjenestemand i den ene gruppe, og præsten som forkynder i den anden gruppe.

Asger Gewecke mente, at man måtte tale om en lokal begrænsning af præstens ytringsfrihed, nemlig til prædikestolen.

Jørgen Glenthøj gjorde hertil gældende, at det i den konkrete situation kunne være svært at skelne imellem de to grupper. Man kunne tænke sig, at en prædikant fra prædikestolen kritiserede den øvrighed, han ellers er sat til at lære lydighed imod, fordi denne øvrighed havde forbrudt sig imod en ret øvrigheds handlemåde. En sådan kritik ville præsten kunne anklages for som borger, men samtidig var det også en læresag, fordi præsten er sat til at sige, hvad en ret øvrighed bør gøre.

Hans Gammeltoft-Hansen gav Glenthøj medhold heri. I praksis kunne det være svært altid at gennemføre denne begrebsmæssige skelnen, og derfor havde offentligheden også vanskelighed ved at skelne imellem præstens ytringsfrihed og hvad, der står præsten frit på prædikestolen.

Lars Nordskov Nielsen advarede imod at tro, at det i praksis lod sig gøre at skelne klart mellem præstens frihed i forkyndelsen og ytringsfriheden. Der er en række overgange. Der er præstens forkyndelsesbinding, et godt ord for det, han har pligt

til at sige. Men den må der være en stor elasticitet i. Så er der hele det område, som ikke direkte falder ind under forkyndelsesbindingen, men som alligevel sagligt hænger sammen med den, og hvor præsten må have ret til at sige, hvad han anser for at høre med til en ret forkyndelse; altså to felter, der grænser op ad hinanden, forkyndelsesbindingens felt og forkyndelsesrettens felt. Set fra ytringsfrihedens side kan man skelne imellem kritik fremført over for offentlige institutioner, herunder også andre nationer, og kritik af enkeltpersoner, hvilket ifølge Danske Lov 2-4-9 ikke er tilladt på prædikestolen. Her er kun en kollektiv udskældning af syndere tilladt. Men kan Danske Lov 2-4-9 også anvendes på kritik af institutioner eller nationer? Det synspunkt blev i hvert fald på et eller andet tidspunkt fremført af den forhenværende kirkeminister i debatten om forkyndelsesfriheden med henvisning til, at en nutidig kontekst gjorde en sådan tolkning af Danske Lov 2-4-9 rimelig. Om hun havde ret, så LNN sig ikke på stående fod i stand til at fastslå, men mente, at det var et spørgsmål, der trængte til grundig undersøgelse. Hvad det her drejede sig om, var hvilken begrænsning ytringsfrihedens grænser får igennem forkyndelsesbindingen og forkyndelsesretten, ifølge LNN et interessant juridisk problem.

Kristian Bagger gjorde gældende, at vel kunne der skelnes imellem situationen på prædikestolen og præstens færden iverigt, men overgangen til præsten som privatperson og hans ytringsfrihed som sådan var glidende. Men f.eks. kunne præsten som privatperson godt anbefale et politisk parti, men aldrig i tjenesten. Dog advarede KB imod at antage, at det hele var så enkelt, som LNN sagde det.

Ole Bertelsen ønskede at få oplyst, om den tolkning af Danske Lov 2-4-9, som på det seneste var blevet gjort gældende (at den også kunne vende sig imod udskældning af institutioner) virkelig holdt stik. OB så sig ikke i stand til at føre tilsyn ud fra en sådan tolkning, og han anså det for at være i den friheds interesse, der måtte råde for forkyndelsen, at en sådan tolkning blev dementeret.

Hans Gammeltoft-Hansen gjorde opmærksom på, at to spørgsmål var vævet ind i hinanden i debatten. Det ene gik på det begrebsmæssige, hvor G.-H. havde opstillet en klar systematik, som han ikke mente, LNN var uenig med ham i. LNN derimod havde i sine indlæg vist, hvor mangfoldigt det "virkelige" liv var i forhold til systematikken, så derfor skulle han også få lov til at svare på det andet spørgsmål i debatten, spørgsmålet om den rette tolkning af Danske Lov 2-4-9.

Lars Nordskov Nielsen så sig ikke i stand til på stående fod at give svar herpå. Her ville et samarbejde mellem juristen og teologen være nødvendig. Hvor langt rækker forkyndelsespligten? Og hvad må man forstå ved det nabofelt til forkyndelsespligten, som LNN ville kalde forkyndelsesret, og hvor præsten måtte have frihed til at udlægge teksten i forhold til sin egen tid. Det indebærer, at præsten forholder sig til bevægelser i tiden i samfundet, og om bevægelser kan man ikke tale uden også at tale om de institutioner, der igangsætter og viderefører sådanne bevægelser. Og dermed kan præsten ikke undgå undertiden at måtte udtale sig kritisk om institutioner og nationer. Danske Lov 2-4-9 gælder absolut, når det drejer sig om udkældning af enkeltpersoner som syndere eller lign. Men for institutioners og nationers vedkommende måtte denne begrænsning være relativ.

Jørgen Glenthøj gav udtryk for sin særlige interesse for gråzonerne, der i tilfælde af konflikt skabte vanskeligheder både for præst og biskop, fordi sanktionsmulighederne var så unuancerede: Enten en næse eller afskedigelse. Helst skulle og kunne gråzonekonflikter selv klares af den involverede menighed og præst over det spand af år, som var nødvendig hertil. Det var JG's indtryk, at biskoppen i sådanne sager sagde ét i offentligheden og noget andet til præsten under fire øjne, fordi biskoppen ville værne om præsten over for tjenstemandslovens unuancerede bestemmelser for at give præsten det nødvendig pusterum.

Arne Bugge ønskede det problem uddybet og biskoppeligt kommenteret, som *Jørgen Glenthøj* havde rørt ved i sin tese i sit oplæg lørdag eftermiddag: Forholdet mellem biskoppens rolle som sjælesørger for præsten og biskoppens rolle som foresat i en tjenestesag.

Denne kommentar udbad *Hans Gammeltoft-Hansen* sig hos *Henrik Christiansen*, der i sit oplæg netop havde lagt vægt på biskoppens rolle som værner for præsten.

Henrik Christiansen mente, at det var vigtigt for biskoppen at gøre sig den situation klar, som præsten, der opsøger ham, befinder sig i. Drejer samtalen sig om problemer i sognet eller af anden art, hvor præsten ønsker biskoppens råd, eller blot det, at biskoppen lytter til ham, er biskoppen bundet af sin tavshedspligt som sjælesørger for præsten. Men i samme øjeblik samtalen udvikler sig i en retning, som gør det klart for biskoppen, at de omtalte forhold meget vel kan blive til en

læresag eller en tjenestemandssag, må biskoppen for præstens skyld gribe ind. Biskoppen må gøre præsten opmærksom på, at biskoppen som præstens foresatte og tilsynsførende meget vel kan blive den instans, som der fra anden side klages til eller som selv må gribe ind over for præsten, og at præsten derfor må overveje, at det, han eller hun siger, i en lære- eller tjenestemandssag kan blive anvendt imod ham eller hende selv. Situationen kan også skifte på anden måde, nemlig sådan, at præsten i samtale løb fremfører anklager imod en nabopræst. Da må biskoppen ligeledes standse præsten under henvisning til, at biskoppen er pligtig til at sætte en undersøgelse i gang over for vedkommende præst for at få klarlagt, om disse klager virkelig holder stik. Fremgangsmåden kunne måske forekomme lidt firkantet og abrupt, men ud fra egne erfaringer vidste HC om dens nødvendighed. I et tilfælde havde han set sig nødsaget til at sige til præsten, at nu kunne han ikke fortsætte samtalen længere på samme måde, for nu forelå der rent faktisk en læresag, og på stedet havde han ringet præstens sagfører op og oplyst ham om dette. I et andet tilfælde havde han nægtet at føre en sjælesørgelig samtale med en præst, fordi vedkommende ved tidligere lejligheder havde misbrugt biskoppens tavshedspligt til at fremføre klager mod navngivne personer. Problemet ligger i biskoppens dobbelte rolle som sjælesørger og som læremæssig og tjenstlig instans. Det her fremførte kan måske lyde lidt firkantet, og biskoppens dobbelte funktion skulle nemlig føre til, at en præst ikke tør gå til sin biskop. På den anden side er formålet med det her sagte netop det at værne præsten.

Bertil Wiberg så sig ikke i stand til at genkende sin fremgangsmåde i det af Henrik Christiansen sagte. Han mente ikke, at det kunne lade sig gøre og var ønskværdigt at foretage en så abrupt overgang i løbet af en samtale. Han var naturligvis helt enig med HC i, at biskoppen havde denne dobbelte funktion og måtte vide at varetage den rigtigt i forhold til præsten. BW mente forøvrigt, at biskoppen ikke var ene om at have en sådan dobbelt funktion og nævnte som et analogt eksempel forsvarerens rolle i forhold til en anklaget. BW foreslog endelig, at man gjorde denne biskoppens dobbelte funktion til genstand for en kirkeretlig undersøgelse.

Hans Gammeltoft-Hansen kommenterede Bertil Wibergs eksempel med forsvareren og mente, at det haltede, fordi forsvareren aldrig kunne være anklagedes foresatte. Men han støttede BW's ønske om en nærmere juridisk undersøgelse af biskoppens dobbeltfunktion.

Referent: Theodor Jørgensen.

Kirkereformer i Norge i 1980-årene

Av Georg Hille

Jeg må få si takk fordi jeg ble innbudt til dette seminaret. Vi har ikke hatt noe lignende seminar i Norge. Det har riktignok vært en løpende kontakt mellom kirkens folk og departementets jurister, men et møte med emner og diskusjoner på faglig høyt nivå, har vi ennå ikke fått i stand. Jeg har nå sittet her og lyttet i to-tre dager, og det har vært vanskelig å være taus! For det er så mange ting her som ogner forholdene i Norge på det kirkerettslige område. Det gjør det lettere for meg å si litt om hva som nylig er skjedd med Den norske kirkes ordning, og jeg håper at jeg kan uttrykke meg såpass klart – både språklig og saklig – at det jeg kommer til å si, har relevans til noen av deres problemstillinger.

*

Selvom mitt emne er “Kirkereformer i Norge i 1980-årene”, vil jeg begynne lengre tilbake i tiden. Jeg kunne forsåvidt begynne med innføringen av den danske kirkeordinans i Norge i 1539 (med løfte om en egen norsk kirkeordinans som kom i 1607) og med eneveldets dansk-norske kirkeritual i 1685 og Christian V's Norske Lov i 1687. Da fikk vi fra Danmark de grunnleggende strukturer i vår kirkeforfatning, og det på en slik måte at kirken i Norge faktisk ble mere statsbundet enn i Danmark. Det som skjedde, var at den norske kirken ble ekstremt statsstyrt. Det vil si at den egentlig ble politisk styrt, idet Kongen var den som skulle stå for kirkestyret.

Dette grunnskjema ble overført til vår nye grunnlov i 1814, der det i § 2 bestemmes at “Den evangelisk-lutherske Religion forbliver Statens offentlige Religion”, i § 4 at “Kongen skal stedse bekende sig til den evangelisk-lutherske Religion, haandhæve og beskytte denne”, og i § 16 at “Kongen anordner al offentlig Kirke- og Gudstjeneste, alle Møder og Forsamlinger om Religionssager, og paaser, at Religionens offentlige Lærere følge de dem foreskrevne Normer”.

Grunnlovens § 16 gir Kongen (dvs. Kongen i Statsråd) rett og plikt til å styre Den norske kirke. Det er en anordningsmyndighet som Kongen prinsipielt utøver på grunnlag av de såkalte prerogativer, slik at Stortinget med sin lovgivnings- og bevilgningsmyndighet ikke skal kunne gripe inn i Kongens kirkestyrelse.

Det var i denne forbindelse interessant å høre hva Nordskov Nielsen sa om prerogativene. Det har i Norge vært meget diskutert om man overhodet kunne tale om en kirke forstått som særskilt korporasjon eller om man bare hadde et statlig religionsvesen. I en heftig debatt i 1950-årene i forbindelse med den såkalte Schjeldrupstriden hevdet professor Frede Castberg at det var rimelig å anse kirken som en del av det vanlige samfunnsstyre. Med bakgrunn i kirkekampen under okkupasjonen gikk biskop Berggrav meget sterkt imot dette syn. Jeg tror at Grunnlovens klare markering av Kongens selvstendighet overfor Stortinget i kirkesaker, tyder på at man allerede fra begynnelsen av har ment at det her dreier seg om en kirke som måtte styres på en særskilt måte. Dette understrekes ved at Kongen er gitt bekjennelsesplikt (§4) og ved at over halvparten av regjeringens medlemmer skal tilhøre Den norske kirke (§12) og at bare disse kan delta i behandlingen av kirkens saker (§ 27 - såkalt "kirkelig statsråd").

Den særlige stilling som kirken hadde fått ved Kongens anordningsmyndighet, ble imidlertid gjennomhullet ved parlamentarismens innføring i 1884. Da ble Kongen (dvs. regjeringen) med statsrådene ansvarlig overfor Stortinget i alle saker. På den måten ble Stortinget dratt mere direkte inn i kirkestyret, og Grunnlovens forutsetning for en statlig styring av kirken, ble ikke lenger oppfylt slik som den var ment. Derved ble det lagt større vekt på Grunnlovens § 2 som sier at "Den evangeliske-lutherske Religion forbliver Statens offentlige Religion". I motsetning til den danske grunnlovsformulering som taler om folkekirken som skal understøttes, ble det i Norge tale om "Statens offentlige Religion" som skulle håndheves og beskyttes av staten gjennom dens embetsmenn, "Religionens offentlige Lærer". Stort sterkere binding til Stortinget, regjering og departement kunne en kirke neppe ha!

Den norske kirkens økonomi har også tatt en annen vending enn hva tilfellet er i Danmark. Tidligere fantes det kirkegods, og de enkelte kirker hadde noen formue og en del inntekter. Disse midlene skulle brukes til kirkenes drift og vedlikehold og til lønninger for kirkenes ansatte. Helt frem til loven om kirker og kirkegårder av 1897 var det fremdeles slik at kirkenes økonomi skulle ordnes på denne måten, og dersom disse midlene ikke strakk til, skulle det som manglet "utlignes efter reglene i de kommunale skattelove". Etterhånden ble kirkenes egne midler så små at hele Den norske kirkes økonomi lokalt og sentralt ble basert på bevilgninger over kommune- og statsbudsjettene. Slik er det i dag. Vi har altså ingen form for kirkeskatt, og får det heller ikke. Selv med de reformer som nå er vedtatt, vil det ikke være politisk mulig å innføre en ordning med kirkeskatt.

Allerede for ca. 150 år siden gjorde det seg gjeldende en misnøye med denne bastante statskirkeform og et ønske om at kirken kunne få mere selvstendige styringsorganer utgått fra kirkens aktive og bekjennende folk. Dette falt sammen med forrige århundres vekkelses- og legmannsbevegelse som hadde sterke demokratiske elementer og som førte til dannelse av frivillige kristelige organisasjoner innen kirken. Det var her en trang til frihet og selvstendighet som kom til uttrykk på forskjellig vis. Men mens de frivillige kristelige organisasjonene fritt kunne bygges opp og utfolde sin virksomhet, møtte ønsket om kirkereformer stengte dører. Det førte til at det i 1870-årene ble opprettet en frivillig kirkeorganisasjon som på en måte skulle leve ved siden av den offisielle kirkestruktur og være en slags modell som reformbevegelsen skulle arbeide henimot og søke å virkeliggjøre. Det var en demokratisk struktur som skulle gi mulighet for bred deltagelse av kirkens folk i kirkestyret på kirkens premisser.

Den ekstreme statskirkeforståelse hadde nærmest betraktet kirken som en åndsbevegelse som ble fremmet og tatt vare på av embetsmenn. I forbindelse med reformbevegelsen vokste det frem en annen kirkeforståelse som betraktet kirken som et trossamfunn.

Det var først i vårt århundre dette begynte å slå igjennom, og under okkupasjonstiden var det denne kirkeforståelsen som lå til grunn for kirkekampen. Vi ser dette tydelig i det berømte dokument "Kirkens Grunn" som i praksis fungerte som et bekjennesskrift i kampen mot de nasistiske overgrep. På bakgrunn av den eksisterende kirkerett var det dristig å satse på denne kirkeforståelsen. men situasjonen fremtvang en slik forståelse, og det gikk bra. Det gjorde det mulig å bryte med et urettmessig kirkestyre i og med biskopenes og prestenes embetsnedleggelse og menighetsrådenes nedleggelse av sine verv, og å fortsette som en selvstendig kirke avsondret fra det statlige og rettmessige kirkestyre som oppholdt sig i London.

Reformbevegelsens ønsker – som i utgangspunktet var prinsipielt begrunnet, men som etterhvert fikk næring gjennom konkrete konflikter mellom kirke og stat – ble meget langsomt realisert. Det skjedde ved at Den norske kirke gjennom lovgivning fikk offisielle organer som svarte til de enkelte ledd i den modellen som den frivillige kirkeorganisasjon representerte. I 1873 kom lovfestede menighetsmøter etter sterk strid i Stortinget. Så var det stillstand i lang tid, og først i 1920 fikk vi lov om menighetsråd. Deretter ble bispedømmerrådet lovfestet i 1933. Reformbevegelsen måtte nødvendigvis ta en pause i årene frem til 1945,

men drevet av kirkekampens erkjennelser og erfaringer og frigjøringsårenes ønske om samling og gjenoppbygging, fikk reformarbeidet en ny giv. En kirkeordningskomite med biskop Berggrav som formann og professor Ole Hallesby som nestformann utarbeidet et forslag til en fullstendig utbygget kirkeorganisasjon noenlunde etter mønster av den frivillige kirkeorganisasjon. Dette forslaget fikk en hård medfart i Stortinget i 1953. Man fikk en lov om Den norske kirkes ordning, men nye kirkelige styringsorganer ble det ikke noe av. Etter dette var reformbevegelsen nærmest slått ut, og det tok noen år før den kom igang igjen.

Det skjedde i 1965, da det frivillige kirkelige landsmøte nedsatte den såkalte Birkeli-kommisjonen. Den var praktisk rettet, og tegnet i sin innstilling i 1969 et bilde av Den norske kirke slik den burde formes i årene fremover. På det frivillige landsmøtet samme år ble den såkalte Støylenkommisjonen nedsatt. Den gikk inn på selve kirkeforståelsen, og leverte i sin innstilling i 1973 et teologisk grunnlag for reformarbeidet. Det hersket nå i kirken en ganske sterk selvbevissthet, som dannet grunnlag for en utvikling som forholdsvis mange mente måtte ende i et skille mellom stat og kirke. I denne tiden da reformer igjen var kommet på kirkens dagsorden, ble det nokså uventet opprettet et løvfestet kirkeråd (1969).

Nå våknet også de politiske myndigheter og nedsatte i 1971 en offentlig kommisjon til å utrede alle spørsmål i forholdet mellom staten og kirken. Denne såkalte Sivertsen-kommisjonen fremla sin innstilling i 1975, og flertallet anbefalte en langsom overgang til en selvstyrt folkekirke, dvs. en kirke som styres av kirkelig valgte organer, men som samtidig er støttet av staten og på forskjellig vis knyttet til samfunnet. Da denne innstillingen ble sendt til menigheter og kommuner og mange andre instanser til uttalelse og debatten kom igang, skjedde det en dreining i opinionen tilbake til statskirkeordningen. Det er vanskelig å forklare dette, men det kan virke som om det oppstod en frykt for at kirken skulle bli styrt av en nokså snever, kristelig gruppering, og at vanlig folk skulle møte en lukket kirkedør og ikke lenger få høre hjemme i sin kirke. Det ble viktig å bevare folkekirken, og de fleste mente at den bare kunne bevares ved opprettholdelse av en statskirkeordning. Det oppstod bred enighet om fortsatt statskirke i Norge, med Stortinget som kirkelig lovgiver med Kongen (kirkelig statsråd) som kirkestyrer og med utstrakt delegasjon til valgte kirkelige organer.

Så skjedde det som i vårt land må betegnes som en historisk begivenhet, nemlig at en sosialdemokratisk regjering – og dermed det sosialdemokratiske parti – satte seg fore å forme en positiv kirkepolitikk. Arbeiderpartiet hadde tidligere sett bort fra kirken som en samfunnsmessig og politisk realitet og henviste den til den

private sfære. Dette partiet hadde mere eller mindre opptådt som om kirken overhodet ikke eksisterte annetsteds enn inne i folks hjerter. Men nå innså man nødvendigheten av en bevisst politisk holdning til kirken som samfunnsinstitusjon.

Regjeringen utarbeidet og fremla i 1980 for Stortinget en melding om stat og kirke. Det ble et historisk dokument og for kirken og reformbevegelsen et epokegjørende dokument. Det ble den kirke skissert, som reformbevegelsen i hovedtrekk hadde arbeidet for og som vi nå faktisk har fått. Det var tegningen av en kirke med en statskirkeordning der Stortinget og Kongen har lovgivnings- og anordningsmyndighet og der det er vilje til "å gå til yttergrensene for en forsvarlig forståelse av mulighet for desentralisering og delegasjon" (Stortingsmelding nr 40/1980-81). Det var altså her tale om å delegere så meget av kirkestyret som mulig til spesifikt kirkelige organer (menighetsmøter, menighetsråd, bispedømmemøter, bispedømmeråd, kirkemøte, kirkeråd, bispemøte, biskopper) samtidig som den statskirkelige ramme ble beholdt. I Stortingsdebatten om stat/kirke-meldingen opplevde man en forbausende politisk enighet. Det var bare 2-3 representanter fra sosialistisk Venstreparti som talte imot.

Reformarbeidet var nå kommet så langt at det dels kunne få nedslag i lov og dels kunne følges opp i utredning og forslag til nye lovbestemmelser. For oversiktens skyld kan dette reformarbeidet deles i 3: Styringsstrukturen. Behandlingen av læresaker. Ordningen av kirken på lokalplanet.

*

Reform av styringsstrukturen innebar som sagt en utstrakt desentralisering og delegering av myndighet. Det var da en forutsetning at det i kirken fantes organer som hadde det nødvendige lovgrunnlag og mandat til å kunne motta delegasjon og utøve myndighet. I 1984 ble det således fremmet og vedtatt en lovproposisjon med forslag om opprettelse av slike organer. Det dreiet seg om kirkemøte og bispedømmemøter, om en utvidelse af bispedømmerådene og om bispemøtet som kirkelig organ. Man hadde jo allerede menighetsmøter, menighetsråd og kirkeråd.

Bispedømmemøtet som skal samles annethvert år, består av en leg representant fra hvert sokn, to prester og en leg, kirkelig ansatt fra hvert prosti, alle prostene og biskoppen. Dette møtet er foreløpig ikke gitt fullmakter av betydning. Det skal velge bispedømmeråd og ellers være et samråds- og planleggingsorgan.

Bispedømmerådet som velges for 4 år, består av 7 personer: 4 lege representanter valgt av bispedømmemøtet, 1 prest valgt av bispedømmets prester, 1 leg, kirkelig ansatt valgt av de ansatte i bispedømmet og biskoppen. Bispedømmerådet

blir nå et sentralt organ i Den norske kirke, kanskje det organ det vil bli satset særlig meget på i tiden fremover. Prestene (ikke prostene og biskopene) skal ansettes av bispedømmerådene, mot tidligere av departementet. Bispedømmerådene skal også ansette soknediakoner og kateketer. Dermed blir de tre stillingstyper som på en særlig måte skal ivareta det kirkelige embete, behandlet likt og gitt noenlunde samme status. Alle de øvrige stillingskategorier i menighetene, vil bli ansatt av menighetsrådene.

Opprettelsen af Kirkemøtet, som skal samles hvert år, var nok det som i denne omgang var av den største betydning. Kirkemøtet er sammensatt av alle bispedømmerådenes medlemmer og skal ha Kirkerådet som sitt sekretariat. Kirkerådet, som i de 15 årene det har eksistert, har vært et tiltaksrettet serviceorgan for menighetene og bispedømmene, vil på denne måten få sin virksomhet først og fremst knyttet til Kirkemøtet. Det er foreløbig forholdsvis beskjedent hva dette møtet har fått delegert fra Kongen/departementet. Det skal velge Kirkerådet. Så skal det drøfte viktige kirkelige spørsmål som det blir forelagt, uttale seg om nye lover på det kirkelige område, vedta retningsgivende planer og programmer for kirkelig undervisning og diakoni og foreslå retningslinjer for soknereguleringer. Men dette er ikke nok, og vi venter nå på at Kirkemøtet får mandat til bl.a. å ha avgjørelsen om kirkens bøker og de liturgiske ordninger og til å få innflytelse på statsbudsjettets kirkekapitler og forøvrig på hele kirkens økonomi.

Det er altså skjedd noen delegering, og ytterligere delegering er lovet. Det er meget betydningsfullt i en statskirke. Men enda viktigere er det kanskje at alle de kirkelige organene – fra menighetsråd til kirkemøte – er gitt en slags formålsparagraf som har et klart kirkelig og kristelig innhold. For menighetsrådet lyder det slik: "Menighetsrådet skal ha sin oppmerksomhet henvendt på alt som kan gjøres for å vekke og nære det kristelige liv i menigheten, særlig at Guds ord kan bli rikelig forkynt, syke og døende betjent med det, ungdommen samlet om gode formål og legemlig og åndelig nød avhjulpet". Omtrent samme formulering går igjen i bispedømmerådets mandat, og også Kirkemøtet og Kirkerådet er gitt et lignende formål. Det er virkelig av stor betydning at det ved siden af de politiske styringsorganer i kirken er kommet kirkelige organer med klar og uttalt kristen målsetting. De politiske organer tar – selvom de må bevege seg innenfor kirkens bekjennelsesmessige rammer – politiske og økonomiske hensyn og må gjøre det. Men når disse organer får styre alene, føler kirken at de kirkelige hensyn ikke blir gjort gjeldende, og at det er andre hensyn som får dominere. Det gjør at mange av oss har ivret for kirkelige organer med styringsmyndighet og en klar kristen

forpliktelse. Det gjør også at vi synes 1984-reformene har vært store og viktige og egnet til å sette kirken bedre i stand til å være kirke.

Den norske kirke har med dette fått sin styringsstruktur fastlagt med lov for lang tid fremover. Men vi er ikke ferdig med det. Det er mere som skal utredes og utformes på andre områder av kirkens liv. Og det er som nevnt, ennå meget som skal delegeres til kirkelige organer. Det har vært diskutert hvilke organer myndighet skal overføres til på de forskjellige saksområder. I noen tilfeller kan det stå mellom Kirkemøtet og bispemøtet. Det har hittil vært slik at Bispemøtet bare var et samrådsmøte i henhold til et reglement og ikke hjemlet i lov. Nå er det blitt et lovfestet, kirkelig organ som har sin plass i den kirkelige styringsstruktur, og som kan delegeres myndighet og pålegges oppgaver. Vi ønsker at det blir gjort i særlig grad, fordi vi tror at bispeembetet ikke vil være tjent med at dette møtet blir et sterkt forvaltningsorgan med omfattende styringsfunksjoner. Det må være riktig at delegasjon først og fremst skjer til de møter og råd som kirken nå har fått på alle plan.

Styringsstrukturen ligger der og er såvidt kommet i funksjon. Vi har nå hatt to kirkemøter. Det er ennå ikke mulig å si med sikkerhet hvordan det kommer til å gå fremover. Det er viktig å finne en balanse som gir rom for bredden av holdninger og synspunkter i kirken og samtidig viser nødvendig ansvarlighet som kirkestyre. De to første kirkemøter har vært lovende. Både i forberedelsen og i gjennomføringen av møtene har man opptrådt meget ansvarlig og profesjonelt. Det kan ha sin grunn i at vi befinner oss i en oppbyggingsfase og derfor er interessert i at det skal fungere. Men det har i alle fall skapt en god, kirkelig selvbevissthet, og hvis det fortsetter i samme lei, ligger det til rette for at Kirkemøtet vil kunne spille en stor og positiv rolle i kirken som helhet.

*

Reformarbeidets neste område har dreiet seg om behandlingen av læresaker. Vi har i tiden etter frigjøringen i 1945 hatt noen svære læresaker i vår kirke, hvorav "Scheldrupsaken", i 1950-årene og "Hognestadsaken" i 1980-årene er mest kjent. Det har i slike saker blitt ganske tydelig at vi i kirken hverken hadde en tilfredsstillende prosedyre for behandling av slik saker eller noen egnede organer for slik behandling. Prinsipielt var det Kongen i statsråd som i henhold til Grunnlovens § 16 hadde avgjørelsen i læresaker ("Kongen ... paaser, at Religionens offentlige Lærere følge de dem foreskrevne Normer"). Og selvom det var innarbeidet en praksis med å innhente og basere seg på biskopenes og de teologiske fakulteters uttalelser, var avgjørelsen lagt i et politisk valgt organs hender. Dette var fra et

kirkelig synspunkt ikke akseptabelt og for dem som ivret for reformer ble det utålelig. Det ble derfor hevdet, at det ikke ville bli ro omkring kirkeordningsspørsmålene hvis man ikke fant frem til en kirkelig tilfredsstillende behandling av læresaker. Det ville da ikke hjelpe med delegasjon og desentralisering av andre saksområder til kirkelig valgte organer. Dette var et kjernepunkt i spørsmålet om opprettholdelse av statskirkeordningen.

Nå falt det seg slik at "Hognestadsaken" nådde et klimaks akkurat på det tidspunkt da regjeringen skulle fremlegge for Stortinget sin melding om stat/kirkeforholdene. Dette avdekket behovet for en kirkelig forsvarlig prosedyre i læresaker og forsterket kravet om en tilfredsstillende løsning. Det ble da vedtatt i Stortinget at det skulle oppnevnes et kirkelig utvalg til å klarlegge hva som kommer inn under lærespørsmål i kirken og å utarbeide forslag til saksprosedyre for behandling av slike spørsmål. Bispemøtet og Kirkerådet fastsatte i fellesskap utvalgets mandat og oppnevnte medlemmer. Utvalget fikk en sammensetning som avspeilte et bredt spektrum av synspunkter og holdninger i vår kirke. Det var ikke mange som til å begynne med trodde at det skulle lykkes å komme frem til noe som alle kunne enes om. Men det utrolige skjedde at utvalget i 1985 leverte sin innstilling "Den norske kirke og læren" der det i alt det vesentlige var oppnådd enighet. Det er mange av oss som betrakter innstillingen som et makeløst dokument, og det har til og med vært sagt at det er det viktigste dokument siden "Kirkens Grunn" og at det nesten kan sammenlignes med det i betydning.

Innstillingen går grundig inn på lærebegrepet, taler om læreomsorg og lærevern, læreansvar og læretilsyn og utformer en detaljert prosedyre for behandling av læresaker. Det dreier seg her ikke bare om lærespørsmål knyttet til personalsaker, men også om lærespørsmål i forbindelse med liturgi, økumenikk og sosialetikk. Dersom lærespørsmål av alvorlig karakter og av vidtrekkende betydning er involvert, skal saken fremlegges for et eget læreorgan ("Den norske kirkes lærenemnd") til teologisk bedømmelse. Læreorganet skal bestå av alle biskoper, noen representanter fra de teologiske fakulteter og noen andre teologisk sakkyndige, samt noen lege medlemmer. Det skal skilles skarpt mellom lærebedømmelse og forvaltningstiltak. Det vil derfor ikke skje noen avstemning i læreorganet. De forskjellige syn som fremkommer under lærebedømmelsen må - siden medlemmene blir personlig forpliktet på Skrift og bekjennelse - anses som kirkelig legitime og dermed ha krav på å fremstå som likeverdige. Lærebedømmelsen skal forelegges for forvaltningsmyndigheten som på grunnlag av de synspunkter som lærebedømmelsen fremfører, må foreta en selvstendig vurdering

av hvilke praktiske tiltak som skal treffes. Forvaltningsmyndigheten vil veksle fra sak til sak. Gjelder det liturgiske eller økumeniske spørsmål går saken til Kirkemøtet, og gjelder det ansettelse, avskjed eller andre forføyninger overfor personer går den til bispedømmerådet eller menighetsrådet eller Kirkedepartementet.

I denne sammenheng er det interessant å se hvor forskjellig plass og betydning kollaset får i Danmark og i Norge. Hos oss har kollaset ikke noen rettslig betydning lenger. Man kan godt bli utnevnt i en prestestilling og bli innsatt i tjenesten uten biskopens kollas. Særlig når bispedømmerådet (der biskopen er medlem) foretar ansettelsen, er det vanskelig å tenke seg at biskopen med kollaset som "våpen" skulle kunne ha et absolutt veto i slike saker. Det ville jo bl.a. kunne stenge veien for kvinnelige prester som etter kirkens ordning har like rett til prestetjenesten og også hindre prester som en biskop av diskutabile teologiske eller andre grunner ikke ønsket i bestemte stillinger. Kollaset er således i vår kirke å betrakte som et anbefalelsesbrev og en oppfordring til menigheten om å ta imot og samarbeide med den som er satt inn i tjenesten. Biskopen har da anledning til å markere sin holdning som tilsynsmann ved å unnlate å gi kollas, men når ansettelsesprosedyren har gått riktig for set, vil vedkommende uten kollaset kunne gjøre sin tjeneste. Det vil riktignok være en svekkelse å arbeide i en menighet uten biskoppens støtte, men noen kirkerettslige konsekvenser vil det ikke ha. Og om biskopens forbehold eller anklage er av alvorlig og grunnleggende art, vil saken være tatt opp som læresak før det blir tale om utstedelse av kollas.

Det er i utvalgsinnstillingen meget som er klargjort når det gjelder lærens plass og funksjon i en luthersk kirke, og det er sagt viktige ting om organers og personers læreansvar, om biskopens tilsyn, om ordinasjon, om personvern og meget annet. Det gjenstår ennå å se om utvalgets forslag blir realisert og om det kommer til å fungere. Dette er helt nye ting i Den norske kirke og det er spennende å se hvordan det vil gå.

*

Så er vi kommet til det siste området i det pågående reformarbeidet. Det dreier seg om ordningen av kirken på lokalplanet. Det forholder seg slik at forholdet mellom menighet og kommune, og mellom menighetsråd og kommunestyre er meget uklart og kilde til misforståelser og konflikter. Ifølge gammel kirkelovgivning var det kommunestyret som representerte menigheten, og som derfor var gitt styringsfunksjon og da særlig på det økonomiske område. Menigheten var ikke noe selvstendig juridisk subjekt, og menighetsrådet har derfor liten myndighet og

begrensede fullmakter. Som et ledd i det kirkelige reformarbeid og i tråd med ønsket om desentralisering og delegasjon, er det oppnevnt et utvalg (Kirkelovutvalget) til å komme med forslag til en nyordning av forholdet mellom menighet og kommune. Kirkelovutvalgets arbeid samler seg særlig om tre saksområder som henger sammen: Det økonomiske og administrative forhold mellom menighet og kommune, bestemmelsene om kirker og kirkegårder, og stillingsbehovet og stillingsmønsteret i menighetene. Kirkelovutvalget er på langt nær ferdig med sitt arbeid, og har forøvrig nettopp vært på en studiereise i Danmark.

Siden vi i Norge ikke har kirkeskatt og heller ikke har andre økonomiske kilder for virksomheten på det lokale plan (bortsett fra statsbevilgninger til lønn for prester og kateketer), må pengene komme fra kommunen. Det er da et ønske at vi kan få disse midlene på en slik måte at menighet og kommune holdes klart fra hverandre, og at menigheten også i økonomisk henseende kan bli så selvstendig som mulig. Det er meget utilfredsstillende for kirken å måtte kjempe hvert år for hvert eneste beløp på kommunebudsjettet. Vi håper derfor å få til en tilskuddsordning basert på objektive kriterier. Det vil innebære at hver menighet får tilskudd fra kommunen, og så selv styre med midlene til de ulike formål. På den måten vil menigheten få så og så meget til lønninger, så og så meget til kirkene og kirkegårdene, og så og så meget til den kirkelige virksomhet.

For at menigheten skal kunne være i stand til å motta midler og ha nødvendig kompetanse og handlefrihet i anvendelsen av midlene, må den gis rettslig status og myndighet. Det vil skje ved at soknet blir juridisk subjekt og ved at menighetsrådet gis fullmakt i rettslige former til å representere soknet. Soknet vil dermed bli den grunnleggende juridiske enhet i Den norske kirke. Og når soknet da også i ekklesiologisk forstand er grunnenheten i kirken, ser vi for oss det som Theodor Jørgensen har vært inne på her, nemlig at kirke og kirkeorganisasjon er noe som må bygges opp nedenfra og som må få liv og vekst fra det som skjer i menighetene. Vi tror at kirkereformene i Norge har skapt en kirkeorganisasjon som legger til rette for en levende kirkes oppfyllelse av sitt kall.

Afsluttende diskussion

Ved den afsluttende diskussion, der drejede sig om problemstillinger af kirkeretlig art, som forskningsmæssigt burde nyde fremme, fremkom følgende forslag:

1) Kirkeforfatningsspørgsmål; forholdet mellem stat og kirke

En kirkeretlig analyse og vurdering af de nye forfatningslove og lovforslag i den norske og den svenske kirke, eventuelt sammenholdt med den danske kirkes forfatningsforhold.

En gennemgang og vurdering af sådanne bestemmelser i den kirkeretlige lovgivning, i hvilke der sker en regulering af kirkeministeriets beføjelser.

Anvendelsen af prærogative anordninger på det kirkelige område.

Gives der retlige eller andre garantier for, at anvendelsen af prærogative anordninger praktiseres på en måde, der indholdsmæssigt opfylder visse overordnede krav, som udspringer af hensynet til folkekirkens tarv?

Den retlige betydning af kirkeministeriets vejledende tilkendegivelse af ministeriets retsopfattelse vedrørende konkrete spørgsmål.

Hvilke forudsætninger er kirkeretligt nødvendige for udviklingen af en ordning for kirken, der udtrykker dens væsen og mandat som folkekirke?

2) Folkekirkens struktur

Frisogneordningen

- ordningens placering i og betydning for den samlede kirkeretlige struktur.

Udviklingen i folkekirkens forvaltning inden for de senere år, herunder stiftsudvalgene og deres forhold til stiftøvrigheden, de regelmæssige samråd mellem biskopperne og kirkeministeren samt forslaget til gennemførelse af en officiel mellemkirkelig struktur.

3) Forkyndelse og dåb

En redegørelse for det norske stortingsudvalgs overvejelser om et lærenævn for den norske kirke.

Hvorledes sikrer en folkekirkeordning som den danske menighedernes og forkyndelsens frihed?

Det almindelige præstedømmes forkyndelsesansvar og forkyndelsespligt.

Kollatsens historiske baggrund, teologiske indhold og juridiske betydning.

Eksisterer der en ubetinget dåbspligt i folkekirken?
Hvorledes ville en sådan pligt kunne begrundes teologisk?

Dåbens betydning for medlemskab af folkekirken.

4) Kirkeritualernes betydning

Den kirkeretlige betydning af kirkens ritualer.

En undersøgelse af præsteløfte og ordinationsløfte med henblik på disse løfters indhold og forpligtende karakter.

Ordination som retsakt.

5) Den gejstlige retspleje

Den gejstlige procesordning.

Provsterettens historie i Danmark, Norge og Island.

6) Det teologisk normative indhold i kirkeretten

En undersøgelse af kirkerettens væsen set i forhold til positiv ret.

Symbolforpligtelsen

- i hvilken forstand er folkekirkens bekendelsesskrifter som historiske vidnesbyrd retligt forpligtende?

Retsaspektet i Gammel Testamente og Ny Testamente.

Evangeliets og sakramenternes retsaspekter.

Retsprincipperne i Confessio augustana.

De retsteologiske aspekter i bekendelsens betegnelse af kirken som una, sancta, catholica et apostolica.

En kritisk overvejelse af tesen:

“Forståelsen af kirkens væsen og evangeliets indhold er ordningsdannende”, samt en redegørelse for, hvorledes den i tesen indeholdte norm virkeliggøres i den nuværende forfatningsmæssige ordning af folkekirken.

7) Kirkerettens indhold, genstand og metode

En redegørelse for nyere kirkeretsforsknings bestemmelse af den evangeliske kirkeret og dennes metode.

Den tyske kirkekamps betydning for kirkeretsvidenskabens udvikling.

8) Kirkerettens historiske udvikling

Tilblivelsen af kirkelovene 1922.

Kirkeforfatningsspørgsmålet efter 1874.

*

Endvidere fremkom der forslag om

- Et eller flere dokumentarbind om gejstlige sager i fortid og nutid.
- En systematisk oversigt over de i dansk ret eksisterende kirkeretlige regler.
- Endelig blev der ytret ønske om et undervisningsforløb om "Folkekirkeordningens historie", placeret under den kirkehistoriske undervisning og eksamenskrav, eventuelt med en selvstændig prøve.

Deltagerliste

Kontorchef Kristian Bagger

Biskop Ole Bertelsen

Sognepræst Kaj Bollmann

Domprovst Arne Bugge

Biskop Henrik Christiansen

Professor, dr.jur. Hans Gammeltoft-Hansen

Sekretariatschef Asger Gewecke

Sognepræst, lic.theol. Jørgen Glenthøj

Provst Claus Harms

Biskop Georg Hille

Generalsekretær Paul Honoré

Vicepolitimester Birthe Rønn Hornbech

Universitetslektor Hans Raun Iversen

Stiftsfuldmægtig Bodil Jacobsen

Sognepræst Mogens Jensen

Sognepræst Carl Christian Jessen

Sognepræst Johs. Jong

Fuldmægtig, cand.jur. Jens Ulf Jørgensen

Professor, dr.theol. Theodor Jørgensen

Sognepræst Christian de Fine Licht

Biskop Olav C. Lindegaard

Professor, Dr. Christoph Link

Stiftsfuldmægtig Sten Erik Løvgreen

Sognepræst Hans-Birger Milling

Politimester Jørgen Nielsen

Professor Lars Nordskov Nielsen

Domprovst Finn Ahlmann Olesen

Universitetslektor Jørgen Stenbæk

Generalsekretær Erik Norman Svendsen

Professor, dr.jur. et phil. Ditlev Tamm

Rektor Niels Thomsen

Professor, dr.theol. Anders Pontoppidan Thyssen

Biskop Bertil Wiberg