

Krigen i forkynnelsen

AV EGIL MORLAND

Prestene i Den norske kirke holdt sine gudstjenester uten opphold under andre verdenskrig. Påskedag 1942, med opplesningen av *Kirkens Grunn – en be- kjennelse og en erklæring*, markerte likevel et skille som delte tida i et «før» og et «etter». Embetsnedleggelsen endret alt: relasjonen til staten, den relative tryggheten i arbeidet, en fast inntekt og sikker bosituasjon. Men gudstjenestene ble stort sett holdt som før, også etter embetsnedleggelsen, enten uten konkurranse fra NS-kirken, eller i en slags tilpasning til aktiviteten fra nyutnevnte – og til dels ukvalifiserte – regimetro prester.

Dette bildet står seg selv om vi vet at ca. 25 % av presteskaperet i løpet av krig- en opplevde ulike grader av trakassering, fordelt over en skala fra strenge for- hør, midlertidig eller langvarig fengsling, internering eller bortvisning fra pres- tegårder, fra sokn og noen også fra eget bispedømme.

Vannskillet er altså påskedag 1942. Før denne dagen hadde arbeidet stort sett gått uforstyrret, med noen unntak i form av «spionering» av forkynnelsen og klager fra NS-medlemmer over utfrysing fra menighetene.¹ Konflikten med NS- regimet ble fram til da stort sett holdt på bispe- og departementsnivå. Men etter denne dagen trer NS-kirken fram i full og åpen konflikt med *Kirkens Grunn- kirken*. Fra da av og fram til krigens slutt var Den norske kirke en fri folkekirke. Det var også tilslutningen til *Kirkens Grunn* som avgjorde om prestene etter krig- en fikk fortsette i sine embeter. 92 % av dem som var i tjeneste under krig- en, sluttet seg til og offentliggjorde dette dokumentet, under grove trusler fra Quis- ling-regimet om hvilke konsekvenser det kunne få.

I denne artikkelen vil jeg drøfte hvorvidt prester adresserte 'krigen' som fe- nomen i forkynnelsen sin, og om denne forkynnelsen reflekterte et bestemt «syn» på hva krig er.² Det første av disse spørsmålene kan involvere mer enn

¹ Egil Morland, «Landssvikoppgjæret og kyrkjeturkt mot Nasjonal Samling» i *Nytt Norsk Tidsskrift* 1-2 2016, 60 -70.

² Det følgende bygger i stor grad på min avhandling *Forkynnelsen i en kampsituasjon. En analyse av Hen- rik Aubert Seips prekener 1940-45*, som ble forsvart for dr.philos.-graden ved Universitetet i Bergen i 2014. En bearbejdet versjon, med tittelen *Motstand og forkynnelse. På prekestolen under andre verdenskrig*, er gitt ut på

krigshandlinger, som krigssituasjonen og okkupasjonen, og ellers handle om forholdet til den aktuelle verdslige styresmakt overhodet.

I dette perspektivet er det særlig artikkel V i Kirkens Grunn som har interesse. Den lyder i utdrag slik:

V Om de kristnes og kirkens rette forhold til øvrigheten

Vi erklærer:

Vår kirkes bekjennelse gjør klar forskjell på de to ordninger eller regimenter: den verdslige stat og den åndelige kirke. Det er Guds vilje at disse to slags regimenter ikke skal blandes opp i hverandre. Begge skal – hver på sin måte – tjene Gud i folket. De har hvert sitt tydelige kall fra Gud.

Det er kirkens kall å forvalte de evige goder, og la Guds ords lys falle over alle menneskelige forhold.

Om statens kall uttaler vår bekjennelse at staten ikke har noe med sjelene å gjøre, men skal «verge legemene og de legemlige ting mot åpenbar urett og holde menneskene i tømme for å opprettholde borgerlig rettferd og fred». (Augustana art. 28).

[... For] om staten vil tvinge og binde sjelene i overbevisningens saker, da kommer derav ikke annet enn samvittighetsnød, urett og forfølgelse. Da blir dommen i Guds ord aktuell: at hvor statens makt skiller lag med retten, der blir staten ikke Guds redskap, men en demonisk makt. (Luk. 4,6 – Johs. 14,30 – Åp. 12-13). Av alt dette følger den rette lydighet som de kristne skal vise overfor staten, men også grensene for denne lydighet.

En rett øvrighet er en Guds nåde og gave og vi erklærer med apostelen at vi for samvittighetens skyld plikter å lyde en slik øvrighet i alle timelige ting. Men de ord: for samvittighetens skyld betyr at det er for Guds skyld vi lyder øvrigheten og at vi derfor skal lyde Gud mer enn mennesker. – Apostelen klargjør hva den rette øvrighet skal kjennes på. Den rette øvrighet kjenner på at den ikke er til redsel for den gode gjerning, men for den onde gjerning. (Rom 13,3).

Dersom altså øvrigheten blir til redsel for sjelene når de følger Guds vei, da er den ikke lenger en øvrighet etter Guds vilje, og da er det kirkens plikt for Gud og mennesker å la en slik øvrighet høre sannhetens ord.

[...] Videre gjelder for kirken Luthers ord: «Den verdslige øvrighet skal ikke herske over samvittighetene». «Når de verdslige myndigheter vil gripe inn i det åndelige regimenter og ta samvittigheten til fange, hvor Gud alene vil sitte og regjere, da skal man ikke adlyde dem». (Se W.A. 12,334).

På grunnlag av Skrift og bekjennelse må kirken derfor ta stilling til de tilfeller da der blir reist totalitære krav på å herske også over samvittighetene og når man vil nekte retten til å prøve alt på Guds ords grunn etter den kristne samvittighet. – Derfor er det for kirken i strid med Guds befaling, når det blir hevdet at den verdslige makt skal ha «den høyeste øvrighet og den største rett over hver enkelt borger» (Kirkedepartementets skriv av 17. februar 1942) på den måte at samvittighetene ikke har adgang til å bedømme lydighetsplikten mot den verdslige øvrighet på Guds ord (se minister Lundes artikkel 16. mars 1942).

Vi bekjenner oss til den lydighet som Bibelen krever i alle timelige ting overfor øvrigheten.

Kondisjonal forståelse av makt og stat

Det syn på statens legitimitet og grensene for statens maktutøvelse som kommer til uttrykk i art. V i *Kirkens Grunn*, er beskrevet som en kondisjonal (betinget)

Portal Akademisk Forlag 2016. Problemstillingen i avhandlingen dreide seg om hvorvidt forkynnelsen reflekterte de teologiske idéene i bekjennelsen *Kirkens Grunn*, og om prekenene under krigen også inkluderte forkynnelsen av Guds lov (lovens første bruk) overfor de verdslige myndigheter. Spørsmålet om forståelsen av krigen er bare en liten del av dette bildet.

statsforståelse.³ Med sin tolkning av Paulus (Rom 13) og Confessio Augustana (art. 28) trekkes det opp grenser for den lydighetsplikt borgerne skylder staten. Når staten utvikler seg til å bli en demonisk makt, er det mandat den har fra Gud overskredet, for den skal være til redsel for den onde, og «verge [...] mot åpenbar urett og [...] opprettholde borgerlig rettferd og fred».

Jeg har i annen sammenheng dokumentert at krigssituasjonen var godt innenfor prekenens horisont disse årene.⁴ Da legger jeg en vid forståelse til grunn, som at krigen enten er med som et dystert bakteppe, eller som en referanse for den aktuelle situasjonen. Det ytret seg i så fall gjerne i passive formuleringer eller refleksive uttrykk: Krigen «kom» til oss, «rammet» oss eller bare «skjedde», men uten at det aktive subjekt for disse hendelser trer tydelig fram. Dette gjaldt nok de fleste prester. NS-myndighetene var særlig på vakt mot det de forstod som politiske ytringer i prekenen, og lovte på sin side at kirken ikke ville lide overlast om den ikke overskred denne grensen.

Ved siden av en slik indirekte tale om krigen, finner vi også svært mange direkte referanser i forkynnelsen. Det er særlig etter embetsnedleggelsen at andre sider ved situasjonen, som Quislings forsøk på å etablere et nasjonalt program for å oppdra alle barn og unge i en nasjonalsosialistisk verdensanskuelse, får en mer uttalt plass i mange prekener.

Hvordan skal vi forstå krigen?

Men hvordan skal vi forstå krigen som fenomen? Den fører alltid mye ondt med seg, men betyr det at den alltid er av det onde?

Spørsmålet om hva krig dypest sett er, og hvordan teologi og kirke skal forholde seg til krigen som fenomen, har til alle tider utfordret den etiske refleksjonen innenfor en systematisk teologisk ramme. Og svarene spriker. Confessio Augustana (CA) art. 16 sier at det er lov for en kristen å føre rettferdig krig. Der slås det bare fast; saken drøftes ikke prinsipielt. Men hva er rettferdig krig? Er premisset «rettferdig» relativt eller absolutt å forstå?

Når jeg spør om forkynnelsen gav impulser til å tenke over disse spørsmålene, er det fordi tilhørerne i krigsårene selvsagt opplevde situasjonen som alt annet enn teoretisk: Norge var angrepet og okkupert, og landet hadde kapitulert uten å inngå noen fredsavtale. Hvorvidt landet fortsatt var i krig, evt. bare førte krigen videre utenfor landets grenser, er et spørsmål som har opptatt historikerne

³ Torleiv Austad, *Kirkens Grunn. Analyse av en bekjennelse fra okkupasjonstiden 1940-45*, Luther Forlag 1974, 187.

⁴ Egil Morland, «Henrik Aubert Seips forkynning og kyrkjekampen i Skien», i *Telemark historie* Nr. 36 – 2015, 102-115.

like til i dag. Én regjering satt i Oslo, en annen i London. Hvilken av dem var innsatt av Gud, med krav på lydighet?

Det sier seg selv at en behandling av spørsmålet i forkynnelsen måtte skje på en begrenset og realistisk måte. Rammen var en vanlig høymessepreken. Men også i et slikt konsept er det mulig for predikanten å berøre grunnleggende spørsmål, som: Er krig skyld eller skjebne? I det siste tilfellet kan den framstilles som et uunngåelig fenomen i syndefallets verden. 'Historien' blir i seg selv et subjekt, en slags metafysisk aktør, og menneskene har bare å finne (seg i) sin rolle på scenen. Et naturalistisk historiesyn kan framstille saken slik.

Men i motsatt fall, dersom prestene mente – som de fleste jo gjorde! – at noen var direkte skyld i krigens elendighet: Hvilke konsekvenser kunne dét få for forkynnelsen? Kirken var jo fra første krigsåret opptatt av forholdet mellom rett og makt. Hørte rettens tale mot makten hjemme i forkynnelsen? Hva er enkeltmenneskets og folkets ansvar i krig?

Svært mange i kirken hadde tilegnet seg en pasifistisk holdning i mellomkrigstiden. Var det nå tid til å bekrefte eller kritisere dette – i forkynnelsen? Prestene kunne for eksempel ha sagt at pasifismen er uttrykk for en idealistisk holdning som ikke lodder dypt nok i syndefallets realisme. Eller de kunne spørre: Hvor er Gud i dette scenariet? Vil han noe med krigen?⁵

I sin forkynnelse om *lidelsen* gikk for eksempel prost i Skien, Henrik Aubert Seip, dypt inn i slike problemstillinger.⁶ Spørsmålet er om det syn han hadde på fenomenet 'lidelse' har overføringsverdi: Kan vi overføre det han forkynte om sammenhengen mellom lidelse og synd også til *krigen* som fenomen, og anta at setningene er like meningsbærende og representative for Seips tenkning på dette området?

Tilsynelatende kan vi det, ut i fra det som Seip for eksempel sier om krigen i prekenen på takkegudstjenesten i juni 1945: «Gud vil ikke synden; synd er tvert imot alt det som er mot Guds vilje. Og krigen er synd, og den er frukt av synd til død.»

Før krigen klarte ikke Seip å innta en pasifistisk grunnholdning. Han begrunnet det i at en forsvarskrig kunne være rettferdig, og spurte om nasjonenes manglende inngripen da folkemordet på armenerne skjedde, var i «Kristi ånd».⁷

⁵ For en presentasjon av tre sentrale lutherske teologers forståelse av krigen som fenomen og de bakenforliggende teologiske, antropologiske og historiefilosofiske premisser de bygger på, se særlig kap. 2 i: Bakkevig, Trond, «Ordningsteologi og atomvåpen: En studie i Paul Althaus», Walter Künneths og Helmut Thielickes sosialetikk» (Oslo, 1983), 14–58.

⁶ Seip er den sentrale aktør i min undersøkelse. Så godt som alle hans prekener er tilgjengelige, noe som er helt unikt. Samtidig satt han som intellektuell publisist sentralt til i prosteembetet i Skien. Han var dessuten bror til universitetsrektor Didrik Arup Seip og stortingsrepresentant Hans Seip, og han var svært fortrolig med sin svoger, biskop Eivind Berggrav, som var den sentrale leder av kirkekampen i Norge.

⁷ Seip, «Krigens problem», Norsk Kirkeblad 1936, 178.

På denne tiden var det mange som arbeidet for pasifisme i presteskapet. Fra *Norske Presters Fredsforening* ble stiftet under Presteforeningens generalforsamling i 1915 til etableringen av *Norske presters pasifistlag* i 1938, skjedde det en dreining fra generelt arbeid for fredens sak, til direkte agitasjon for nedrustning, også nedlegging av forsvaret, og *for* pasifisme. På Generalforsamlingen i 1929 fikk resolusjoner for de to holdninger: Nedrustning, på den ene side, og opprettholdelse av forsvaret på den andre, faktisk nøyaktig likt stemmetall!⁸

Derfor kan de som under og etter krigen vil(le) kritisere politikerne for den militært sårbare situasjonen Norge var kommet i før krigen, ikke vise til at presteskapet var en pådriver for et forsvar som kunne fungere avskrekkende overfor en potensiell angriper, og slik være et reelt vern om nøytraliteten

«Vår» skyld – eller Tysklands?

Et par uker etter invasjonen formulerer Seip seg på en måte som viser hvordan han i omtalen av krigen prøver å holde en rekke forskjellige forhold – og forskjellige nivåer – sammen:

Kanskje har det som har hendt i disse dagene, åpnet manges øyne for den skyld de har pådradd seg ved sin synd. Ikke så at du og jeg, eller i det hele tatt vi nordmenn, har noen direkte og likefrem skyld i krigens gru. Det ville, så vidt jeg kan se det, ikke være sannferdig å si det [...] Men det sinnelag, den innstilling til livet, som har ført til krigen, den finner vi igjen hos oss selv ...⁹

Ikke «du og jeg, eller i det hele tatt vi nordmenn, har noen direkte og likefrem skyld ...». Men hvem har da skylden? Mot slutten av samme preken, svarer han: «Det er de onde makter i tilværelsen som er skyld i krigen. Men kanskje noen av oss alt har merket at G[ud] gjennom krigen vil oss noe.» Med disse setningene kan Seip ikke eksklusivt ha tenkt på Tyskland; bestemmelsen «i tilværelsen» gjør det lite sannsynlig. Han sier det samme, men med andre ord, tre år senere: «[N]år vi tenker oss om, når vi ser på tilværelsen med åpne øyne, ser vi da ikke at ondskapen har en veldig makt til alle tider?»¹⁰ Krigen får her en åndelig forklaring.

Vi kan ikke av dette slutte at predikanten ser på menneskene som viljeløse marionetter på historiens scene. Tvert imot: Seip blir aldri trøtt av å holde de kategoriske etiske krav fram for menigheten. Skylden ligger i hvert fallent menneske, fordi egenkjærligheten hele tiden hevder seg. Dersom den bekjempes effektivt, vil også fenomenet krig bli mindre aktuelt.

⁸ Amundsen, *Kollegialitet og interessekamp. Den norske kirkes presteforening 1900–2000*, 144 ff.

⁹ Preken på 5. s. e. påske 1940 (Matt 6, 5-13): *Således skal I be*. Jfr. Lignende formuleringer i kollektbønnen i takkegudstjenesten for freden i juni 1945.

¹⁰ Preken på palmesøndag 1943 (Joh 12, 20-33): *Nå skal denne verdens fyrste kastes ut*.

Men Seip omtaler likevel flere ganger krigen på en måte som enten forutsetter et passivt subjekt, eller han lar krigen selv bli dette subjekt: «[D]en siste forferdelige krig brøt inn over verden».¹¹ Han taler om «krigens ødeleggelse» (for øvrig et helt alminnelig, og ikke nødvendigvis betont, uttrykk), om «krigens uvær» og om at Norge «kom med i krigen». Men hvem «trakk» da vårt land ble «trukket» med inn i krigen?¹²

Innimellom skimter vi «historien» som aktør, og flere ganger regnes krigen sammen med naturkatastrofer: Når vi leser Jesu ord om at folk skal reise seg mot folk, og rike mot rike, og om at store naturkatastrofer skal gå over jorden, da er det umulig annet enn at våre tanker vender seg mot den tid vi selv gjennomlever.¹³

Seip vek ikke unna for å omtale krigen i forkynnelsen. Det trakk han meget effektivt inn i en preken i 1941: «Det er et av de sterkeste ord jeg kjenner, ordet om at den nærværende tids lidelser ikke er å akte mot den herlighet som skal åpenbares på oss [...] *For den nærværende lidelse er i sannhet å akte*» (min *uth.*). Men også dette brukte han som en anledning til å snakke om livets, ikke krigens, alvor, og om frelsens herlighet:

*Vi behøver ikke engang å tenke på den sum av blod og tårer, av ufattelige, utenkelige lidelser som følger i krigens fotspor, og som er slike at vi vegrer oss ved å tenke på dem ... (Men) vi må få vår del av dem, vi også. For vårt legeme skal inn i dødens strid.*¹⁴

Senere i krigsårene sier han i en preken: «... også om den tid vi lever i, passer det å si: «dagene er onde [...] nå er det onde tider». Vi gjør oss ikke skyldige i noen overdrivelse når vi sier det.»¹⁵

Men Seip kritiserer aldri Tyskland direkte i sine prekener. Han bekrefter derimot indirekte – ved sine mange allusjoner til «situasjonen i dag» – tilhørernes motvilje mot dem som har invadert Norge. Slik sett nærer han ikke opp under noen aggresjon. Når invasjonen, okkupasjonen og krigen omtales, griper han til passiv-former eller et utydelig «det»: Noe hender, 'det' kommer over oss, vi 'dras inn i'.

Dette stemmer for så vidt med Seips tenkning om på hvilken måte *kirken* kan tale konkret om det han i en artikkel før krigen kalte «de samfundstekniske spørsmål».¹⁶ I det prinsipielle spørsmålet om statens forpliktelse på retten, var saken avklart, jfr. *Kirkens Grunn*. Men en tilsvarende felles avklaring av krigen

¹¹ Preken på 7. s. e. tref. 1940 (Luk 14, 12-15): *Venter kjærligheten gjengjeld?*

¹² Preken på påskedag 1945 (Luk 24, 1-9): *Livsfornyelse eller evig liv?*

¹³ Preken på 2. s. i advent 1940 (Luk 21, 25-36): *Rett eder opp og løft eders hoder.*

¹⁴ Preken på 4. s. e. tref. 1941 (Rom 8, 18-23): *Skapningens sukk og Guds barns lengsel.*

¹⁵ Preken på 20. s. e. tref. 1944 (Ef 5, 15 ff): *Ikke som uvise, men vise.*

¹⁶ «Kirken i døgnets strid», i: *Norsk Kirkeblad* 25, nr.1 (1928), s. 6.

– ikke som fenomen, men som faktisk hendelse i Norge – hadde ikke skjedd. Man tok krigen for gitt, og viste til Haag-konvensjonens bestemmelser om hvilke regler som skulle gjelde under slike omstendigheter.

Tysk ordningsteologi – krigen i Guds plan

Til dette kan jeg føye et annet aspekt som ikke må undervurderes: Etter Seips syn gikk veiledningen til en rett holdning fra Guds ord til den *enkelte*. Kirken skulle ikke i detalj foreskrive hvordan denne holdningen kunne føres videre til en rett handling, og slett ikke på det politiske planet. I *dette* henseendet var trolig ikke bare Seip, men hele kirken, påvirket av tradisjonen fra tysk ordningsteologi.¹⁷

Prekenen Seip holder på den siste søndagen i kirkeåret i 1944 går trolig lengst – av alle hans prekener i krigsårene – i omtalen av nå-situasjonen og i å hjelpe menigheten til å applisere den dramatiske prekenteeksten (Matt 24) – men samtidig med en interessant tilføyelse:

Mange vil også synes at de kjenner vår egen tid igjen når Jesus taler om vanhelligelse av det hellige, og om falske Messiaser og falske profeter [...] Jeg tror ikke at det direkte og likefrem er om begivenhetene i Europa i det 20. århundre Jesus taler.¹⁸

Men så bekrefter han likevel den følelsen folk sitter med. For Jesu «ord passer på alle de tider da ødeleggelsens krefter rår grunnen i et land». Seip beskriver sin egen frykt for at den vesterlandske kultur kan gå under, og en gang *skal* det ta slutt. Verden skal gå under: «Det er om disse ting Jesus taler til oss i dag», sier han så direkte.

Seip taler flere ganger om at det ser ut som om «menneskeslektens historie» har artet seg slik at byggende perioder ender i hovmod. Som et Babels tårn ønsker menneskene å bygge sin egen lykke, før synden på nytt viser sin forferdelige makt, noe verdenskrigen er det beste og verste eksempel på. Det er slik krigen framstår og tolkes som (valgt) «skjebne». Her relaterer Seip selv den hybris som lå bak byggingen av Babels tårn til de som satte krigen i gang.

Seip har ikke et naturalistisk syn på krigen, altså at den med nødvendighet *måtte* komme. Han ser den heller ikke – slik noen lutherske dogmatikere har gjort – som en nødvendig ordnende faktor i verdenshistorien, og slett ikke som

¹⁷ «[F]ormidlingen fra kristen tro til konkret politisk handling skjer ved den enkelte kristne». Bakkevig, «Ordnungsteologi og atomvåpen: En studie i Paul Althaus', Walter Künneths og Helmut Thielickes sosialetikk», 171.

¹⁸ Preken på 25. s.e. tref. 1944, *Jesus Kristus – vår tilflukt i hårde tider*.

en før-syndefalls (!) realitet.¹⁹ Krigen er en konsekvens av syndefallet. I *dette* perspektivet er krigen menneskets onde *skjebne*. Derfor kan den bare overvinnes ved at menneskehjertene forandrer seg etter Kristi vilje. I sitt syn på krigen som skjebne, men ikke på dens prinsipielle uavvendelighet, er Seip mer på linje med Walter Kunneth: «Derfor er det utopisme og ubibelsk optimisme å tro at det er mulig å slippe unna den skjebne som krigen er».²⁰

Seip mener trolig at det bare er mulig å etablere et årsak-virkning forhold på et overordnet, prinsipielt plan. Egenkjærligheten fungerer som en antropologisk eller til og med ontologisk nøkkel (Kunneth bruker uttrykket «ontisk») som forklarer sluttresultatet: krigens elendighet.

Men krig som skjebne må ikke – i Seips forståelse – ha en passiviserende effekt, i den forstand at skjebnen løfter mennesket ut av kampsonen, og gjør det til en uforpliktet betrakter. Skjebneforståelsen fritar ikke mennesket fra å kjempe for fred, frihet og godhet. Derfor er krigen et tema for etikken – et *locus*. Men i forkynnelsen blir dette behandlet slik at det utfordrer enkeltindivider mer enn det sosiale fellesskapet. Spranget fra individual- til sosialetikk blir ikke tatt. Seip blir her som i andre lignende spørsmål stående i en prinsipiell sinnelagsetisk posisjon, og hans rettleiding blir derfor generell og lite konkret.

Krig og dødsstraff

Henrik Aubert Seip var blant dem som hevdet et strengt og rettferdig oppgjør med landssvikerne. Men han avviste bruk av dødsstraff. Straffen skal bidra til å forbedre og oppdra et menneske, men ved «dødsstraff blir enhver mulighet avskåret for at kjærlighetens mål kan nåes overfor det menneske som mister sitt liv». Han viser til at det ikke har vært eksekvert noen dødsdom i Norge på de siste sytti år. Selv om avsløringen av «redslene i fengsler og konsentrasjonsleire» har «overbudt alt det vi tenkte oss», er det ikke rett å straffe med døden.²¹

Seip vil ikke argumentere mer for holdningen sin til dødsstraffen. I stedet viser han til sannhetsvitner, blant annet til det som pastor (senere biskop) Dagfinn Hauge fortalte til en avis om noen dødsdømtes unge gutters siste timer, og det

¹⁹ Som Paul Althaus; med sitt historiesyn blir han nødt til å plassere «historiens konfliktlov» under Guds opprinnelige vilje, og altså ikke som noe som ligger *mellom* syndefall og forløsning. Bakkevig, «Ordningsteologi og atomvåpen: En studie i Paul Althaus', Walter Kunneths og Helmut Thielckes sosialetikk», 22.

²⁰ Ibid. s. 34.

²¹ Seip, Henrik, *Den kristnes kjærlighet til fiender*, Skien 1945.

vitnesbyrdet de bar fram: «Hils våre landsmenn, og si at de ikke må gå med hat- og hevntanker. Be dem bygge Norge i kjærlighet.»²²

Debatten om dødsstraffen var heftig i kirken og i samfunnet ellers etter krigen. Det var et hovedtema på presteforeningens generalforsamling i Trondheim i 1947. Etter et foredrag der professor Johs. Andenæs talte om «Individuelle og almene problemer under rettsoppjøret», ble det livlig debatt «om dødsstraffen, som prestene mannjevnt gikk imot».²³

Men det var unntak. Leiv Aalen hevdet i debatten at den lutherske kirke offisielt anerkjenner dødsstraff som døds måte (Confessio Augustana art. 16), og han kunne derfor ikke protestere mot den. Aalen la til at etter å ha hørt Quislings tale 9. april 1940, mente han at han også hadde fortjent en slik straff.

Men Seip går til motangrep. Spørsmålet var så viktig for ham at han den neste dagen, og utenom programmet, tok «Augustana med opp i generalforsamlingen, begjærte ordet og leste opp art. 16. Han fremholdt at dødsstraffen her ikke var prinsipielt behandlet.»²⁴

Det hadde Seip dekning for å si. I CA 16 inngår dødsstraffen i en opplisting av de ting kristne kan gjøre eller godta, ut fra gjeldende lover; spørsmålet behandles ikke prinsipielt. Dødsstraffen nevnes som en gitt og uomtvistet sak. Men dermed er det samtidig også tydelig at det ikke er noen polemikk mot dødsstraffen i denne paragrafen, som inngår i kirkens bekjennelse.

Seip var ikke alene i sin motstand mot bruk av dødsstraff i rettsoppjøret etter krigen, og fremst blant dem som kjempet for dette synet, var hans svoger Eivind Berggrav.²⁵ Men han gjorde det på en måte som skaffet ham uvenner på alle kanter, og som påførte ham nidordet «silkebispen» i Dagbladet.²⁶ Berggrav kompenserte på sett og vis sin avvisning av dødsstraffen med ellers å anbefale en så streng dom at dødsstraff ble et nødvendig virkemiddel.²⁷ Derfor kom

²² Noen av disse fortellingene finnes i følgende bøker: Hauge, Dagfinn, *Slik dør menn* (Oslo, Lutherstiftelsen, 1945), og i: *Pro patria: til minne om studenter som falt i kampen for Norges sak* (Oslo, Norges Kristelige Student- og Gymnasiastlag, 1945).

²³ Svendsen, *Den norske kirkes presteforening 1900-1950*, 76.

²⁴ Ibid.

²⁵ Det samme synet hadde redaktør Johs. Lavik i *Dagen*, som hevdet at bare den stat som prinsipielt godkjenner dødsstraffen, bør bruke den. Den norske loven om dødsstraff innebar «å handle mot sine prinsipper». Lavik, som også var jurist, karakteriserte denne loven som «en av de verste anstøtsstenene i landssvikoppjøret.» Lederartikkel 29. 1. 1948. Her sitert fra: Mosevoll, Audun og Tveiten, Asbjørn, *Redaktøren med gullpennen: Johannes Lavik: Tilbakeblikk på en profilert presseman* (Oslo, Lunde, 2012), 105 f.

²⁶ En mer utførlig framstilling av dette i: Heiene, *Eivind Berggrav. En biografi*, 379 ff. Inge Lønning hevder at den godviljen kirken hadde opparbeidet i folket under motstandskampen, langt på vei ble «rasert» som en følge av Berggravs holdning i rettsoppjøret: Montgomery, Ingun og Lundby, Knut, *Statskirke i etterkrigssamfunn: kirkehistoriske og sosiologiske synspunkter på Den norske kirke etter 1945* (Oslo, Universitetsforlaget, 1981), 49–59.

²⁷ «Nettopp ved å holde på et gjennomført strengt oppgjør for alle, muliggjør vi en rettsbevissthet som er sterk nok til ikke å behøve dødsstraffen.» Berggrav, *Folkedommen over N.S. Hva vil være rett av oss?* Oslo 1945, 38.

Berggrav også i motsetning til dem i kirken som prinsipielt forsvarte bruk av dødsstraff, men som for øvrig la an en mer forsonlig linje enn ham. Kritikerne (bl.a. Ole Hallesby, Tormod Vågen og H.E. Wisløff) tok senhøstes 1945 offentlig til orde for et mer forsonlig rettsoppgjør.²⁸

Det var virkelig et ambisiøst program å kombinere en slik praksis med et sinn som var «renset» for «hats og hevns tanker».²⁹

For kirken må det ha vært et tankekors at den siste som ble henrettet etter dødsdom i Norge etter rettsoppgjøret (28. aug. 1948), var statsråd i Kirke- og Undervisningsdepartementet, Ragnar Skancke. Det var etter de flestes mening en urimelig hard dom. Kanskje det også gjorde sitt til at det ble den siste.

Egil Morland, f. 1950. Cand.theol. og dr.philos. Førsteamanuensis ved NLA Høgskolen, Bergen. Morland var leder i Den norske kirkes presteforening 1992-1997.

²⁸ I praksis må Berggravs holdning langt på vei ha seiret. Norge, som på landjorden hadde sluppet lettere unna krigens følger enn de fleste europeiske land, hadde det mest omfattende rettsoppgjøret av alle. Ikke *i noe annet land* ble forholdsmessig flere dømt til fengselsstraffer enn her (633 for hver 100 000 innb.): Krogland, *Hitlers norske hjelpere*. Oslo, Historie & kultur, 18 ff og 407 ff.

²⁹ Frontene var harde. Martin Tranmæl engasjerte seg på lederplass i Arbeiderbladet mot det han mente var «en medlidenhetskampanje til fordel for nazistene». Jaklin, Asbjørn, *De dødsdømte* (Oslo, Gyldendal, 2012), 25.