

kyrkje

historie

bibel

skole

reformasjon

omsetjing

roman

reform

ungdomshus

språklov

sekularisering

metamorfose

Tru, språk, historie

Heidersskrift til Per Halse

Anders Aschim, Bente Afset,
Hallgeir Elstad og Birger Løvlie (Red.)

språklov

amerikansk

symbolunivers

moderne

forteljing

bedehus

vekking

kunnskapning

elev

nynorsk

populærkultur

film

engelsk

feminisme

Tru, språk, historie

Anders Aschim, Bente Afset, Hallgeir Elstad og
Birger Løvlie (red.)

Tru, språk, historie

HEIDERSSKRIFT TIL PER HALSE

ÇAPPELEN DAMM AKADEMISK

© 2022 Bente Afset, Anders Aschim, Torgeir Parr Dimmen, Atle Døssland, Hallgeir Elstad, Ottar Grepstad, Birger Løvlie, Ralph Meier, Marie Nedregotten Sørbø, Jan Inge Sørbø, Jan Ove Ulstein, Per Magne Aadnanes.

Dette verket omfattes av bestemmelsene i *Lov om opphavsretten til åndsverk m.v.* av 1961. Verket utgis Open Access under betingelsene i Creative Commons-lisensen CC BY-NC-ND 4.0. Denne lisensen lar andre kopiere, distribuere og spre verket i hvilket som helst medium eller format, under forutsetning av at det oppgis korrekt kreditering og lenke til lisens. Dette kan gjøres på enhver rimelig måte, men uten at det kan forstås slik at lisensgiver bifaller deg eller din bruk av verket. Materialet kan ikke benyttes til kommersielle formål. Dersom du remixer, bearbeider eller bygger på materialet, kan du ikke distribuere det endrede materialet.

Lisensvilkår: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.no>

Boka er utgitt med støtte fra Høgskulen i Volda, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo og Høgskolen i Innlandet. Denne boka er utgivelse nr. 45 i skriftserien *Religionsfag Profil*. Dette er en fagfelleverdert antologi med unntak av kapittel 1 og 12.

ISSN print: 1502-7929
ISSN online: 2703-8076
ISBN trykt bok: 978-82-02-76719-8
ISBN PDF: 978-82-02-73873-0
ISBN EPUB: 978-82-02-76745-7
ISBN HTML: 978-82-02-76746-4
ISBN XML: 978-82-02-76747-1

DOI: <https://doi.org/10.23865/noasp.165>

Omslagsdesign: Cappelen Damm AS
Cappelen Damm Akademisk/NOASP
noasp@cappelendamm.no

Innhold

Fredsæl forskar og fagfelle	7
<i>Anders Aschim, Bente Afset, Hallgeir Elstad og Birger Løvlie</i>	
Kapittel 1 Kristendommens metamorfoser. Eit essay om vilkåra for kristeleg livssynsforming gjennom tidene.....	11
<i>Per M. Aadnanes</i>	
Kapittel 2 Reformasjonen i norsk kyrkjehistorieskriving i første del av 1900-talet.....	51
<i>Hallgeir Elstad</i>	
Kapittel 3 Kva ville dei med Hannah More i Noreg? Evangelikale og profeministiske impulsar i litteraturen frå første halvdel av 1800-talet	77
<i>Marie Nedregotten Sørbø</i>	
Kapittel 4 Fra episkopal statskirke til synodal frikirke. Synodalforfatning i Den norske synoden i USA på 1800-tallet	95
<i>Ralph Meier</i>	
Kapittel 5 Bedehus og ungdomshus - motpolar i bygdesamfunnet.....	119
<i>Atle Døssland</i>	
Kapittel 6 I livsens lundar. Debutromanen til Matias Orheim	143
<i>Jan Inge Sørbø</i>	
Kapittel 7 Ordmusikken. Ivar Mortensson-Egnund som bibelomsetjar	157
<i>Anders Aschim</i>	
Kapittel 8 Biskop Per Juvkam og reformarbeidet i Den norske kirke	185
<i>Birger Løvlie</i>	
Kapittel 9 Populærkulturens upopulære språk.....	207
<i>Ottar Grepstad</i>	

Kapittel 10	Frå underordning til likestilling. Ei historie om korleis det teologiske symboluniverset endra seg i kvinnesynet på 70-talet	233
	<i>Jan Ove Ulstein</i>	
Kapittel 11	Ellens pinse. Bibelfortelling og kunnskaping	257
	<i>Bente Afset</i>	
Kapittel 12	Aksept og asymmetri. Status for folkemålet 160 år etter	279
	<i>Torgeir Parr Dimmen</i>	
	Forfattarpresentasjonar.....	297
	Tidligere utgivelser i <i>Religionsfag Profil</i>	299

Fredsæl forskar og fagfelle

Per Halse fylte 65 år 24. januar 2022. Med dette heidersskriftet vil vi helse ein god kollega og fagfelle i høve åremålsdagen.

Per Halse kom heim til Ørsta og tok til å undervise ved Høgskulen i Volda i 1991. Då hadde han vore mange år i Oslo for å fullføre presteutdanninga han satsa på. Deretter var han frå 1985 til 1991 kateket og prest i Nord-Hålogaland. I denne tida tok han tilleggsutdanning i både historie og pedagogikk.

Ved Høgskulen i Volda fekk han tidleg ord på seg for å vere ein dugande førelesar, og snart vart han òg forfattar. Den første læreboka kom i 1999, ei innføring i bibelkunnskap med tittelen *Gudsord og menneskeord*. Boka låg til grunn for at han same året vart førstelektor. Så skreiv han, saman med Hallgeir Elstad, *Illustrert norsk kristendomshistorie*, som kom ut på Fagbokforlaget i 2002, og snart hadde Per fått lyst til å skrive og forske meir. Han tok seg god tid, men i 2009 fullførte han eit omfattande forskingsarbeid om korleis nynorsk mål fann fotfeste i Den norske kyrkja. Det vart ei doktoravhandling som han forsvarte i disputas ved Universitetet i Oslo om hausten same året.

Etter det vart han administrator. I fire år, frå 2011 til 2015, var han rektor ved Høgskulen i Volda. Sidan har han hatt fleire viktige og tidkrevjande verv, både på høgskulen, i den lokale kyrkja og i tilknytning til Nynorsk kultursentrum. Det første han gjorde etter rektorperioden sin, var likevel å fullføre endå eit forskingsarbeid. Det vart til ein biografi om Peter Hognestad, han som skapte seg ein urikkande plass i norsk skule- og kyrkjesong som gjendiktar av «Fager kveldssol smiler», «Det hev ei rosa sprunge» og «Leid, milde ljøs». Ikkje alle kjenner han lenger, men

Per Halse gjorde eit sær s viktig arbeid for å få Hognestad fram frå skuggen av andre som vart lagt meir merke til i kampen for det nynorske målet. Halse har teikna eit truverdig bilete av Hognestad som ein stridsmann i kampen som førte til at vi fekk bibel og salmebok på nynorsk. Når den historia vert samtaletema, kan det vere andre namn vi kjem på før Hognestad. Men om lærarutdannaren, presten og biskopen Hognestad er gløymt av mange, har Per Halse gjort oss grundig merksam på mirakelet Hognestad stod for: Han fekk heile Noreg til å syngje nynorsk, med salmar som framleis vert sungne av dei aller fleste – og det ikkje berre i kyrkja.

Per Halse har dei siste åra gått inn i fleire leiaroppgåver ved høgskulen, sidan 2019 som prodekan for forskning ved Avdeling for humaniora og lærarutdanning. Innsatsen hans med å dokumentere historia til det nynorske bibelspråket resulterte i 2021 i boka om Fyrebilsbibelen. «*Den fyrste bibelen paa norsk*», som han gav ut saman med Anders Aschim i jubileumsåret for denne bibelutgåva. Året 2021 var produktivt. Saman med Hallgeir Elstad gav han òg ut ei ny lærebok på Det Norske Samlaget: *Norsk kristendomshistorie*.

Vi har kalla denne boka *Tru, språk, historie*. Både tittelen og innhaldet har nær tilknytning til Pers forskingsinteresser. I god historisk ånd har vi valt ein kronologisk framfor ein tematisk struktur, ordna etter emnet for dei ulike bidraga. To essay som dreg opp større historiske linjer, ramar inn ei rad detaljstudiar. I det første bidraget, «Kristendommens metamorfosar», rissar *Per Magne Aadnanes* opp korleis vilkåra for kristeleg livssynsforming har endra seg gjennom historia, i samspel med kulturelle og samfunnsmessige endringar. Til slutt i boka drøftar *Torgeir Parr Dimmen* korleis stillinga til nynorsk mål har utvikla seg gjennom tidene på ulike samfunnsområde.

Reformasjonen har vore eit sentralt tema i dei to historieboekene Per har gjeve ut. Medforfattar *Hallgeir Elstad* gjev her eit historiografisk bidrag, ein analyse av ulike syn på reformasjonen innan norsk akademisk kyrkjehistorieskriving i første del av 1900-talet.

Marie Nedregotten Sørbø undersøker resepsjonen av den engelske tidlege 1800-talsforfattaren Hannah More i Noreg. Avhengig av kva for sider ved det omfattande verket hennar ulike aktørar fokuserer på, vert ho dels

oppfatta som profoteminist, dels som forfattar av andaktslitteratur. *Ralph Meier* tek oss med til det norske Amerika midt på 1800-talet. Han viser korleis norsk-amerikansk kyrkjeliv stod overfor organisatoriske utfordringar når ein skulle etablere ei kyrkjeordning under heilt andre forhold enn den norske statskyrkja.

Så er vi på overgangen til 1900-talet. *Atle Døssland* kastar nytt lys over spenninga mellom frilynte og meir pietistisk orienterte miljø i vestnorske bygdesamfunn. Med utgangspunkt i lokalhistorisk materiale frå ulike stader får han fram nyansar i utviklinga over tid. Den same spenninga er sentral i romanane til Matias Orheim. *Jan Inge Sørbo* viser her fram ei interessant, men lite kjend side ved denne populære predikanten og songforfattaren. *Anders Aschim* dokumenterer og drøftar ein lite kjend del av verket til ein annan nynorskforfattar, det omfattande bibelomsetjingsarbeidet til Ivar Mortensson-Egnund.

I siste del av boka er vi inne i det som for jubilaranten (og forfattarane) er samtidshistorie. *Birger Løvlie* gjev ordet til ein viktig aktør i den kyrkjelege reformrørsla i siste halvdel av 1900-talet, biskop Per Juvkam. *Ottar Grepstad* nyttar ein mediehistorisk augneblink – den første filmen som vart teksta på nynorsk i norsk fjernsyn – som innfallspørt til det kompliserte forholdet mellom nynorsk språk og populærkulturen. *Jan Ove Ulstein* analyserer debattane på 1970-talet om kvinnelege prestar og underordningsteologi i kunnskapssosiologisk lys. Og *Bente Afset* viser i ein kasusstudie av eit intermedialt arbeid med bibeltekst i skolen at teikneserieforma kan gje rom for fleire dimensjonar av kreativitet og kunnskaping.

Bidragstytarane er kollegaer, samarbeidspartnarar og vener av Per Halse. Dei kjem frå ulike fagfelt: teologi, religionsdidaktikk, historie, idéhistorie, litteratur- og språkfag. Til saman fortel desse bidraga mykje om det vide kunnskaps- og interessefeltet til Per Halse.

Volda, Oslo, Hamar i mai 2022

Anders Aschim, Bente Afset, Hallgeir Elstad og Birger Løvlie

KAPITTEL 1

Kristendommens metamorfoser. Eit essay om vilkåra for kristeleg livssynsdanning gjennom tidene

Per M. Aadnanes

Professor emeritus, Institutt for religion og livssyn, Høgskulen i Volda

Abstract: This essay describes the changed conditions for the evolution of Christian beliefs and life view in the context of Western culture and society. An important premise for such description is the insight that reception of any religious or philosophical perspective on life will take place within the cultural preconditions that apply at any given time. This means that we must always expect a certain mutual diffusion and integration of notions, ideals and attitudes between a specific religious tradition and the wider cultural and societal context. This also applies to the role and destiny of Christianity in Western cultural development.

To give an overview of this, the concepts *Christianization/secularization* and *pre-modern/modern* are of central importance. The first pair of concepts sheds light on the historical processes that allow us to place a crucial shift between epochs around 1500 AD. Furthermore, the second pair of concepts characterize the two opposite worldviews competing over the conditions for forming Christian views and beliefs in the aftermath of this shift.

The main concern of the essay is the challenges the formation of a Christian view of life has been exposed to in modern times, where a tradition of premodern origin meets a cultural development characterized by modern life perspectives. This does not only concern a new worldview; it also concerns a new understanding of man and his place and role in the world. The fact that modernity in its late edition is somewhat ambiguous and struggling with inner paradoxes has led to more varied and pluralistic Christian views and beliefs today than in any previous era.

Keywords: Christianity, worldview, life view, christianization, secularization, modernity

Sitering: Aadnanes, P. M. (2022). Kristendommens metamorfoser. Eit essay om vilkåra for kristeleg livssynsdanning gjennom tidene. I A. Aschim, B. Afset, H. Elstad & B. Løvlie (Red.), *Tru, språk, historie. Heiderskrift til Per Halse* (Kap. 1, s. 11–50). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.165.ch1>

Lisens: CC BY-NC-ND 4.0

I år 1900 gav presten Thorvald Klaveness (1844–1915) ut preikesamlinga *Evangeliet forkynt for nutiden*. Utan omsyn til kor godt preikene hans treffe lesarane då, formulerte i alle høve boktittelen hans eit slags motto for heile det første hundreårets teologiske og kyrkjelege strev med å komma på talefot med samtidskulturen. Bakteppet for dette var opplevinga av dei fellesvestlege moderniserings- og sekulariseringstendensane som hadde meldt seg også her i landet mot slutten av 1800-talet. Klaveness vart såleis eit tidstypisk døme på ein teolog som frå eit konservativt ortodokst utgangspunkt hadde utvikla seg i liberal lei av å ta inn over seg utfordringane frå dette såkalla moderne gjennombrøtet.

Heilt sidan den engelske deismen på 1600-talet har likevel visse utgåver av protestantisk teologi arbeid meir eller mindre målretta med å tilpassa eit kristeleg livsperspektiv til ei moderne naturvitenskapelig inspirert verds- og røyndomsoppfatning. Særleg frå opplysningstida av prøvde ein også å ta inn over seg dei nye historiserande og relativiserande perspektiva som frå då av fekk prega både historiegransking og annan humanvitenskap. I det heile har dei omfattande moderniserings- og sekulariseringsprosessane som har forma både samfunn og kultur i nyare tid, utfordra den tradisjonelle kristeleg førestillingsverda, slik denne var utvikla innanfor eit førmoderne verdsbilete og livsperspektiv. Og det påførte naturleg nok også teologien eit behov for temmeleg gjennomgripande revisjonar.

Dette er likevel berre den eine sida av saka. For eigentleg har det heile tida også skjedd ei slags gjensidig tilpassing av eit mindre medvite og målretta slag. Då talar me om prosessar der element frå samtidskulturen har følgt med inn i den allmenne resepsjonen av den kristne tradisjonen, samstundes som denne kulturen på si side også har teke mot inntrykk frå dei aktuelle kyrkjelege utgåvene av kristendommen. Ein god del av denne gjensidige integrasjonen har såleis skjedd på mentalitetsnivået, og er altså av det slaget som går føre seg anten ein vil eller ikkje. – Eller som det litt ironisk heiter i dag: Kyrkja kjem som regel haltande etter samfunnsutviklinga.

Me må altså rekna med at det gjennom heile historia har gått føre seg ein slags diffusjon av førestillingar og oppfatningar, verdjar og haldningar, estetikk og uttrykksmåtar mellom både kyrkjelege og meir folkereligjose kristeleg tradisjonar på den eine sida, og den mangfaldige

allmennkulturelle konteksten på den andre, ein diffusjon som berre i liten monn har late seg kontrollera frå kyrkjeleg og teologisk side. Dei kyrkjeformidla kristne førestillingane, verdiane og haldningane har nemleg ikkje berre endra dei kulturelle omgjevnadene sine, men har også sjølv blitt påverka av desse gjennom historia. Poenget er altså at slike kulturelle integrasjonsprosessar arbeider så å seia på eiga hand med kyrkja sine kommunikasjonsutfordringar.

Med det har eg ikkje sagt at slik diffusjon og integrasjon alltid er uproblematisk teologisk sett. Derimot er det eit poeng at ein på kyrkjeleg og teologisk side kan komma til å slita alvorleg med både relevans og kommunikasjon i samtida si om ein ikkje er tilstrekkeleg medviten om dette. Det kan difor vera bryet verd å søkja ei betre forståing av denne sida av saka.

I dette essayet lèt eg altså teologien og dei kyrkjelege instansane sine forsøk på å utforma ei meir eller mindre konsistent lære til ei kvar tid, i det store og heile liggja. I staden festar eg blikket på den kulturelt integrerte kristendommen sin funksjon som rammeverk for folkeleg livs- og syns- og verdansdanning i Vesten, og prøver med det å leita opp nokre grove liner av historia om korleis dei kulturelle integrasjonsprosessane har endra dette rammeverket opp gjennom historia.

Ei idéhistorisk tilnærming til temaet

I europeisk idéhistorie har ein gjerne oppfatta denne integrasjonen mellom kristendommen og dei kulturelle omgjevnadene som anten *kristianisering* eller *sekularisering*, alt etter kva for hovudretning prosessane har teke. Ofte blir desse omgrepa også bruka som omfattande epokekarakteristikkar. Så lenge ein finn at påverknaden frå kristendommen dominerer og til dels formar kulturen, talar ein såleis om kristianisering, medan sekularisering har blitt namnet på den motsette prosessen der kristendommen etter kvart taper det kulturelle hegemoniet sitt, og må finna seg i eit sterkare trykk frå den moderne samfunns- og kulturutviklinga. Til vanleg reknar ein då mellomalderen som ein kristianiseringsepoke, medan sekulariseringa skyt fart litt etter litt frå renessansen av.

Eit anna omgrepsspar som også vil vera nyttig her, er *modernitet* og *førmodernitet*, gjerne i adjektivformene «moderne» og «førmoderne». I idéhistorisk samanheng kan desse bli nytta som overordna, presump- tivt «nøytrale», karakteristikkar av felleskulturelle førestillingsunivers, mentalitetar og livsperspektiv. Av og til blir dei også bruka om tidsepo- kar, og då med det same tidsskiljet som gjeld for overgangen mellom kris- tianisering og sekularisering.

Det er eigentleg førestillinga om modernitet som gjev dette omgreps- paret meining. Sett på spissen definerer moderniteten så å seia alt det som ikkje er moderne, som førmoderne. Reint stikkordmessig kan modernite- ten karakteriserast som typisk fornuftsbasert, vitskapeleg og dennesidig orientert. I tillegg følger det nokre særeigne fridoms- og frigjeringsideal med, som tankar om individuelt sjølvstende, likeverds- og likskapsidéar og demokratiske samfunnsideal. På dette grunnlaget har ein så utvikla livsperspektiv der både natur og samfunnsliv i prinsippet lét seg forstå, kontrollera og utvikla ved hjelp av vitskapeleg gransking og kunnskap, samstundes som ein meiner at dette vil gje mennesket høve til å kvitta seg med overtru og fordommar, og dermed til å utfalda seg fritt og ubunde og bli herre i si eiga verd. Det heile kunne då gjerne munna ut i ein reint sekulært grunna optimisme der mennesket gjennom støtt nye framsteg kan skapa seg eit betre tilvære.

I motsetnad til dette vil ein i førmoderne livsperspektiv oppleva til- været som underlagt og gjennomsyrt av krefter og makter av ikkje- fysisk, åndeleg eller guddommeleg slag. Mennesket vil då vera avhengig av og prisgjeve desse, og lyt innretta seg etter dei, til dømes i form av kultisk eller moralsk observans av meir eller mindre omfattande slag. Samstundes opplever ein tilværet gjerne som hierarkisk ordna på eit eller anna vis, noko som også kan speglast av i oppfatningar om ei slags natur- gjeven organisering av samfunnet. Og då kan både enkeltmenneske, grupper og ulike samfunnslag bli plasserte i eit hierarki, der plass, rolle og status også definerer den enkelte sin verdi.

Det viktige poenget her er at eit kvart førmoderne livsperspektiv også er grunnleggjande religiøst og med det meiningsgjevande og verdidefi- nerande. Moderniteten fremjar derimot i det store og heile eit sekulært, areligiøst og til sist eigentleg verdirelativiserande livsperspektiv.

No må det seiast at om ein skal kunna karakterisera hovudtendensar i den historiske utviklinga ved hjelp av slike skjematisk konstruksjonar, lyt dei tola kraftige nyanseringar straks ein vil studera tider og trendar i europeisk idéhistorie meir spesifikt og detaljert. For diffusjon og integrering har alltid gått føre seg begge vegar. Sjølv om ein med omgrepa 'kristianisering' og 'sekularisering' les påverknaden i anten den eine eller andre retninga, er det altså ikkje tale om rettlinja prosessar. I staden finn ein at det til dømes kan gå føre seg effektive kristianiseringsprosessar sjølv i tider der hovudtendensen elles er sekularisering. Noko tilsvarende gjeld i endå høgare monn omgrepsparet førmodernitet/modernitet, der moderniteten som periode heile tida også har måtta gje rom for ein omfattande og seigliva arv av førmoderne førestillingar, mentalitetar og perspektiv, kort sagt for religiøse oppfatningar.

Omgrepspara kristianisering/sekularisering og førmoderne/moderne ber altså i seg ei ganske hardhendt perspektivering av historia. Men så lenge ein har tilstrekkeleg blick for den støtt pågåande gjensidige integrasjonen mellom kristendommen og dei kulturelle omgjevnadene, kan dei likevel fungera som brukbare reiskapar når ein vil rissa opp nokre lange utviklingsliner, ja, i det heile for å kunna forstå og erkjenne kvar historia har ført oss til sist.

Når eg nyttar desse omgrepa her, er søkjelyset først og fremst retta mot kristendommens lagnad i den vestlege kulturutviklinga, og mindre mot dei allmennkulturelle følgjene i og for seg. Meininga med dette essayet er altså å gje nokre synspunkt på kva dei gjensidige integrasjonsprosessane har gjort med kristendommen som rammeverk for livssynsforming.

I det følgjande skal eg først ta fram nokre døme på korleis den i hovudsak kristianiserande integreringa med førmoderne samtidskulturar også kunne medføra vesentlege endringar i kristendommens livsperspektiv. Dinest skal eg i to omgangar peika ut nokre sentrale moment i dei langt meir krevjande utfordringane som modernisering og sekularisering har stilt den kristne tradisjonen overfor. Til slutt skal eg kasta eit raskt blick på integrasjonsutfordringane i den seinmoderne samtida vår, før eg rundar av med ein kort merknad om teologien si oppgåve i denne situasjonen.

Kristianisering med variasjonar

Kristianiseringa av vestleg kultur reknar ein til vanleg gjekk føre seg i tidsrommet mellom Konstantin den store sitt keisardømme først på 300-talet og fram mot renessanse og reformasjon på 14- og 1500-talet. Ein slik epokekarakteristikk er som sagt høgst omtrentleg og må oppfattast som ei overskrift over eit tema med variasjonar. Og det slaget variasjonar det skal fokuserast på her, er altså slike som den gjensidige diffusjonen og integrasjonen har resultert i for kristendommen sitt vedkommande. I det følgjande skal eg difor ta fram nokre døme på korleis resepsjonen av kristendommen drog med seg element frå dei opphavelege greske, romerske og germanske, kort sagt frå dei pagane kulturelle omgjevningane, også i ein epoke der det elles heiter at kristendommen etter kvart fekk dominera kulturutviklinga og dermed heile rammeverket for livsoppleving og livstolking for folk.

No møtte den første kristne forkynninga sjølvsagt eit sterkt påverknads-trykk frå det kulturelle omlandet sitt også heile tida før Konstantin. Me greier såleis aldri å definera nokon «rein» kristendom, upåverka av andre tradisjonar. For heller ikkje jødedommen på Jesu tid var «rein» i tydinga upåverka av den gresk-hellenistiske omverda. Eit visst synkretistisk trykk frå ei meir eller mindre mangfaldsprega samtid har nemleg alltid vore ei viktig side av dei historiske villkåra ein kvar religion møter over tid.

Alt dei nytestamentlege skriftene, som alle er skrivne på gresk, har tydelege spor etter denne integreringa av drag frå den omliggjande gresk-hellenistiske kulturen inn i urkristendommen. Brevlitteraturen etter heidningapostelen Paulus gjev mange indikasjonar på dette.

Til dømes sleit apostelen openbert med å finna ein balanse mellom dei jødekristne sin sterke jødiske identitet, og det slaget oppfatningar og levevis dei heidningkristne hadde med seg frå sin eigen gresk-romerske bakgrunn. Hos han resulterte dette i ein polemikk mot både sider. Han vende seg kraftig mot dei jødekristne sitt forsøk på å ta vare på den jødiske identiteten knytt til omsjeringa, moselova og avskyen for alt som hadde med heidensk gudsdyrking å gjera. Men han kritiserte like skarpt visse sider av det livet folk levde i den greske omverda, og streva openbert med å finna ei samlande forståing av kva «kristen fridom» innebar i dette kulturmøtet.

Det er likevel eit poeng at sjølv om den jødiske – og kristne – monoteismen skilde seg skarpt frå den polyteistiske folkereligiositeten i omverda, hindra det korkje jødar eller kristne i å ha nokre grunnleggjande drag av både verdsoppfatning og livsperspektiv felles med denne, nemleg av det slaget eg her har kalla førmoderne.

At det fanst realitetar av ikkje-fysisk, åndeleg slag, var ei gjennomgåande overtyding mellom folk flest i den tidlege oldkyrkja sitt kulturelle omland. Rett nok kunne samtida by på eit stort mangfald av religiøse og filosofiske rørsler og retningar, der enkelte, til dømes den stoiske livsfilosofien, også kvilte på ei slags materialistisk og panteistisk verdsoppfatning. Heller ikkje i den allmenne folkereligiositeten trong det til vanleg vera så skarpe skilje mellom det fysiske sansbare og det åndelege, sidan vesen av åndelege slag, anten det no var gudar, englar, demonar eller andre slags ikkje-fysiske eksistensar, også kunne dra i trådane i den fysiske verda. I mange miljø hadde dessutan platonismen etterlate seg ei oppfatning av at den åndelege eksistensforma var av ein høgare kvalitet enn den fysiske og lekamlege. Dette vart ofte også radikalisert slik at ein såg på det fysiske som berre ei ytre flyktig overflate som den eigentlege og varige åndelege røyndommen løynde seg bak.

Slike fellesdrag i livsperspektivet prega også oppfatninga av mennesket og den plassen og rolla det hadde i verda. At mennesket var eit slags dobbeltvesen med både ei åndeleg og ei lekamleg side, var såleis ei langt på veg allmenngyldig sanning. Og i samsvar med ei utbreidd (mellom-)platonsk prega verdsoppfatning var det også ein tendens til å sjå den åndelege sida av mennesket som den eigentlege og viktigaste.

Trass i dette oppfatta ein til vanleg likevel ikkje mennesket som herre over eigen lagnad. I staden var det innordna i ein større kosmisk samanheng, anten forstått på deterministisk vis eller som ein arena for guddommelege makter sitt spel. Og når livsperspektivet kvilte på slike føresetnader, måtte det naturleg nok også skapa eit sterkt behov for frelse og utfriing. Ofte vart denne frelsa oppfatta som eit åndeleg tilvære etter døden, slik ein finn døme på i fleire av dei religiøse rørslene i seinantikken.

Dette slaget rangering av det åndelege over det fysiske, der det lekamlege og jordiske livet også kunne bli oppfatta som eit slags fengsel sjela måtte halda ut, syntest å finna ein viss gjenklang i den tidlege kristendommen.

Striden om den kristeleg påverka gnostisismen gjev eit tydeleg vitnemål om det. Ei viktig følgje av denne dualismen var den utbreiinga som asketiske livsideal hadde fått i samtida. Det er såleis vanskeleg å forklara korleis det asketiske livet einebuarar og klosterfelleskap praktiserte, kunne oppnå slik prestisje i oldkyrkja, utan å visa til denne allmenne rangeringa av det åndelege over det fysiske. Frå midt på 200-talet kunne denne livsforma også henta støtte frå nylatonismen, noko særleg kyrkjefaderen Augustin (354–430) sidan skulle medverka til.

Endå om den jødiske og kristne monoteismen, skapartrua og trua på ei lekamleg oppstode frå dei døde kunne skurra kraftig mot mangt både i gresk-hellenistisk folkereligiositet og dei meir filosofisk prega religiøse retningane i samtida, var likevel den kristne bodskapen om frelse så pass på bølglengd med dei felleskulturelle oppfatningane om verda og menneskelivet, at han kunne ta farge av desse og såleis også bli forståeleg for samtida.

No kunne oldkyrkja heilt fram til forfølgingane tok slutt, likevel halda ein viss kontroll med livssynspåverknaden frå omverda. Det skjedde gjennom ei hierarkisk organisering, eit katekumenat for nyomvende og ein ganske streng bots- og kyrkjetuktspraksis. Dette systemet mista likevel effekt og endra seg etter Konstantin den store. Og med den aukande tilstrøyminga til kyrkja frå då av, tiltok også integrasjonspresset frå omverda kraftig.

Sidan vaksendåp hadde vore det vanlege så lenge kyrkja i prinsippet var misjonerande, hadde ei innføring i den kristne trua vore ein sjølv-sagt føresetnad for å bli døypt. Det var først etter Konstantin, og særleg etter at kristendommen vart den einaste lovlege religionen i riket under Theodosius den store på slutten av 300-talet, at ein for alvor kan tala om ei kristianisering av store delar av folkesetnaden. Men det måtte også bli ei kristianisering prega av synkretisme. Masseovergangen til kristendommen medførte nemleg at folk tok element av både sed, skikk og religiøse førestillingar frå den pagane bakgrunnen sin med seg inn i kyrkja. Dette galdt ikkje minst i rurale strøk, der ein hadde lite kjennskap til kristendommen frå før. Og sidan barnedåp då vart vanleg, for ikkje å seia det normale, fall også katekumenatet bort. Den gamle botsdisiplinen, som i tillegg til katekumenatet hadde vore det viktigaste remediet kyrkja hadde

for å sikra kontroll med både livsførsel og livssyn hos folk, vart også avvikla etter kvart, og enda opp som «den siste olje», eit slags botssakrament for døyande.

Eit illustrerande døme på korleis kyrkja etter Konstantin og innover i mellomalderen godtok og til og med nytta seg av denne diffusjonen mellom lokal pagan folkereligiøsitet og ei kristeleg førestillingsverd og livstolking, er framveksten av helgen- og relikviekulten. I romersk folkereligiøsitet hadde den såkalla herokulten tradisjonelt spela ei viktig rolle, knytt til gravminna etter «store menn» i fortida. Kyrkja oppnådde i mange tilfelle å byta ut desse med sine eigne «heroar», nemleg martyrane, som då fekk status og roller som helgenar folk kunne venda seg til for hjelp i sjukdom og andre livsproblem. Ein liknande overgang mellom eldre religiøs kultus og førestillingsverd til den kristelege helgenkulten, skjedde også etter kvart som kyrkja nådde dei germanske folka. I kjølvatnet av helgenkulten oppstod så den omfattande relikviedyrkinga som skulle prega katolsk folkereligiøsitet gjennom heile mellomalderen og langt inn i nyare tid.

At kristianiseringsprosessane i etterkonstantinsk tid også kunne medføra endringar av sentrale kristelege moralske ideal, gjev kyrkja sine nye haldningar til krig og krigsteneste eit illustrerande døme på. Den førkonstantinske kyrkja hadde i det store og heile avvist krigsteneste, ja, teneste i offentleg administrasjon i det heile. Den periodevis forfølgde kyrkja hadde då også gode grunnar for å oppfatta den verdslege statsmakta som gudfiendtleg. Men med Konstantin snudde dette heilt. Frå då av vart det viktig å spela på lag med den kristelege keisarmakta, etter kvart også i yrke der utøving av vald på vegne av keisaren var naudsynt. Når krig måtte til for å forsvara og fremja det kristianiserte keisarrikets interesser, vart soldatteneste difor også i samsvar med Guds vilje.

Kristianiseringa av samfunn og kultur under det kristne keisardømmet skapte altså ein kristeleg folkereligiøsitet prega av ein viss diffusjon og integrering av både tradisjonelle religiøse førestillingar og allmenn sed og skikk inn i kristendommens livsperspektiv. Det er likevel knapt treffande å oppfatta dette slaget integrering som ei kristianisering berre på overflata, der tru, førestillingar og praksisar heldt fram heilt som før, berre under eit nytt namn. På nokre område var det trass alt tale om

eit skifte i både seder og livsperspektiv. Når til dømes martyrane vart kultobjekt, representerte dei nemleg også heilt andre livsideal enn dei heidenske heroane og gudane, og dette skulle med tida også påverka dei tradisjonelle haldningane og få følgjer for både samfunns- og folkeliv.

Derimot kan det nok vera litt vanskelegare å oppfatta det slaget krigarmentalitet me finn i den såkalla sverdmisjonen i germansk mellomalder, som spesielt kristeleg. Endå om denne kan ha vore kristeleg motivert på eit vis, slik både frankarkongen Karl den store og vår norske Heilag-Olav sine krigerske kristning- og erobringssjokk etter alt å dømma var, var likevel framferda deira aller mest i tråd med gamle romerske og germaniske krigarideal. Sidan skulle også riddarvesenet og korstogsrørsla i høg-mellomalderen reindyrka ei liknande kristeleg grunngeven erobrar- og krigarrolle ytterlegare.

Når ein i nordeuropeisk og norsk mellomalderhistorie diskuterer spørsmål omkring det sedskiftet som kristninga resulterte i, er det såleis gode grunnar for å stilla spørsmålet den andre vegen, nemleg om ikkje kristendommen samstundes vart germanisert. Ein treng ikkje gå lenger enn til Kristus-framstillingane i krusifiksa på den tida for å finna talande indisium på det. Desse krusifiksa kunne som kjent vera utprega majestetiske, der den korsfesta gjerne bar ei kongekrone i staden for tornekrona, nærmast ståande på korset, stolt, sterk og sigerrik og ikkje hengjande, torturert og lidande. For dei døypte vikingkongane var slike «triumfkrusifiks» i alle høve klårt foreinlege med deira eiga oppleving av Kvitekrist som ein krigargud som hadde sigra over dei gamle norrøne gudane.

Også klostera si rolle i desse integrasjonsprosessane i tidleg mellomalder fortener å nemnast. I utgangspunktet skulle ein kanskje tru at klosterlivet, åtskilt frå verda utanfor og under ein streng, asketisk disiplin, ikkje ville kunna ha nokon særleg kristianiserande effekt på samfunnet omkring. Det motsette vart likevel resultatet. I kraft av å fungera som bruhovud for misjon og som hospital, presteskular og lærdomssenter i lokalsamfunnet, kom klostera paradoksalt nok å spela ei hovudrolle som kristianiseringsagentar både på kontinentet, dei britiske øyane og i Skandinavia.

Det meir «kvalifiserte» kristenlivet klostera stod for, gjorde kyrkja også i stand til å møte integrasjonsutfordringane på meir fleksibel vis.

I motsetnad til det livet meinige kristne levde ute i samfunnet, der mentalitetar og tradisjonar av pagant opphav framleis gjorde seg gjeldande, kunne kyrkja gjennom klosterrørsla ta vare på mykje av sin eigen tradisjon attende til oldkyrkja. Prisen for dette var likevel at kyrkja då heldt seg med to ganske uforeinlege kultursyntesar. Medan kyrkja sine kjerne-troppar av munkar og geistlege i nokon monn kunne makta å vidareføra mange av dei impulsane kyrkja hadde tileigna seg frå gresk-hellenistisk og romersk kultur, fekk folk flest, inkludert adel og overklasse, derimot leva med meir eller mindre kristeleg modifiserte utgåver av sine opphavslege heidenske førestillingar, tradisjonar og haldningar.

Dei døma eg har nemnt så langt, illustrerer korleis det kristne livsperspektivet har late seg supplera og revidera også i den perioden då denne religionen tileigna seg ein klår dominans i samfunn og kultur. Poenget vårt er altså at den kristendommen som folk tileigna seg til ei kvar tid utover i mellomalderen, ikkje lét seg definera som nokon eintydig og rimeleg homogen storleik, korkje i form av tradisjonar, haldningar, førestillingar eller livsperspektiv i det heile. Kristianiseringa av Vest- og Nord-Europa er såleis like mykje ei historie om kristendommens metamorfosar som om kristninga av samfunn og kultur.

Likevel, endå om konkrete synsmåtar og haldningar knytte til kristen-trua kan ha variert ein god del gjennom både oldtid og mellomalder, har nær sagt alt som kan kallast kristendom heilt fram til inn i nyare tid kvilt på visse nokså allmenne førmoderne føresetnader. Og endå viktigare: Gjennom denne langvarige kristianiseringa av samfunn og kultur fekk kyrkja og den teologien ho forvalta, til og med rolla som den ideologiske garantisten for sentrale sider av ei felleskulturell førmoderne verds- og livsoppleving.

No er det er nett dette førmoderne rammeverket av verdsoppfatning og livsperspektiv som slår alvorlege sprekkar innover i nyare tid. Med dei nye vilkåra for livsoppleving og livssynsdanning som har komme i kjølvatnet av renessanse, reformasjon og opplysningstid, kort sagt med utviklinga mot modernitet, har kristendommen møtt heilt andre og langt meir krevjande utfordringar enn det «normale» kulturelle integrasjons-trykket kristianiseringa gav rom for. Difor har dette også utfordra til langt meir radikale revisjonar av dei kristeleg grunnoppfatningane og

livsperspektiva enn nokon gong tidlegare. Det er såleis først i nyare tid at kristendommen, både som kyrkjeleg teologi og som individuell livssynsfamling, har opplevd sine mest gjennomgripande metamorfosar.

Kristendommens indre modernisering: Individets sjølvstende i verda og andsynes Gud

Overgangen frå mellomalder til nyare tid i europeisk historie blir tidfesta til hundreåra kring 1500, med renessansen i Italia og sidan i Nord-Europa, der også reformasjonen fann stad, som dei avgjerande rørslene og hendingane. Me ser då starten på ei utvikling særleg innan vitenskap, filosofi og teologi, men også i samfunnsliv og felleskultur etter kvart, som legg nye sekulariserande grunnvilkår for både verdsoppfatning og livsperspektiv. Desse blir litt etter litt meir dominerande, endå om dei aldri når å bli einerådande som grunnlag for tru og livssyn. Sekulariseringa makta eigentleg aldri å leggja eit like effektivt og «vellykka» felles rammeverk for livssynsdanning som det kristianiseringa rakk å gjera. For å illustrera korleis ulike moderne og førmoderne moment kjempar om den kristelege livssynsdanninga dei følgjande hundreåra, skal eg kommentera nokre sentrale utviklingsdrag fram mot vår tid.

I idéhistorisk samanheng har det vore vanleg å peika på den avgjerande rolla dei såkalla renessanserørslene har hatt når det galdt å introdusera moderne haldningar og oppfatningar både om verda og mennesket. Samstundes er knapt nokon epokekarakteristikk meir omdiskutert enn nett «renessansen». Den gamle læreboksanninga var at dei kunstnarane, forfattarane og lærde som meinte dei hadde revitalisert, «gjenfødd», den kulturelle bløminga i den førkristne oldtida, i staden eigentleg utvikla noko heilt nytt. Då var poenget at den fornya interessa for den greske og romerske antikken i den nye historiske samanhengen også inspirerte til ei etterlengta frigjering frå dei sterkt avgrensande teologiske, moralske og estetiske idéane og ideala som romarkyrkja hadde greidd å prega mellomalderkulturen med (Lund, Pihl & Sløk, 1962).

Nyare gransking av denne perioden har likevel nyansert dette, idet ein har lagt meir vekt på dei førmoderne haldningane mange av dei banebrytande vitenskapionerane trass alt gjekk med framleis, til dømes visse

klårt magiske førestillingar (Yates, 1972). Likevel kan ikkje den gamle litt einseitig «positive» oppfatninga kasserast heilt. Det lèt seg nemleg ikkje nekta at både renessansen og reformasjonen inneheldt moment som skulle bana veg for den sekulariseringa og moderniseringa som skaut fart i hundreåra etter. Eit av dei viktigaste bidraga til dette var den ansatsen desse rørslene gav til heilt nye oppfatningar om mennesket og den rolla det kunne ta i verda, og dermed også til visse grunnleggjande endringar i dei felleskulturelle vilkåra for kristeleg livssynsdanning i nyare tid.

I motsetnad til det gjennomført religiøse perspektivet på tilværet som romarkyrkja stod for, der ein til vanleg tenkte at heile skaparverket, inkludert mennesket, eigentleg var underlagt Guds vilje, plan og formål, utvikla ein frå renessansen av litt etter litt haldningar som munna ut i den moderne idéen om det frie og sjølvstendige mennesket. På litt lengre sikt la dette også grunnlaget for ei ny sekulær livsoppleving, der verda til sist ikkje hadde anna meining enn å vera ein arena for menneskeleg livsutfalding.

Ettertida har utnemnt den italienske renessanseplatonikaren Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) til ein tidleg og sentral talsmann for dette menneskesynet. I ein ganske kort tekst, *De hominis dignitate* (Om menneskets verdighet), omtalar han nemleg mennesket som eit vesen ulikt alle andre skapningar, med full råderett over seg sjølv og fridom til å kunna definera si eiga rolle i verda. Rett nok har ein sidan diskutert om talen eigentleg kan oppfatast så radikalt, ikkje minst i lys av andre tekstar av Pico. Likevel har talen blitt ståande som eit komprimert uttrykk for renessansen sin nye *antroposentriske* mentalitet, til skilnad frå kyrkja sitt *teosentriske* perspektiv. I motsetnad til både kristendommen og den greske filosofien, som hadde oppfatta mennesket som innordna i ein større heilskap, vart mennesket no erklært fritt til sjølv å skapa både mål og meining med livet sitt. Fridom og autonomi var rett og slett eit særlege menneskeleg potensial og eit ideal ein skulle søkja å realisera.

Êi side av denne plasseringa av mennesket i sentrum for tilværet var ein ny konsentrasjon om det eigne individuelle sjølvet. Eit slikt fokus på eigen individualitet, for ikkje å seia identitet, finn ein gode vitnemål om i både italiensk og fransk renessanselitteratur, kanskje mest utprega hos franskmannen Michel de Montaigne (1533–1592) i verket *Les Essais*. Som

eg skal visa i det følgjande, låg det spirer til ei tilsvarende form for subjektivisme også i dei reformatoriske kristendomsutgåvene.

Ei anna side ved det antroposentriske grunnperspektivet var den gjennomført *dennesidige* orienteringa det førde med seg. Det var nemleg først og fremst her i denne verda mennesket høyrde heime. Livet her og no var såleis ikkje lenger berre ei strevsam førebuing for det neste, men fekk ein ny eigenverdi. Om noka renessansehaldning kan kallast typisk moderne, så var det denne nyfikne interessa for det dennesidige, for med den kom også ein ny livsappetitt, ein trong til å oppleva og granska alt det livet her i verda kunne by på. Det medførte mellom anna eit nytt og granskande blick både på menneskekroppen, den geografiske omverda og heile det fysiske universet. Frå ca. 1500 av resulterte dette i epokegjerrande nyvinningar innanfor felt som anatomi, geografi, astronomi og fysikk. Dei lærde sine parafrasar over det dei antikke autoritetane hadde tenkt om verda, heldt såleis ikkje lenger som påliteleg kunnskap, men måtte i stor monn forkastast i møte med dei observasjonane og erfaringane menn som anatomen Andreas Vesalius (1514–1564), oppdagaren Kristoffer Columbus (1451–1506) og astronomane Nicolaus Copernicus (1473–1543) og Galileo Galilei (1564–1642) kunne visa til. Samstundes skulle oppdaginga av nye kontinent og sivilisasjonar føra til ein sterk auke i handel og dermed til framveksten av eit etter kvart rikt og mektig byborgarskap. Såleis lyt også den moderne kapitalistiske økonomien forståast i lys av det nye synet på mennesket sin plass og rolle i verda.

Dei mentalitetsendringane me oppfattar som etterverknader av renessansekulturen, kom såleis til å løysa ut enorme samfunns- og kulturformande krefter i Europa. Samstundes vart dei ei krevjande og langvarig utfordring til det rådande kristianiserte førmoderne livsperspektivet, slik dette også var knytt til det verdsbiletet ein i stor monn hadde med seg frå den antikke vitskapen. I dag kan det faktisk vera vanskeleg å forstå korleis det måtte kjennast å gje avkall på det tradisjonelle verdsbiletet der jorda var sentrum og planetane markerte himmelske sfærar som sirkulerte rundt dette sentrumet. For i det «gamle» universet kunne ein rekna med eit slags oppe og nede, der både Gud og djevel, himmel og helvete lét seg passera slik Dante (1265–1321) hadde gjort det i *Divina Commedia*. Det nye verdsbiletet med sine naturlovstyrte planetbanar truga derimot

med å gjera desse religiøse storleikane både diffuse og heimlause, ja, til sist nærpå unaudsynlege. Medan det gamle hierarkisk ordna universet kunne gjennomsyra av ei målretta gudgjeven meining, kunne det nye nemleg ta seg ut som eit formålslaust mekanisk urverk, som det til slutt måtte bli mennesket sitt eige ansvar å skapa seg eit meningsfullt liv i.

Samstundes som dei nye vitskapelege innsiktene tok jorda ut av den gamle rolla som eit meningsberande sentrum i universet, plasserte dei mennesket sjølv endå meir i sentrum av tilværet, både som erkjennande og meningsskapande subjekt. På dette viset kom også den nye astronomen og fysikken til å fremja det antroposentriske perspektivet.

Eit viktig poeng i denne samanhengen er no at nett då dei nye oppfatningane om mennesket og verda var i ferd med å slå sprekker i det rådande førmoderne kristelege livsperspektivet, fekk denne religionen også sine eigne interne ansatsar til modernisering å slita med, nemleg dei som går under namnet *reformasjonen*. Det har då heller ikkje vore heilt uvanleg å oppfatta enkelte sider av protestantisk kristendom som moderniserande, ja, til og med sekulariserande. Ikkje minst blir Martin Luther (1483–1546) si teologiske nyorientering framheva som eit viktig bidrag til dei historiske prosessane som etter kvart løyste opp mellomalderkulturen og skapte det moderne og til sist sekulariserte Europa. Likevel løyner ei slik forståing også store paradoks. For når det gjeld rammevilkåra for kristeleg livssynsbygging, må det seiast at etterverknadene av reformasjonen kom til å bli fulle av motsetnader.

Luther sjølv sat slett ikkje med haldningar me i dag ville kunna kalla moderne på noko vis. I staden var han grundig førmoderne og rotfesta i mellomalderens kristelege idéverd og mentalitetar. Samstundes gjorde forhold i både kyrkje og samfunn sitt til at ein del av verknadshistoria hans lenge var alt anna enn moderniserande. Likevel låg det altså viktige impulsar i retning av moderne haldningar i den teologien Luther utvikla.

Det avgjerande var at han kopla kristentrua direkte til Bibelen, oppfatta som den einaste autoritative kjelda til evangeliet om Guds nåde gjennom Kristus. Konsekvensen av dette «skrifta åleine»-prinsippet var nemleg at han måtte avvise pavekyrkja sin autoritet og legitimitet som frelseformidlande instans. Med det revolusjonerte han òg oppfatninga av

menneskets gudsforhold, som i prinsippet då vart ei personleg og ikkje ei institusjonell sak.

I dette finn me også kimen til den radikale religiøse og livssynsmessige individualismen som sidan skulle utfalda seg på protestantisk mark. For endå om Luther sjølv ikkje gjorde seg til talsmann for nokon tydeleg individualisme i moderne meining, er det lett å sjå at det moderne fokuset på den enkelte si erfaring, oppleving og erkjenning ligg i forlenginga av den personale forståinga av gudsforholdet han utvikla.

Det er òg verd å nemna den moderniserande impulsen som låg i Luther si nye forståing av det kristne livet. Han avviste nemleg den oppfatninga at det var først som munk eller nonne ein kunne realisera det ideelle kristeleg livet. I staden hevda han at det var berre i det ordinære, kvardagslege livet her i denne verda ein kunne utfalda eit ekte kristeleg liv, nemleg ved å tena nesten sin. Og nestekjærleik i praksis bestod først og fremst i å skjøtta det ansvaret og dei oppgåvene som låg for handa «i kall og stand».

Det låg ei massiv oppvurdering av livet i denne verda i dette, ikkje minst sett i forhold til klosterørsla sine asketiske og til dels verdsfornektande ideal, der ein så langt det var mogleg skulle ta farvel med det ordinære livet. Erttertida har då også oppfatta denne verdsbekreftande haldninga hos Luther som ein tydeleg sekulariserande impuls.

Ein tredje moderniserande påverknad frå reformasjonen var den vekta Luther la på opplæring. For han hadde trua nemleg også ei viktig kunnskapsside, for ikkje å seia ei livssynsside. Difor gav han den reine undervisninga i kristendom fornøya tyngde i form av både preike og katekese. Og med dette la han eigentleg også eit grunnlag for det slaget modernitetsideal som høgare allmenn kunnskap og ei meir medviten individuell livssynsdanning representerer.

Så lenge me talar om dei mentalitetsmessige rammevilkåra for det meste av moderne livssynsdanning, er det altså grunn til å hevda at det ligg viktige ideologiske føresetnader i forlenginga av Luthers nytolking av forholdet vårt til både Gud og verda. Langt meir enn det Luther sjølv kunne ha som målsetjing, inneheldt reformasjonen såleis både teologisk, kyrkjeleg og kulturelt viktige føresetnader for den moderniseringa og sekulariseringa av samfunn og allmennkultur som har komme sidan.

No skulle det rett nok dryga eit par-tre hundreår før denne kimen til kristeleg livssynsindividualisme fekk bløma opp for alvor. I første omgang skjedde paradoksalt nok eigentleg det motsette, idet dei nye teologiske usemjene førte med seg både einsretting, undertrykking, forfølgning og religionskrigar. Rett nok fekk ein i stand ein skjør religionsfred i Augsburg i 1555, der riksdagen slo fast at kvart fyrste- og kongehus kunne syta for religiøs einskap i eige rike. Det la ein slags konfesjonell stivkrampe over det meste av Europa og medførte såleis ei ytterlegare kristianisering i både protestantiske og katolske land og fyrstedømme. Dei sterke kyrkjelege og politiske motsetnadene som reformasjonen hadde skapt, resulterte likevel i ein ny og denne gongen trettiårig religionskrig berre vel 60 år seinare. Først med fredsslutninga i Westfahlen i 1648 kunne ein epoke med langsam oppløysing av konfesjonstvangen på protestantisk mark ta til.

At fyrstane prøvde å sikra seg lojale undersåttar ved religionstvang, var likevel berre den eine sida av den konfesjonelle staten. Den andre var at fyrstane også tok på seg eit åndeleg ansvar for å gje undersåttane del i den rette, saliggjerande trua. Individuell religionsfridom i moderne fasong var såleis knapt innanfor synsfeltet i europeiske land dei første par hundreåra etter reformasjonen. Den lutherske konfesjonsstaten, som også Danmark-Noreg gjev eit godt døme på, demonstrerer såleis korleis den mellomalderlege samanfiltringa av politiske og kyrkjelege målsetjingar heldt fram på nasjonalt nivå, med om mogleg endå meir effektivt einsrettande følger enn før. På dette viset vart det kristelege førestillingsuniverset, med sine sterke førmoderne drag, framleis gjort gjeldande som det sjølvsgagne idémessige rammeverket for livssynsdanninga mellom folk, i mange tilfelle til langt inn på 1900-talet. I Danmark-Noreg kom dette særleg sterkt og effektivt til uttrykk under den såkalla statskyrkjepietismen frå 1730-talet av, då ein innførte ei konfesjonell opplæring og indoktrinering av allmugen gjennom obligatorisk konfirmasjon og skule.

Denne religionstvangen kan kanskje best forståast på bakgrunn av den djupe autoritetskrisa Luthers reformatoriske teologi hadde skapt. For når han nekta å bøya seg for den teologiske autoriteten romarkyrkja ved paven gjorde krav på å ha, kven eller kva skulle då kunna avgjera kva som var ei «rett» kristentru? Om ein seier at berre «skrifta åleine»

sit med denne autoriteten, og i tillegg overlèt forståinga av skrifta til «det allmenne prestedømmet» som Luther hadde framheva så sterkt, inviterer ein jo folk i realiteten inn i ein temmeleg radikal religiøs individualisme.

Denne problematikken fekk då også reformatoren fort nok i fanget. Og han kunne sjølvsgagt ikkje godta eit kvart uttrykk for den kristelege individualismen han hadde inspirert til. Han tok difor nokså kraftige oppgjer med dei mest radikale utgåvene, som anabaptistar og spiritualistar, og gjekk i staden inn for ein kyrkjjeskipnad kontrollert av fyrstemakta.

Først frå 1700-talet av skulle den latente individualismen i reformatorskristendom slå gjennom for alvor. I samsvar med allmenne straumdrag i samtida blømde då ein utprega religiøs subjektivisme opp i form av nokre tidstypiske vekkingrørsler. Rett nok finn me døme på subjektivistisk religiøsitet også i mellomalderen, til dømes i ulike utgåver av kristen mystikk. Men med rørsler som pietismen i Tyskland og Skandinavia, metodismen i England og den såkalla Great Awakening i Amerika fekk denne subjektivismen eit så breitt gjennomslag i heile den protestantiske verda at det langt på veg har prega folk si oppfatning av kva kristentru eigentleg går ut på. Etter denne tid har det nemleg knapt vore mogleg å kalla seg sann truande dersom ein ikkje kan visa til ei overtydande subjektiv oppleving av å vera omvend og «frelst».

Denne religiøse subjektivismen medførte også ei gjennomgåande oppfatning om at det var den indre, personlege opplevinga som var målestokken for all vesentleg sanning. Den kristelege livssynsdanninga hadde dermed fått ei «ny» hovudkjelde. For når subjektiviteten er sanninga, som det heitte hos den danske filosofen Søren Kierkegaard (1813–1855), gjorde det den fornuftsmessige erkjenninga og kunnskapen meir eller mindre irrelevant som grunnlag for religiøs overtyding.

At ei slik forståing av kristentrua vart nærpå sjølvsgagd i protestantisk felleskultur, fekk likevel ikkje så dramatiske konsekvensar for den kristelege livssynsdanninga i første omgang. For sjølv om vekkingane medførte nokre nye konfesjonelle skiljeliner, heldt den nedarva førmoderne kristelege førestillingsverda framleis stand som ideologisk berebjelke i felleskulturen. Den religiøse subjektivismen vart såleis stort sett utfalda innanfor eit felles livsperspektiv få stilte spørsmål ved. Slik sett kunne dei elles subjektivistisk orienterte vekkingane paradoksalt nok

medføra ei ytterlegare forsterking av heile den felleskristelege førmøderne førestillingsverda.

Det løyner det seg eigentleg eit dobbelt paradoks i dette. For det første ser me at når pietismen vart omfamna av styremakta, kunne den «sanne trua» framleis legitimera ei tvangsmessig kyrkjeleg einsretting, slik det då eineveldige Danmark-Noreg gjev eit godt døme på. Men sidan pietismen altså i utgangspunktet representerte ei utprega personleg og subjektiv oppleving av trua, vart slik tvang og indoktrinering minst like paradoksal som den reformatorane i si tid gjorde seg skuldige i då dei lét fyrstemakta gjennomføra dei kyrkjelege reformplanane sine. For nett i kraft av idealet om eit personleg og individuelt religiøst engasjement la pietismen eigentleg grunnlaget for det motsette av slik ovanfrå-kristianisering, nemleg kyrkjekritiske, antiautoritære og samfunnsrevolusjonerande haldningar. Enkelte hamna då også i opposisjon til det statskyrkjelege livssynsmonopolet, representert av dei kongeleg utnemnde prestane, slik vår eigen Hans Nielsen Hauge (1771–1824) gjev eit godt døme på. Slike innebygde paradoks i den lutherske arven gjer det faktisk nærliggjande å tru at Luther sjølv ville ha sett ein opprørar som Hauge i klasse med dei «svermarane» han fordømde så sterkt i si samtid.

Det andre paradokset denne tvangskristianiseringa førte med seg, løyner seg i innføringa av ei obligatorisk opplæring i kristendom. For trass i den opphaveleg kristianiserande målsetjinga for dette inkluderte også dette ein kime til moderniserande og sekulariserande impulsar på litt lengre sikt. Det gjev utviklinga av allmennskulen i Noreg eit godt døme på, idet den opphaveleg reint kyrkjelege kristendomsopplæringa frå 1739 hadde blitt til ein allmenndannande borgarskule når det nærma seg slutten av 1800-talet.

No var det ikkje berre den statskyrkjelege pietismen som gav grunnar for å satsa på bokleg opplæring for allmugen. Eit presteskap som hadde tileigna seg opplysningsidéar, medverka også til at skulen etter kvart fekk bidra med såkalla allmenntilgjengelig kunnskap i tillegg til den reine katekismeundervisninga. Dessutan hadde behovet for ei meir allmenn opplæring auka sterkt som følge av den tiltakande moderniseringa av det norske samfunnet fram mot slutten av 1800-talet.

Trass i overgangen til ein meir samfunnsorientert skule stod kristendomsopplæringa lenge svært sterkt. Dermed kunne kristendommen sitt førmoderne førestillingsunivers ha skulen som trufast støttespelar til langt inn i andre halvparten av 1900-talet, paradoksalt nok side om side med all den fagkunnskapen som i aukande monn formidla moderne og reint sekulære livsperspektiv. Dette paradokset tok formelt slutt på 1990-talet, då eit etter kvart temmeleg utvatna konfesjonelt kristendomsfag vart avvikla til fordel for ei allmenn religions- og livssynsundervisning på reint sekulære føresetnader.

Det antiautoritære og individualistiske potensialet i den reformatoriske teologien som alt i starten påførte den protestantiske kristendommen djupe usemjer og oppsplittingar, kunne altså ikkje temjast av ein konfesjonell stat – og av ei konfesjonsbunden kristendomsundervisning i skulen – i det uendelege. Og i det kulturklimaet som den moderne utviklinga til sist skapte, måtte naturleg nok både staten si konfesjonelle tilknytning og den kyrkjelege kontrollen med dei innebygde individualistiske tendensane i protestantismen bleikna litt om senn. Det «endelege» resultatet av dette ser me tydeleg nok demonstrert i dag, i det nærpå uoversiktlege mangfaldet av kyrkjer, trussamfunn og nyare kristeleg prega rørsler og religionsdanningar som det myldrar av på protestantisk side. Og paradoksalt nok har også dei tidlegare så grundig statskontrollerte nasjonale folkekyrkjene til sist blitt reine fristader for eit mangfaldig og til dels motsetnadsfullt kristeleg livssynsmangfald, heilt i tråd med seinmoderne individualistiske ideal.

Kristendommen og den verdsleggjorde verda: Bibelens historisitet, menneskets eigenart og modernitetens indre konflikter

Ei anna viktig utviklingsline i den moderniseringa av rammeverket for livssynsdanning me ser i nyare tid, knyter seg til etableringa av nye vit-skapelege perspektiv. Også desse har nemleg endra vilkåra for ei kristeleg livssynsdanning fundamentalt, først og fremst gjennom ein etter kvart ganske ubehageleg inkongruens med den tradisjonelle førmoderne kristeleg førestillingsverda.

Frå ca. 1600 og utover sytte ein elite av lærde forfattarar og filosofar i fleire europeiske land, særleg i England og Frankrike, for eit slags framhald av renessansen. Mange av desse skribentane opererte til dels utanfor kyrkjeleg samanheng og kontroll, endå om dei framleis resonnererte innanfor eit overordna kristeleg livsperspektiv. Likevel kom dei til å leggja avgjerande vilkår for det me sidan har oppfatta som typisk moderne og etter kvart sekulære rammer for livssynsdanning.

Denne vitskapelege og filosofiske nyorienteringa kvilte i stor monn på ei ny oppfatning av, og tillit til, den menneskelege fornuftsevna. I staden for å vera eit slags mottakarorgan for evige og openberra sanningar, slik den tradisjonelle skolastiske teologien hadde oppfatta det, vart fornufta no ein sjølvstendig kritisk, granskande funksjon. På engelsk side knyter ein denne epokegjerande nyansatsen særleg til Francis Bacon (1561–1626), medan den noko yngre filosofen René Descartes (1596–1650) skulle ta ei liknande rolle i fransk samanheng. Rett nok representerte desse to heilt ulike tilnærmingar og gav såleis opphav til høvesvis empirismen og rasjonalismen, dei to konkurrerande utgåvene av kunnskapsteori som skulle prega europeisk filosofi i lang tid framover. Sett opp mot den tradisjonelle teologien og filosofien stod desse to retningane likevel saman om at kjeldene til kunnskap var å finna i mennesket sjølv, anten det no var tale om sanseintrykk eller «medfødde idéar».

Med omsyn til den kristeleg livssynsdanninga utfordra dei nye filosofiske og vitskapelege utgangspunkta til nye harmoniseringsforsøk mellom vitskapen og dei openberra sanningane. Eit tidleg uttrykk for dette var den engelske deismen, der ein kunne gå svært langt i retning av ei konfessjonslaus og fornuftig grunnngjeven gudstru. Eit døme på dette var irlendaren John Toland (1670–1722), som i boka *Christianity not Mysteriorous* (1696) mellom anna avviste alt det overnaturlige i bibelforteljingane.

Deismen representerte på mange vis det første radikale forsøket på å «flytta» kristendommen frå ei førmødene til ei moderne naturvitskapeleg informert førestillingsverd og verdsoppfatning. Og det resulterte som regel i at ein først og fremst la vekt på kristendommen sine etiske verdiar, idet ein søkte å grunnngje desse reint fornuftig.

Parallelt med deismen sine harmoniseringsforsøk vaks også tanken om religiøs toleranse fram. Denne var i starten likevel først og fremst

motivert av dei dystre erfaringane frå dei forfølgjingane og religionskrigane som tidvis hadde herja Europa gjennom meir enn eit hundreår etter reformasjonen. I staden for å tvinga ei viss religiøs sanning på folk gjennom krig og forfølgjing burde statar heller likestillt dei ulike kristelege konfesjonane, meinte sentrale talsmenn for toleransetanken, som den engelske filosofen John Locke (1632–1704). Men sidan det i prinsippet ikkje burde brukast makt for å tvinga «sanninga» på folk, hadde i praksis heller ingen noko monopol på sanninga. Og det måtte til sist leggja ein kime til religiøs relativisme inn i toleransetanken.

Medan deismen i stor monn hadde vore eit elitefenomen, fekk mindre radikale forsøk på å tilpassa kristendommen til dei nye vitenskaplege perspektiva på verda ei større allmenn utbreiing både i England, Tyskland og Skandinavia frå andre halvparten av 1700-talet av.

Slike forsøk på å gje fornufta – og den vitenskaplege kunnskapen – større gjennomslag i teologien, kom i nokon monn også til å påverka den meir allmenne kristelege livssynsdanninga. Me talar då om dei ulike utgåvene av opplysningsteologi, gjerne kalla rasjonalistisk teologi. Målet var framleis å oppnå ein slags syntese mellom dei openberra sanningane i Bibelen og dei nye vitenskaplege innsiktene, i tråd med den tradisjonelle førestillinga om at det eksisterte eit samsvar mellom dei to slaga openberringar, nemleg Bibelen og det ein kalla «naturens bok».

Ei viktig moderniserande følgje av denne teologiske nyorienteringa, og av opplysningsidéane i det heile, var som nemnt ein auka innsats for allmenn opplæring, kort sagt for folkeopplysning. Særleg kyrkjene skulle bli sentrale aktørar i dette arbeidet for betra kunnskapsnivået mellom folk. Frå vårt eige land kjenner me fenomenet opplysningsprestar frå seint 1700-tal og utover. Desse var gjerne både pedagogiske føregangsmenn og pionerar innan ulike naturvitenskaplege disiplinar, samstundes som opplysningsverksemda deira ofte var driven av praktiske behov og målsetjingar. Dei demonstrerte såleis eit typisk moderne (og luthersk) perspektiv, der dei ikkje såg nokon motsetnad mellom eit engasjement for naturen, verda og livet her og no, og den kristne vona om frelse i det hinsidige som dei elles var sette til å forkynna.

På 1800-talet skulle den kristelege livssynsdanninga likevel oppleve fleire nye og meir krevjande utfordringar frå kunnskapsutviklinga

innanfor både human- og naturvitskapane, og frå dei etter kvart meir naturalistisk farga livsperspektiva som dukka opp i kjølvatnet av denne.

Éi sak var at nye metodar og perspektiv vann rom i studiet av historiske kjelder og dokument, og at dette etter kvart også vart gjort gjeldande i granskinga av dei bibelske skriftene. Nye granskingsperspektiv, som litterærkritikk og formhistorie, skulle få kasta nytt lys over skriftene sitt opphav og historisiteten deira. Og det kunne verka temmeleg provoserande på meinige kristne som på dei vakte si vis kunne lesa Bibelen som Guds direkte tale inn i kvardagen sin. Særleg brennbart var det sjølv sagt at ein også tok til å stilla spørsmål omkring Jesus som historisk person. Alt på 1830-talet vakte til dømes teologen David Friedrich Strauss (1808–1874) oppsikt med påstandar om at evangelia sine framstillingar av Jesus eigentleg var svært lite pålitelege historisk sett.

Utviklinga av den såkalla historisk-kritiske bibelforskinga representerte altså ei sekulær tilnærming til den skriftsamlinga som det elles hadde vore vanleg å oppfatta som ei heilag skrift, som Guds eigne openberra ord samla mellom to permar, anten ein no hadde lese dei allegorisk eller meir bokstaveleg. Å granska desse skriftene som «berre» historiske kjelder og litterære verk innebar nemleg også å lesa dei som reint menneskelege produkt, der ein søkte både forståing og forklaring ut frå sosiale og kulturelle forhold i skriftene si samtid.

Ei slik humanvitskapeleg modernisering av fagteologien møtte naturleg nok betydeleg motstand frå kyrkjeleg hald, både mellom teologisk skulerte menneske og meinige kristne, og ikkje minst frå vekkingsfolket. Både sjølve tilnærminga og mange av «resultata» kunne vera provoserande. Éin ting var at det å ta i bruk eit sekulært granskingsperspektiv på dei heilage tekstane i seg sjølv kunne oppfattast som eit uttrykk for vantru. For etter tradisjonell tankegang kunne Guds ord berre lesast og forståast rett når ein møtte det som truande, og dermed overlét til Heilaganden å kasta lys over det. Noko anna og om mogleg endå meir provoserande var det sjølv sagt at slik gransking notorisk måtte reisa spørsmål kring tekstane sitt historiske truverd. Og det truga med å slå beina under sjølve den normerande autoriteten deira, og dermed gjera dei uaktuelle for moderne menneske.

Eit anna knippe av utfordringar til den tradisjonelle kristelege verdsopfatninga kom frå det etter kvart svært dominerande og prestisjetunge naturvitskapelege perspektivet. Gjennom den newtonske fysikken sin suksess hadde kausale og naturlovsmessige forklaringsmåtar fått vind i segla, og vart såleis også nytta i andre fagfelt utover på 1800-talet. Fremst i rekkja av døme på slike forklaringsforsøk kom den engelske biologen Charles Darwin (1809–1882) sin nye og revolusjonerande teori om ei naturleg utvikling av livsformene på jorda. Knapt noko naturvitskapeleg verk etter Copernicus' *De revolutionibus orbium caelestium* (1543) – med eit mogleg unntak for Newtons *Principia* (1687) – har hatt sterkare effekt på vilkåra for moderne livssynsforming enn Darwins *On the Origin of Species* frå 1852. Med denne teorien kunne nemleg den tradisjonelt allment aksepterte skapingsssoga i Første Mosebok erstattast av ei moderne vitskapeleg forteljing. I staden for at alle artar, inkludert mennesket, var skapte direkte av Gud, kunne ein no slå fast at ei naturlovstyrt biologisk utvikling hadde gjort jobben. Og det truga sjølv sagt også den tradisjonelle kristelege oppfatninga av mennesket sin særeigne status som skapt i Guds bilete.

Frå konservative krinsar både i den anglikanske og den katolske kyrkja kom det naturleg nok kraftige protestar mot Darwins teori. Rett nok fanst det alt då både vitskapsmenn, teologar og kyrkjelege talsmenn som meinte at utviklingslæra lét seg sameina med kristen skapartru. Likevel har diskusjonane om Darwins teori halde fram sidan, ikkje minst av di han raskt også fekk militante tilhengjarar med ein klårt ateistisk og naturalistisk livssynsagenda. Det gjer det også forståeleg at utviklingslæra heilt til denne dag har makta å utfordra den kristelege livssynsforminga, ikkje minst i såkalla bibeltru krinsar.

Det var likevel ikkje berre den biologiske evolusjonsteorien som kom til å truga den tradisjonelle kristelege oppfatninga av menneskets eigenart. Frå midten av 1800-talet vart det såleis lansert teoriar om samfunnslivet på reint sekulærvitskapelege, for ikkje å seia naturvitskapelege, føresetnader. Såleis gjorde franskmannen Auguste Comte (1798–1857) seg til talsmann for det han kalla ein positivistisk filosofi, idet han la til grunn at samfunnet gjekk gjennom ei naturlovstyrt, nær på deterministisk utvikling. Og engelskmannen Herbert Spencer (1820–1903) ville på si

side forklara samfunnsutviklinga i lys av evolusjonsteorien, og vart med det opphavsmann til den såkalla sosialdarwinismen. Begge desse naturvitskapeleg inspirerte samfunnsteoriane kom til å få visse etterverknader både i samfunnsvitenskap og politisk teori utover på 1900-talet.

Frå starten av 1900-talet hamna også studiet av menneskets indre liv innanfor eit tilnærma naturvitskapeleg perspektiv. Sigmund Freud (1856–1939) sin like epokegjerande som omdiskuterte psykoanalyse hadde nemleg som grunnleggjande føresetnad at menneskesinnet kunne oppfattast som eit slags samspel mellom biologisk bestemte eigenskapar og påverknader frå miljøet rundt, og at dette spelet så var styrt av visse naturlovliknande psykiske mekanismar. Behaviorismen med Burrhus Frederic Skinner (1904–1990) i spissen tok eit minst like klårt naturalistisk utgangspunkt, men ut frå eit heilt motsett granskingsperspektiv. Skinner meinte nemleg at menneskets psyke berre kunne kartleggjast ved å observera ytre åtferd, idet han oppfatta åtferda som ein slags naturforløp ein så å seia kunne ta kontrollen over når ein berre skjønna dei naturlege mekanismane.

Både dei samfunnsoppfatningane og psykologiske teoriane eg har nemnt her frå dei siste par hundreåra tenderer altså mot å redusera mennesket til eit produkt av reint naturlovmessige forløp. Det må likevel nemnast at desse fagperspektiva ikkje berre ramma dei kristelege oppfatningane om menneskets eigenart, men også ei viktig side av moderniteten sitt eige menneskebilete. Trykket frå den dominerande naturvitskapelege orienteringa demonstrerer såleis også ein sentral indre motsetnad i moderniteten, nemleg mellom den fornuftsbaserte og vitenskapelege tilnærminga på den eine sida, og den like moderne tanken om det menneskelege subjektet sin eigenarta fridom og autonomi i tilværet på den andre. Å ta utgangspunkt i at alt som skjer i både sjel liv, samfunn og historie, i prinsippet kan forståast som funksjonar av lovmessige naturforløp, gjer det sjølv sagt også vanskeleg å halda fast på reint humanistiske førestillingar om mennesket. Desse motsetnadene mellom ulike menneskesyn i moderniteten er det elles nærliggjande å referera til den svenske idéhistorikaren Sven-Eric Liedman (1939–) sin karakteristikk av opplysninga som ein kombinasjon av både «harde» og «mjuke» element (Liedman, 2013).

No har dei siste to hundreåra også bydd på visse samfunnsrevolusjonære ideologiar som det i nokon monn også vil vera naturleg å plassera mellom dei mjuke innslaga i moderniteten. Det gjeld til dømes visse utgåver av sosialisme, feminisme og andre frigjeringsrørsler, som på ulik vis har prøvd å dra politiske og samfunnsendrande konsekvensar av rettfærds-, likeverds- og likestillingsideal, uavhengig av klasse, rase og kjønn.

Dei verdimeslige standpunkta desse rørslene radikalisererte og drog konkrete konsekvensar av, var likevel ikkje berre henta frå opplysningsfilosofien, men hadde i mange tilfelle også tydelege røter i den kristne moraltradisjonen. Poenget er likevel at dette tankegodset frå 1800-talet av nådde ny styrke og innverknad som uttrykk for sekulariserte og moderniserte haldningar. Desse rørslene kom såleis også i konflikt med dei etablerte kyrkjene, sidan dei lenge tenderte mot å oppfatta dei tradisjonelle hierarkiske og patriarkalske samfunnsstrukturane som gudvilja ordningar.

Modernitet og kristendom på norsk

For å illustrera den kristelege livssynsresponsen på slike modernitetsutfordringar meir konkret, skal eg til sist rissa opp nokre grove liner av utviklinga i vårt eige land dei siste 150 åra.

Desse utfordringane nådde landet vårt for alvor i det såkalla «moderne gjennombrøtet» frå 1870-åra og utover eit par tiår. Dei nye straumdraga som frå då av gjorde seg gjeldande i både vitskap, litteratur og teologi, fekk langsiktige følgjer både politisk, sosialt og kyrkjeleg, og la det livssynsmessige grunnlaget for den sekulariseringa som skulle dominera samfunnsliv og allmennkultur så sterkt mot slutten av 1900-talet.

Men i tiåra kring 1900 møtte eit framleis pietistisk prega norsk kyrkje- og kristenliv dei moderne straumdraga nokså avvisande. Både vekkingsfolket, det meste av presteskapet og sentrale talsmenn for det pietistisk-ortodokse teologiske miljøet her til lands reagerte i første omgang med eintydig avsky og fordømming overfor både evolusjonslæra og dei nye moderne synspunkta innanfor bibelvitskap og teologi. Same slags reaksjonar møtte også dei meir radikale venstre-politiske straumdraga. Og når det galdt kvinnesynet, heldt kristenfolket stort sett fram

i det tradisjonelle patriarkalske sporet. Endå om haugerørsla hadde vist tendensar til å gje kvinner ei meir likestilt rolle, og kvinnene for lengst hadde organisert seg i eigne misjons- og fråhaldsforeiningar, hadde det ikkje medført særlege endringar i dei rollene samfunn og kyrkje tildelte dei.

Rett nok skilde det kristelege lekfolket, særleg på det meir radikale Vestlandet, i stor monn lag med det politisk konservative presteskapat når det galdt den politiske utviklinga mot demokrati. Dei hamna såleis for det meste på venstresida i den politiske striden som kulminerte med innføringa av parlamentarismen i 1884. Men det moderne gjennombrøtet hadde likevel påført den kristelege livssynsdanninga her i landet ein nokså dramatisk indrekyrkjeleg konflikt. Frå byrjinga av 1900-talet og gjennom heile mellomkrigstida vart det såleis mobilisert kraftig på pietistisk og teologisk konservativt hald for å demma opp for alt som kunne oppfattast som vranglærande, vantruande og antikristne krefter i moderniteten. Denne motsetnaden skulle til og med bli sementert til langt inn i siste halvparten av hundreåret gjennom ei massiv institusjonalisering på konservativ side.

Kort fortalt: Då det viste seg at dei nye teologiske straumdraga under etiketten «liberalteologi» fekk eit sterkare fotfeste ved universitetet, fann konservative teologar og prestar saman med det organiserte lekfolket og starta opp si eiga private presteutdanning. Alt i 1908 vart såleis Det teologiske Menighetsfakultet etablert med ei erklært målsetjing om å utdanna såkalla bibel- og vedkjenningstru prestar. Ein av professorane der, vekkingspredikanten og indremisjonsleiaren Ole Hallsby (1879–1961), fekk til og med spela rolla som ideologisk leiar på pietistisk og konservativ teologisk side. Mellom anna gjekk han inn for å satsa tungt på skule og utdanning, ein strategi som raskt viste seg å bera frukter. Såleis kunne Kristeleg Gymnasium i Oslo starta opp alt i 1913. I åra som følgde vart det så etablert fleire kristelege folkehøgskular. Også eit par lærarskular i regi av Indremisjonsselskapet, i Trondheim og Oslo, kom til tidleg på 1920-talet. Samstundes starta fleire av organisasjonane opp med det ein kalla bibelskular, opphavelig tenkt som ein slags emissærskular. Hallsby var også initiativtakar til ein ny konservativ kristeleg studentorganisasjon, Norges kristelege Studentlag, der han straks vart vald til formann. Dette

«Laget» vart stifta i 1924 som ein konkurrent til det eksisterande Norske Studenters Kristelige Forbund, som då hadde valt den liberale teologen Kristian Schjelderup (1894–1980) til leiar.

I tillegg til desse tiltaka i utdanningssektoren må ein også ta med det organiserte vekkingsfolket si omfattande satsing på mediafronten, i form av både ei ekspanderande forlagsdrift og ein flora av ulike blad og magasin. Sidan 1919 har denne delen av kyrkjelandskapet til og med hatt si eiga kristen-konservative dagsavis, *Dagen*, til å halda seg orientert om striden på kyrkje-, religions- og livssynsfeltet. Frå 1933 høyrer også nyskapinga Kristelig Folkeparti med i dette biletet, typisk nok stifta på Vestlandet som ein politisk reiskap for å fremja kristenfolket sine særinteresser.

Det vart altså satsa ganske enormt på å halda nye generasjonar «trygt» på plass i ein pietistisk-ortodoks kristendom, innanfor rammene av den tradisjonelle førmoderne «bibelske» verdsopfatninga og med ein klår polemisk front mot det ein oppfatta som «liberal» teologi, moderne vantru og moralsk forfall – det siste særleg på det seksualmorske feltet. Denne mobiliseringa var då også i stor monn vellukka til inn i andre halvdelan av 1900-talet, på det viset at dei kristelege organisasjonane faktisk greidde å halda ein viss kontroll med livssynsdanninga i store delar av det aktive kristenfolket så pass lenge. Men det var likevel ein strategi som ikkje kunne lukkast på lengre sikt. Ei samfunnsutvikling der skulen vart meir og meir dominert av allmenne fag, der tilgangen på informasjon gjennom aviser og kringkasting auka og vart meir allsidig, og der det allmenne utdanningsnivået i det heile vart høgare i breiare lag av folkesetnaden, måtte til sist tvinga heile dette konservative rekristianiseringsprosjektet meir og meir over på defensiven.

Også i desse miljøa måtte ein dessutan finna seg i at det heile tida gjekk føre seg ein viss diffusjon og integrasjon av impulsar, oppfatningar og perspektiv frå moderniteten. Etter kvart som fleire tok høgare utdanning, vart til dømes påverknaden frå nyare vitskapeleg kunnskap på den kristelege livssynsdanninga vanlegare. Frå 1960-åra av var såleis korkje utviklingslæra eller den historisk-kritiske granskninga av Bibelen like eintydig bannlyst i alle konservativ-kristelege krinsar som før. Eit anna døme er at det tradisjonelle patriarkalske kvinnesynet også mista taket litt om senn. Kvinner tok såleis oftare utdanning og kunne delta i arbeidslivet

utanfor heimen. Til og med i kyrkjeleg samanheng oppnådde kvinnene til sist ein større monn av likestilling. Ein milepåle i så måte kom i 1961, då Ingrid Bjerkås (1901–1980) som første kvinne vart ordinert til prest. Rett nok skulle motstanden mot kvinneleg presteteneste halda seg svært lenge, paradoksalt nok også i lågkyrkjelege miljø, i enkelte krinsar heilt fram til i dag.

På 1960-talet skulle det også lyda nye tonar på det kristeleg-moralske området. Det tradisjonelle pietistiske fokuset på den enkelte sin iherdige kamp mot eige syndeforderv, særleg på det seksualmoraliske feltet, fekk då konkurranse frå eit nytt samfunnsretta etisk perspektiv, heilt i samsvar med moderniteten sine ideal om fridom, likeverd og økonomisk rettferd. Rett nok var det helst mellom studerande ungdom eit slikt moderne kristeleg grunna sosialetisk engasjementet fekk mest gjennomslag i første omgang, noko som ofte også førte til eit politisk engasjement og krav om samfunnsreformer meir i tråd med sosialistisk tankegang. Både bedehusfolket og dei frie trussamfunna var derimot meir skremd enn tiltala av eit slikt «verdsleg» etisk-politisk engasjement, og syntest lenge å vera nærmast immune mot eit kvart sosialetisk perspektiv.

Fram mot ca. 1970, med det berykta årstalet 1968 som tidvendemarkør, hadde altså den konservativ-kristelege tradisjonen her til lands måtta hanskast med eit aukande press frå modernitetsutviklinga. Rett nok hadde ulike kristelege miljø opplevd integrasjonen av moderne mentalitetar og haldningar i svært ulik monn. Men det finst knapt døme på ei tilnærma fullstendig omfamning av moderniteten i noka kristeleg livssynsdanning her til lands. Det næraste måtte i så fall vera den svært avgrensa interessa som kunne registrerast for dei mest radikale utgåvene av den såkalla sekulariseringsteologien på 1960-talet. I staden må ein heller rekna med at det på denne tida gjekk føre seg ei ganske varierende integrering av moderne haldningar og synsmåtar inn i dei kristelege livsperspektiva.

For å illustrera dette poenget kan me ta responsen i kristelege og kyrkjelege krinsar på dei nye vitskapelege perspektiva som døme. Så langt finn me rett nok ingen nye og revolusjonerande løysingar på dei dilemmaa den kristelege livssynsdanninga har blitt påført av den moderne vitskapen. I staden er det heller tale om variasjonar over nokre få hovudtypar av respons med røter attende til ortodoksi og opplysningsteologi. Her i

landet vart desse aktualiserte i dei teologiske diskusjonane som følgde i kjølvatnet av det moderne gjennombrøtet. Dei to viktigaste motpolane då var teologiprofessoren Fredrik Petersen (1839–1903) og Kristiansand-biskopen J. C. Heuch (1838–1904). Medan Petersen si løysing var å *skilja* vitenskap og kristentru så godt frå kvarandre som mogleg, argumenterte Heuch for å *avvisa* moderne vitsskapelege perspektiv og teoriar, dersom dei kom i strid med Bibelens lære – slik han forstod denne.

Det er nærliggjande å oppfatta desse to som representantar for to hovudtypar av respons. Ifølgje Petersen sitt opplegg kan ein operera med to heilt ulike perspektiv, trusspørsmål og vitsskaps spørsmål, og desse bør ikkje blandast saman. Då meiner ein at trua er knytt til Bibelen sine svar på spørsmål av kvifor-slag, såkalla eksistensielle spørsmål, medan vitsskapan si oppgave er å finna forklaringar på spørsmål av korleis-slag. Med eit slikt utgangspunkt kan ein såleis akseptera både evolusjonslære og moderne bibelvitenskap. Og om nyare bibelgransking av og til kan kjennast trugande for tradisjonelle kristelege oppfatningar, vil løysinga gjerne vera å utvikla eit meir nyansert syn på dei bibelske skrifterne sin autoritet, og elles prøva å halda fast på slikt ein oppfattar som hovudbodskapen.

Tek ein derimot Heuch sitt utgangspunkt, vil den vitsskapan som kviler på sekulære premissar lett kunna opplevast som eit uttrykk for vantru – i alle høve dersom han kjem i konflikt med det ein elles les ut av Bibelen. Ekstra konsekvent kan dette bli tenkt om ein i tillegg held fast på ortodoksien si lære om verbalinspirasjon. Då vil ein fort kunna dømme alt av vitsskapeleg kunnskap og samfunnsordningar som ikkje høver med Bibelen, som uttrykk for moralsk forfall og vantru. Til dømes kan moderne likestillingsideal då kunna bli oppfatta som villfaringar, medan det tradisjonelle kvinneundertrykkjande patriarkatet kan gjevast legitimitet som ei guddommeleg ordning. I dag er slike reaksjonære og antivitsskapelege haldningar med utgangspunkt i verbalinspirasjonslæra mest kjende frå amerikansk evangelikal kristendom.

Det har også blitt lansert forsøk på å *harmonisera* dei openberra sanningane i Bibelen med den vitsskapelege kunnskapen, som ein slags mellomposisjon mellom dei to nemnde. Dei utfordringane som oppstår då, har like gjerne resultert i forsøk på å vurdere dei vitsskapelege teoriene

og funna ut frå dei openberra sanningane i Bibelen, som forsøk på ein motsett prosedyre. Slik kan ein måtta sensurera bort det som ikkje høver godt nok, anten på den (natur-)vitskapelege eller den teologiske sida. Harmoniseringsforsøk av dette slaget gjev såleis rom for eit vidt spekter av tilnærmingar, heilt frå meir eller mindre fantasifulle nytolkningar av sentrale bibelforteljingar, som skapingssogene, til forsøk på å utvikla alternative vitskapelege teoriar og perspektiv som kan vera foreinlege med ei meir eller mindre «bokstaveleg» lesing av desse forteljingane, slik den kreasjonismen ein har henta frå evangelikale miljø i USA gjev døme på.

Tilslutninga til desse tre responstypene har etter alt å dømme følgt dei etablerte skiljelinene mellom dei kristelege miljøa her i landet. I folkekyrkjelege krinsar, og særleg mellom dei meir utdanna, har valet truleg stått mellom variantar av Petersen si tilnærming og ulike harmoniseringsforsøk, medan Heuch si avvisingsline og verbalinspirasjonslæra nok har nytt størst tilslutnad frå lekfolket i lågkyrkjelege krinsar og ulike frittståande trussamfunn. Slik sett synest dei «gudlause» innslaga i moderniteten å ha vekt så stor frykt i dei sistnemnde miljøa at det lenge kunne mobilisera både leiarar og fotfolk til ein utprega anti-intellektualisme. Det er såleis grunn til å tru at desse krinsane sitt fokus på såkalla «bibeltruskap» har fungert som ein avgjerande premis for mykje av den kristelege livssynsforminga mellom det lågkyrkjelege kristenfolket og i dei frie trussamfunna til langt inn på 1970-talet.

Resepsjonen av ulike element i den framskridne moderniteten har etter alt å dømme blitt nokså mangfaldig i kristelege og kyrkjelege miljø fram mot siste fjerdeparten av det førre hundreåret. Men trass i store skilnader kan knapt noka utgåve av kristelege livsperspektiv så langt rosa seg av å vera upåverka av dei langt på veg felleskulturelle moderne mentalitetane, haldningane og interessene i samfunnet. Og om ein framleis kan tala om eit slags felleskulturelt folkereligjøst grunnfjell, kan det religionssosiologen Pål Repstad (1947–) har kalla «bruksteologi» kanskje duga som eit indisium på kva lei dette har utvikla seg. Uttrykket viser til korleis tradisjonelle kristne oppfatningar over tid har blitt modifisert og revidert i ulike brukssamanhengar, som i utvalet av bilete og utsmykking, i kor- og konsertrepertoar, i skulen si undervisning og i media

(Repstad, 2010). Det er såleis nærliggjande å oppfatta den «teologien» ein kan lesa ut av slik konkret bruk, som eit resultat av den støtt pågåande integrasjonen mellom samtidskultur og kristeleg livssynsdanning. Det er truleg heller ikkje heilt urimeleg å rekna typiske drag frå denne bruksteologien som uttrykk for nokre av dei mentalitetsendingane modernitetsutviklinga har påført breie lag av folkekyrkja. Ja, kanskje når slike bruksteologiske oppfatningar og haldningar til og med langt inn mellom bedehusbenkene, sjølv om dei kanskje ikkje alltid går heilt godt i spann med den biblisismen desse lågkyrkjelege miljøa framleis kan ha rom for.

Seinmoderne kristeleg livssynsdanning: Karismatikk, spiritualitet og ny synkretisme

No har likevel det kulturelle epokeskiftet me tidfestar til ca. 1970, også vist seg å vri dei livssynsmessige utfordringane frå modernitet og sekularisering i nye og overraskande retningar. Frå 1970–80-åra av talar ein såleis om ein modernitet i seinfase, der trykket frå den harde fornufts- og vitenskapssida av moderniteten på ei kvar livssynsdanning fekk ein til dels uventa konkurransesida frå den mjuke sida, først og fremst frå ulike konsekvensar av ein endå meir sjølvmedviten subjektivisme. Når me tillèt oss å kalla tida me lever i for seinmoderne, seier me såleis ikkje at moderniteten er over, slik det tidlegare populære uttrykket «postmodernitet» kunne antyda. I staden er utgangspunktet vårt som nemnt at moderniteten alltid har levd med ei innebygd spenning mellom mjuke og harde sider, og at moderniteten difor kan hamna i ei slags krise når denne spenninga bryt ut i opne konflikstar.

Det mest i augnefallande utbrotet av ein slik konflikt var det såkalla ungdomsopprøret kring 1968, eit årstal som sidan også har fått markera sjølv tidsskiftet. Opprøret var altså ikkje berre ein ekstra hard runde av elles normale generasjonsmotsetnader, men indikerte eigentleg ei djupare kulturkrise. Både det radikalpolitiske engasjementet som blussa opp mellom studentar, og dei såkalla hippiane si frigjorde livsform og menings-søking i andre religiøse samanhengar enn dei tradisjonelle kyrkjene var eigentleg uttrykk for ein massiv protest mot «the establishment», mot

heile det samfunnet foreldregenerasjonen hadde skapt. I botnen låg det ei oppleving av at det samfunnet som i stor monn var forma av dei vitska-
pelege og teknologiske framstega, var i ferd med å tapa grunnleggjande
menneskelege verdiar og behov av syne. – I vår samanheng er det dess-
utan verd å merka seg at denne ungdommelege protesten, anten han retta
seg mot den globale urettferda, dei undertrykkjande strukturane i sam-
funnet eller den borgarlege moralen, også inkluderte ein ny moralsk og
religiøst grunna kyrkje- og kristendomskritikk. Frå deira synsstad hadde
nemleg den gjengs kyrkjelege kristendommen legitimert både kolonia-
lisme, undertrykking og dobbeltmoral.

No vart denne nye kristendomskritikken også supplert av ei ny og alter-
nativreligiøs interesse, ei interesse som henta mykje av inspirasjonen både
frå austlege religionar og frå sjamanistiske urfolkstradisjonar. I tillegg
til å fungera som alternativ til den samtidige kristendommen var denne
interessa samstundes uttrykk for ein utprega subjektivistisk religiøsitet, og
såleis endå eit åtak på moderniteten sine harde sider. Dermed hadde også
den fornufts- og vitskapsbaserte religionskritikken som sidan sein opp-
lysningstid har følgd moderniteten som ein skugge, fått motbør frå uventa
hald. I enkelte New Age-prega utgåver gjorde slik alternativ spiritualitet til
og med krav på å forvalta ein «høgare» og meir «opplyst» kunnskap enn
den ein hadde nådd innanfor såkalla normalvitskapelege perspektiv.

Litt lenger fram, frå 1990-talet av, hadde visse element frå den alterna-
tive religiøsiteten også nådd å setja eit ganske solid avtrykk i populær-
kulturen, først og fremst gjennom den såkalla fantasy-sjangeren i
litteratur, film og TV-seriar. Underleg nok var det ein truande katolikk,
den engelske litteraturprofessoren J. R. R. Tolkien (1892–1973), som skulle
få rolla som hovudinspirator for heile sjangeren. Med eventyrsoga *The
Lord of the Rings*, skriven alt på 1950-talet, slo han dørene opp for dette
slaget populærkulturell fabulering innanfor eit eventyreprega og klårt før-
moderne førestillingsunivers. Det kan knapt vera tvil om at dette slaget
underhaldning også tangerer alternativreligiøse interesser, og at det såleis
har medverka til å gje førestillingar og praksisar av nyåndeleg slag ein
ny felleskulturell legitimitet. Når det i dag til og med kan arrangerast
Harry Potter-gudstenester, viser det tydeleg nok kor langt inn i folke-
kyrkja effekten av slik underhaldning etter kvart har nådd.

Den ingrediensen i ungdomsopprøret som sjokkerte mest i etablerte kristelege miljø, var likevel oppgjeret deira med den tradisjonelle seksualmoralen. Det skulle då også visa seg at dette berre var starten på ei seksuell frigjeringsbølgje som i løpet av femti år har greidd å feia bort det meste av tabu, normer og tradisjonelle oppfatningar om kjønn og seksualitet i det heile. I dag kan det såleis sjå ut til at nett denne sida av dei seinmoderne mentalitetsendingane i stor monn også er i ferd med å bli integrert i mykje av den samtidige kristelege livssynsdanninga.

Det elles langvarige trykket på den kristelege livssynsdanninga frå dei harde sidene av moderniteten tok sjølvstendig ikkje slutt med eitt slag kring 1970. I staden er det heller eit poeng at ei alt meir seinmoderne samtid også tillét kristelege livsperspektiv å utvikla nye og meir subtile reaksjonar på utfordringane frå moderniteten, enn den lenge dominerande pietistisk-konservative forskansinga. Då talar me om slike straumdrag som den tverrkonfesjonelle karismatiske rørsle, den nye interessa for meditative og andre «åndelege» praksisar, og dei meir eller mindre klårt synkretistiske tendensane i enkelte seinmoderne utgåver av kristeleg livssynsdanning.

Den karismatiske bølgja representerte eigentleg ikkje noko heilt nytt i utgangspunktet, men kan like gjerne oppfattast som ein ny runde av den pinsevekkinga som breidde seg i Vesten frå det første tiåret av 1900-talet. Men ulikt den etter kvart sjølvstendig organiserte pinserørsla skylde den karismatiske vekkinga i første omgang innover tradisjonelle og etablerte kyrkjer og trussamfunn som ei slags fornyingsrørsle. Den meditative interessa me mellom anna finn i retreatrørsle, har på si side henta inspirasjon frå eldre romersk-katolske og ortodokse tradisjonar, ja, i nokre krinsar også frå tilsvarande praksisar i buddhistisk og hinduistisk religiøsitet. Dette kan også ha opna for ein viss monn av synkretisme, om enn kanskje utilsikta. Samstundes utvikla ein i enkelte krinsar også meir medvitne synkretistiske haldningar, gjerne ut frå den grunnoppfatninga at det finst ein slags felles åndeleg visdom nedfelt i alle religiøse tradisjonar. Då talar me om ei New Age-orientert kristeleg livssynsdanning, der ein koplar inn meir eller mindre klårt alternativ-religiøse haldningar, slik den norske presten Helge Hognestad (1940–) har gjeve døme på.

Som reaksjon på utfordringane frå modernitet og sekularisering kvilte både den karismatiske rørsla, den meditative interessa og den synkretistiske tendensen likevel på det same slaget subjektivisme som har utfalda seg i den alternative religiøsitet. Hadde ein sterke nok opplevingar, anten det var ekstraordinære manifestasjonar som tungetale, lækjeunder og eksorsismer, eller indre meditative erfaringar av Guds nærvær, kunne det visst fungera langt meir overtydande for den enkelte enn nokon vitskapeleg og fornuftsmessig grunna argumentasjon. Enkelte utgåver av slik seinmoderne kristeleg religiøsitet har såleis også kunna gje rom for større delar av ei førmoderne førestillingsverd, inkludert magi og åndetru av ulikt slag, enn det den tradisjonelle pietistiske subjektivismen nokon gong har vore i stand til.

No må det også seiast at nær sagt alle seinmoderne utgåver av kristeleg livssynsdanning, trass i dei restane som måtte vera att av felles kristeleg folkereligiøsitet, er prega av ein meir ytterleggåande individualisme enn tidlegare, der det i større monn synest å vera opp til kvar enkelt å «velja» kva ein vil akseptera, meina og tru. Og dei beste vilkåra for slik kristeleg livssynsindividualisme finn ein faktisk i folkekyrkjeleg samanheng, der «kontrollen» med medlemmene sine oppfatningar er minimal, og der klassisk kristendomskunnskap har blitt heller sporadisk samanlikna med tidlegare.

Den store skilnaden frå situasjonen før 1970, rundt rekna, er altså at ein ny mentalitet prega av ein meir individualistisk subjektivisme gjer seg gjeldande. Og når det skjer samstundes med at fornuft, vitskapeleg kunnskap og teknologisk utvikling av ulike grunnar har lide vesentlege tap av prestisje og overtydingskraft, er også den elles labile balansen mellom dei harde og mjuke sidene av moderniteten kraftig skipla.

Seinmoderniteten synest altså å tillata eit vidt spekter av kristelege livssynsvariasjonar som inkluderer alt frå tradisjonelle oppfatningar og livsperspektiv, knytt til store deler av den førmoderne kristelege førestillingsverda, gjerne med støtte i biblisistiske haldningar, over det slaget meir «rasjonalistisk» kristeleg livssynsdanning som i større monn framleis ønskjer å ta omsyn til moderne vitskapelege perspektiv, til dei nyare utgåvene av karismatiske, meditative og nyåndelege synkretistisk prega oppfatningar.

Sluttmerknad

I dette essayet har eg prøvd å gje nokre glimt av korleis den livssynsmessige resepsjonen av kristendommens verdsoppfatning og livsperspektiv har late seg justera og endra under dei skiftande vilkåra historia har påført den vestlege kulturkrinsen. Endå om utviklinga heile tida har gjeve den kristelege livssynsdanninga støtt nye utfordringar, er desse av eit prinsipielt anna og langt meir krevjande slag i nyare tid, slik eg har prøvd å poengtera ved hjelp av omgrepspara kristianisering/sekularisering og førmoderne/moderne.

Det meste av all den dramatikken sekulariseringa til no har påført den kristelege livssynsdanninga i nyare tid, har nær samanheng med den motstanden som det førmoderne rammeverket har ytt mot så radikale metamorfosar som moderne haldningar og perspektiv syntest å krevja. For sjølv om den kulturelle utviklinga inn i nyare tid la heilt nye føresetnader for livssyn og livstolking, har likevel ei kristeleg forankra førmoderne førestillingsverd fått gjera seg gjeldande heilt fram til i dag. Og som me har sett, finn me til og med døme på at avgrensa kristianiseringsprosessar har kunna halda fram og ta vare på store delar av den førmoderne arven, sjølv midt i djupe samfunnsendrande moderniseringsprosessar. Såleis kunne det slaget vekkingsrørsler som har gått over den protestantiske verda dei siste par hundreåra, i mange høve utvikla seg til målretta rekristianiseringsforsøk.

I tillegg har me så dei siste 50 åra opplevd at dei dominerande moderne mentalitetane som knyter seg til dei vitskapelege og teknologiske framstega, også har møtt andre motkrefter. Moderniteten har så å seia slått sprekker frå innsida, og det har tillate ei ny subjektivistisk og individualistisk religiøs søking og livssynsdanning, inkludert ei kristeleg slik, å bløma opp. Dette har i nokon monn også rydda ein meir respektabel plass for førmoderne førestillingar i felleskulturen, i alle høve i form av meir opne, spørjande og søkjande haldningar i tråd med den gamle seiemåten: «Det er meir mellom himmel og jord ...».

På kyrkjeleg og teologisk side har det slaget integrasjonsprosessar eg har karakterisert her, alltid reist spørsmål om kor store endringar den kristelege livssynsdanninga toler, utan at det går ut over sjølve den gudsrelasjonen kristentrua vil gje den enkelte del i. Men gjorde utfordringane

frå moderniteten slike spørsmål endå meir akutte, representerer seinmoderniteten slett inga redning frå det, heller tvert om. For i den monn den seinmoderne subjektivismen også har slått døra opp for ei religiøs livssynsdanning som hentar element frå førmoderne førestillingsunivers langt utanfor alle tradisjonelle kristelege livsperspektiv, ligg det også til rette for nye og utfordrande synkretistiske tilnærmingar. I dag ser det såleis ut til at denne kristelege subjektivismen – og synkretismen – til og med trugar med å spinna meir ut av kyrkjeleg kontroll enn nokon gong før. Og det skjer ikkje minst ved hjelp av dei nye kommunikasjonsformene me har fått gjennom internett og sosiale medium. Det er først og fremst denne teknologien som har gjeve oss såkalla «ekkokammer», der vitskapsbasert kunnskap ofte må vika for konspirasjonsteoriar og andre meir eller mindre bisarre «alternative facts». Når då slike funksjonar også får bidra til den folkelege livssynsdanninga – inkludert den kristelege, slik me finn alarmerande døme på i evangelikale miljø i USA for tida – kan både opplysning og modernitet vera på veg inn i solnedgangen. Og det bør kjennast ganske skremmande, også frå tradisjonell kyrkjeleg synsstad.

No må det seiast at inga religiøs livssynsdanning som fortener namnet sitt, kan greia seg utan ei grunnleggjande oppfatning om at det «bak» vårt erfarte tilvære finst ein åndeleg, gjerne guddommeleg røyndom, trass i at dette er ein førmoderne premiss så det duger. Det gjeld sjølvsgat også for eit kvart kristeleg livssynsutkast, same kva som elles måtte lata seg integrera inn i det av moderne og sekulære mentalitetar, perspektiv og trendar. Men endå om kristen teologi alltid lyt arbeida ut frå ein slik føresetnad, har ein i alle høve i luthersk-teologisk samanheng stort sett vore varsam med å gje eit kvart førmoderne førestillingskompleks fripass til den kristelege livssynsdanninga.

Dermed kan kanskje ein teologi som vil bidra til den kristelege livssynsdanninga i dag, framleis ha noko å læra av den innleiingsvis nemnde Klaveness sine forsøk på å møte utfordringane frå «nutiden». For i vår «nutid» treng nok den kristelege livssynsdanninga endå meir ei hjelpande hand frå det slaget teologi som står for ei edrueleg utnytting av den sekulære moderniteten, slik denne livssynsdanninga i dag blir utfordra frå det nye alternativreligiøse (les: førmoderne) innslaget i seinmoderniteten.

Og var Klaveness ein tanke polemisk i kritikken av den konservativ-teologiske forskansinga i si tid, så spørst det om ikkje tida no er inne til å bruka dei perspektiva teologien har tileigna seg frå moderniteten på minst like skarp vis i møte med ein fornya og meir mangfaldig førmoder- nitet i fri dressur.

Forslag til utdjupande litteratur

- Amadou, C. (2012). *Vestens idéhistorie: Antikken og middelalderen ca. 750 f. Kr.–1350*. Cappelen Damm Akademisk.
- Aspelin, G. (1958). *Tankens vägar: En översikt av filosofiens utveckling. Del I–II*. Almqvist & Wiksell.
- Baetke, W. (1973). *Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen: Ein Beitrag zur Frage der Germanisierung des Christentums*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Botvar, P. K. & Schmidt, U. (Red.). (2010). *Religion i dagens Norge: Mellom sekularisering og sakralisering*. Universitetsforlaget.
- Chadwick, O. (1975). *The secularization of the European mind in the 19th century*. Cambridge University Press.
- Christensen, T. & Göransson, S. (1969). *Kyrkohistoria I: Fra evangelium til den pavelige gudsstat*. Svenska Bokförlaget.
- Christensen, T. & Göransson, S. (1969). *Kyrkohistoria II: Från påvens gudsstat till religionsfriheten*. Svenska Bokförlaget.
- Dawson, C. (1958). *Religion and the rise of western culture*. Doubleday.
- Dørum, K. & Sødal, H. K. (Red.). (2016). *Mellom gammelt og nytt: Kristendom i Norge på 1800- og 1900-tallet*. Fagbokforlaget.
- Endsjø, D. Ø. & Lied, L. I. (2011). *Det folk vil ha: Religion og populærkultur*. Universitetsforlaget.
- Engelsviken, T., Olsen, R. & Thelle, N. R. (Red.). (2011). *Nye guder for hvermann? Femti år med alternativ spiritualitet*. Tapir Akademisk.
- Furseth, I. & Repstad, P. (2003). *Imføring i religionssociologi*. Universitetsforlaget.
- Gilhus, I. S. & Mikaelsson, L. (1998). *Kulturens refortrylling: Nyreligiositet i moderne samfunn*. Universitetsforlaget.
- Göransson, S. (1970). *Kyrkohistorisk orientering*. Svenska Bokförlaget.
- Hamilton, B. (2003). *Religion in the Medieval West*. Hodder Education.
- Johannessen, H. (2017). *Sekulariseringens spiritualitet: En interdisiplinær lesning av betenkningen Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid [Doktorgrads- avhandling]*. Universitetet i Oslo.

- Krefting, E. (2013). *Vestens idéhistorie: Modernitetens fødsel 1600–1800*. Cappelen Damm Akademisk.
- Liedman, S.-E. (2013). *Den moderne verdens idéhistorie: I skyggen av fremtiden*. Dreyer.
- Lingaas, E. M. (2013). *Vestens idéhistorie: Renaissance og reformasjon 1350–1600*. Cappelen Damm Akademisk.
- Lund, E., Pihl, M. & Sløk, J. (1962/1987). *De europæiske ideers historie*. Gyldendal.
- Lundby, K. (2021). *Religion i medienes grep. Medialisering i Norge*. Universitetsforlaget.
- Molland, E. (1979). *Norges kirkehistorie i det 19. århundre I–II*. Gyldendal.
- Moxnes, H. (2015). *Historien om Det nye testamentet*. Verbum.
- Nome, J. (1958). *Brytningstid: Menighetsfakultetet i norsk kirkeliv. Den historiske bakgrunn og grunnleggelsestiden*. Lutherstiftelsen.
- Oftestad, B. T. & Røsæg N. A. (Red.). (2008). *Mellom kirke og academia: Det teologiske Menighetsfakultet 100 år, 1908–2008*. Tapir Akademisk.
- Repstad, P. (Red.). (2010). *Norsk bruksteologi i endring: Tendenser gjennom det 20. århundre*. Tapir Akademisk.
- Repstad, P. (2020). *Religiøse trender i Norge*. Universitetsforlaget.
- Roy, O. (2019). *Is Europe Christian?* Hurst & Company.
- Schilling, H. (2016). *Martin Luther: Rebell i en brytningstid*. Vårt Land Forlag.
- Seland, T. (2004). *Paulus i polis: Paulus' sosiale verden som forståelsesbakgrunn for hans liv og forkynnelse*. Tapir Akademisk.
- Skeie, T. (2018). *Hvitekrist: Om Olav Haraldsson og hans tid*. Gyldendal.
- Steinsland, G. (2005). *Norrøn religion: Myter, riter, samfunn*. Pax.
- Sæther, K. W. (Red.). (2013). *Kristen spiritualitet: Perspektiver, tradisjoner og uttrykksformer*. Akademika.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Harvard University Press.
- Thurfjell, D. (2015). *Det gudlösa folket: De postkristna svenskarna och religionen*. Molin & Sorgenfrei Akademiska.
- Wisløff, C. F. (1966). *Norsk kirkehistorie I*. Lutherstiftelsen.
- Wisløff, C. F. (1971). *Norsk kirkehistorie III*. Lutherstiftelsen.
- Yates, F. A. (1972/86). *The Rosicrucian enlightenment*. Ark Paperbacks.
- Østerberg, D. (1999). *Det moderne: Et essay om Vestens kultur 1740–2000*. Gyldendal.
- Aadnanes, P. M. (1997). *Det nye tusenårsriket: New Age som livssyn*. Universitetsforlaget.
- Aadnanes, P. M. (1977). Diktekonsten og eventyrlandet: J. R. R. Tolkiens *The Lord of the Rings* – eit ekko av det kristne evangeliet?. *Edda*, 77(4), 227–235.
- Aadnanes, P. M. (2011). Framand i eige hus? Kyrkja og den refortrylla kulturen. I T. Engelsviken, R. Olsen & N. R. Thelle (Red.), *Nye guder for hvermann? Femti år med alternativ spiritualitet* (s. 11–25). Tapir Akademisk.

- Aadnanes, P. M. (1988). *Frå moderne vantru til ny religiøsitet: Norsk livssynsdebatt gjennom hundre år*. Tano.
- Aadnanes, P. M. (2008). *Gud for kvarmann: Kyrkja og den nye religiøsiteten*. Universitetsforlaget.
- Aadnanes, P. M. (2013). Kristen spiritualitet – gjenoppdaga skattar eller gjentakande villfaringar? Kulturanalytiske og teologiske perspektiv på spiritualitetsinteresse i vår tid. I K. W. Sæther (Red.), *Kristen spiritualitet: Perspektiver, tradisjoner og uttrykksformer* (s. 35–53). Akademika.
- Aadnanes, P. M. (1976). Kristianisering og kulturformidling: Klosterrørsla si rolle i overgangen frå antikken til mellomalderen. *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 77(3), 147–162.
- Aadnanes, P. M. (2012). *Livssyn*. Universitetsforlaget.
- Aadnanes, P. M. (1975). *Sekulariseringa – ei følgje av kristentrua: Friedrich Gogartens idé om sekularisering* [Magistergradsavhandling]. Universitetet i Oslo.
- Aadnanes, P. M. (2011). Utgått på dato? Å granska vilkåra for kristeleg livssynsdanning hos ungdom i dag. I J. O. Ulstein & P. M. Aadnanes (Red.), *Vegar i vegløysa? Ungdom, identitet og livssynsdanning i det postmoderne* (s. 97–120). Tapir Akademisk.
- Aadnanes, P. M. (2020). Vekking og modernitet: Nokre kulturanalytiske merknader. I B. Løvlie, P. Halse & K. Hatlebrekke (Red.), *Tru på Vestlandet: Tradisjonar i endring* (s. 41–58). Cappelen Damm Akademisk.
- Aadnanes, P. M. (2011). Å vera luthersk i ei refortrylla samtid: Om magi og teologi i det seinmoderne. *Arr. Idéhistorisk tidsskrift*, 23(3), 71–81.
- Aarflot, A. (1967). *Norsk kirkehistorie II*. Lutherstiftelsen.

KAPITTEL 2

Reformasjonen i norsk kyrkjhistorieskriving i første del av 1900-talet

Hallgeir Elstad

Professor, Teologisk fakultet, Universitetet i Oslo

Abstract: This article sheds light on how Norwegian church historical writing in the first part of the twentieth century (ca. 1900–1940) deals with the history of the Reformation. Five theological historians from The Faculty of Theology, University of Kristiania/Oslo (TF) and The Norwegian School of Theology (MF) are investigated: Anton Chr. Bang (TF), Andreas Brandrud (TF), Oluf Kolsrud (TF), Edvard Sverdrup (MF), and Andreas Seierstad (MF). Both the general history of the Reformation and the history of the Norwegian Reformation are addressed. The paper concludes that the confessional approach partially prevailed. In general, Norwegian early twentieth century church historical research is characterized by anti-Catholicism. Furthermore, the church historians do not appreciate the way in which the Reformation was introduced in Norway, but in the long run most of them agree on the positive effects of the Reformation. Still, in some issues of the history of the Reformation they also present different views.

Keywords: Norway, church history, Reformation historiography, Martin Luther

Introduksjon

Norsk kyrkjhistorieskriving på 1900-talet har i høvesvis liten grad vore gjenstand for faghistorisk forskning. I boka *Historie, tro og forståelse* drøftar Bernt T. Oftestad kyrkjhistorieforskinga som vitskapeleg og kyrkjeleg funksjon. Han spør etter korleis den teologiske kyrkjhistorikaren

Sitering: Elstad, H. (2022). Reformasjonen i norsk kyrkjhistorieskriving i første del av 1900-talet. I A. Aschim, B. Afset, H. Elstad & B. Lovlie (Red.), *Tru, språk, historie. Heidersskrift til Per Halse* (Kap. 2, s. 51–76). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.165.ch2>
Lisens: CC BY-NC-ND 4.0

sameiner det kyrkjelege trusfellesskapet med det vitskapelege intensjonsfellesskapet, og kva det er som motiverer dette. Oftestad kjem inn på norske kyrkjehistorikarar som Oluf Kolsrud, Andreas Seierstad, Einar Molland, men også Lyder Brun og John Nome (Oftestad, 1973). Ingun Montgomery og Dag Thorkildsen har publisert ein oversiktsartikkel over kyrkjehistorie som fag ved Det teologiske fakultet, og inkluderer namn som Anton Chr. Bang, Andreas Brandrud og Kolsrud (Montgomery & Thorkildsen, 2000). Vidare har Tarald Rasmussen gjeve ut ein artikkel om mellomalderen i norsk kyrkjehistorieskriving i ein antologi redigert av Steinar Imsen i 2005 (Rasmussen, 2005). Rasmussen har dessutan skrive om norsk kyrkjehistorieskriving på 1900-talet med vekt på dei «fire store» kyrkjehistorikarane i førre hundreåret, Bang, Kolsrud, Molland og Carl Fr. Wisløff i antologien *Teologi og modernitet* frå 2011 (Rasmussen, 2011). Vidare har Jan Schumacher skrive om Menighetsfakultetets første kyrkjehistorikar, Edvard Sverdrup (Schumacher, 1983), og elles er einskildhistorikarar omtala i til dømes biografiske verk, oversynsverk og minneartiklar.

Denne artikkelen vil ta for seg korleis reformasjonen har vorte framstilt i norsk kyrkjehistorieskriving. Handsaminga av reformasjonen i norsk kyrkjehistorisk forskning er eit tema som først i dei seinare åra er vigd ei viss interesse. Mottakaren av dette heidersskriftet har i artikkelen «Då kyrkja valde kurs – eller brotna. Skifta nordmenn religiøs identitet på 1500-talet?» teke for seg utvalde framstillingar av den norske reformasjonen, mellom anna av Bang, og studerer i kva grad endringane på 1500-talet blir tolka som uttrykk for eit skifte av religiøs identitet (Halse, 2009). Per Halse har elles levert fleire bidrag om reformasjonen. Han har skrive om den norske reformasjonen i to lærebokverk (Elstad & Halse, 2002, 2021) og om «Forseinka reformasjon», der han drøftar kvifor reformasjonen ikkje førte til eit norsk skriftspråk på 1500-talet (Halse, 2017).

Tarald Rasmussen kjem inn på reformasjonsforskninga i arbeidet om norsk kyrkjehistorieskriving på 1900-talet (Rasmussen, 2011, s. 119–121, 123). Han peikar òg på at det i faglitteraturen er synt heller liten interesse for «pionerane» i kyrkjehistoriefaget i Noreg, i første rekkje forskarar som Bang og Kolsrud, som begge arbeidde med reformasjonstida (Rasmussen, 2011, s. 117). Rasmussen har vidare skrive om «Luther in Norway» i

The Oxford Encyclopedia of Martin Luther, der han mellom anna kjem inn på historiografi (Rasmussen, 2017).

I det følgjande blir kyrkjeehistorie definert som ein teologisk disiplin. Dette tener til å avgrense fagdisiplinen til teologane og dei teologiske fakulteta – vel vitande om at kyrkjeehistorie òg er skriven av allmennhistorikarar. Ei slik avgrensing kan mellom anna grunngevast ut frå at det tradisjonelt har vore eit tydeleg skilje mellom dei to fagområda fram til for få tiår sidan. Kyrkjeehistoria var i hovudsak overlate til teologane. Ved inngangen til 1900-talet var landets einaste teologiske fakultet knytt til Universitetet i Kristiania/Oslo (TF). Striden om den moderne teologien (liberalteologien) førte til at det vart oppretta eit privat alternativ til universitetsfakultetet, Det teologiske Menighetsfakultet (MF), i 1908. Ved MF ønskte ein ei teologiundervising som var forplikta på kyrkja si vedkjenning i tilknytning til ortodoks lutherdom og pietistisk vekkingskristendom – i motsetnad til ein meir liberal og kulturompen teologi ved TF (Haanes, 1998, s. 402–483; Oftestad, 2008, s. 79–100).

I denne artikkelen vil det vere kyrkjeehistorieskrivinga til lærarane i faget ved desse to institusjonane i den aktuelle perioden som blir handsama. Den nærmare avgrensinga i tid vil vere frå om lag 1900 til andre verdskrigen. Ikkje minst fordi det i denne perioden vart markert to reformasjonsjubileum, i 1917 og i 1937, som resulterte i produksjon av ein del kyrkjeehistorisk litteratur (Elstad, 2019; Rasmussen, 2017).

Anton Chr. Bang

Anton Christian Bang (1840–1913) høyrer til dei ein må kunne kalle pionerane innanfor norsk kyrkjeehistorieforsking. Han var den første som tok den teologiske doktorgraden ved universitetet i Kristiania – i 1878. Han vart tilsett i eit ekstraordinært professorat i kyrkjeehistorie i 1885 med særleg plikt til å førelese i norsk kyrkjeehistorie. Det er rett å seie at han var den første forskaren i kyrkjeehistorie ved Det teologiske fakultet. Men han var ikkje tilsett i mange år før han forlét fakultetet for å bli kyrkjestatsråd i den nye Høgre-regjeringa i 1893. Tre år seinare ville han heller vere biskop enn professor i kyrkjeehistorie, men som biskop i Kristiania heldt han likevel fram arbeidet som kyrkjeehistorikar og publiserte viktige

arbeid til inn på 1900-talet (Montgomery & Thorkildsen, 2000, s. 55–56; Rasmussen, 2011, s. 118–121).

Bang er nok mest kjend for biografien om Hans Nielsen Hauge, den første forskningsbaserte boka om den norske vekkingsleiaren og industrigründaren (Bang, 1874). Boka, som kom i fleire utgåver og opplag, tente til å gje Hauge ein sentral plass i den norske historia på 1800-talet. Bang må framhevast som reformasjonsforskar og den første moderne kyrkjehistorikaren som tek for seg reformasjonen og reformasjonshistoria (Rasmussen, 2011, s. 119). I samband med Luther-jubileet i 1883 kom *Udsigt over den norske kirkes historie efter reformationen*. I 1887 kom andre delen av Bangs norske kyrkjehistorie, den langt meir omfangsrike *Udsigt over Den norske Kirkes Historie under Catholicismen*. Seinare følgde han opp med ei omfattande framstilling av *Den norske kirkes historie i reformationsaarhundredet* (1895) og *Den norske kirkes geistlighed i reformationsaarhundredet* (1897). Han forska òg på historia til den lutherske katekismen, og publiserte i 1890-åra tobandsverket *Dokumenter og studier vedrørende den lutherske katekismes historie i Nordens kirker* (1893 og 1899) (Molland, 1979, s. 222–224; Rasmussen, 2011, s. 119–120). Bang sluttar den kyrkjehistoriske forfattarskapen sin med ei samla framstilling av norsk kyrkjehistorie (Bang, 1912). Bang hadde stor sans for den folkelege kulturen – og det kjenneteiknar tilnærminga hans som kyrkjehistorikar. Han synte òg stor kjennskap til eit omfattande kjeldemateriale i arbeida sine.

Utgangspunktet for Bang var at den norske mellomalderkyrkja hadde vore i forfall, og slik førte han vidare Rudolf Keyser's synspunkt framstilt i det omfattande tobandsverket *Den norske Kirkes Historie under Catholicismen* frå 1850-åra (Keyser, 1857, s. 883–884). Keyser byrja å studere teologi, men gjekk over til historiestudier og vart professor i historie. Som Keyser la Bang vekt på forfallet i den norske kyrkja i seinmellomalderen som ein føresetnad for reformasjonen:

Den katholske kirke i vort land var saaledes lagt i ruiner, en grushob, som den evangeliske kirke skulde bygges op paa. Forberedt gennem en længere tids opløsningsproces var den gamle kirkes fald en begivenhed, der maatte komme [...] Den norske kirke under catholicismen havde opbrugt sin iboende livskraft; indvortes opløst maatte den ogsaa i det ydre falde

sammen, og det nye liv maatte træde frem under nye former. (Bang, 1887, s. 361–362)

For Bang var denne vurderinga eit utslag av konfesjonelle synsmåtar. Han såg katolisismen gjennom lutherske briller. Og det han såg var ei katolsk kyrkje som var komen til vegs ende. På ruinane av den gamle kyrkja skulle ei ny, luthersk kyrkje byggjast opp. Dermed innebar reformasjonen eit brot. Men samstundes var det snakk om ein kontinuitet. «Den falne kirkes arbeide gik dog ikke tilspilde», hevdar Bang. Folket tok ikkje berre med seg «den raahed og tugtløshed, som kirken ikke havde formaet at overvinde, men ogsaa det fond af guds frygt, der var frugten av kirkens virksomhed gennem aarhundrederne» (Bang, 1887, s. 362). Den katolske tida var såleis ikkje berre mørk, men inneheldt noko ein kunne ta med seg og byggje vidare på.

Sjølv om han såg reformasjonen som noko som måtte kome, var Bang på ingen måte ukritisk til måten reformasjonen vart gjennomført på hos oss. Han samanliknar innføringa av reformasjonen i Noreg med innføringa av kristendommen i mellomalderen: Han vart innført med vald og makt. Men Bang er ikkje berre oppteken av dei politiske og institusjonelle sidene av reformasjonen. Han ser det heile òg ut frå den folkelege situasjonen og freistar å trengje inn i korleis folk opplevde religionsskriftet. Folk hadde levd under den katolske kyrkja sitt «formynderskab», seier han. Dei opplevde no at kyrkja vart lagt i ruinar, og «stod i Fare for at lide et fuldstændigt religiøst Skibbrud». Det første resultatet vart då også «aandelig Tøilesløshed». Folket var fråteke si gamle tru og var påtvunge ei ny. Men det skulle ta lang tid før «denne nye paatvungne Tro formaaede at erobre sig saavidt Magt over Gemyterne, at den kunde bære Frugt i Livet» (Bang, 1912, s. 31, jf. Halse, 2009, s. 229–232). Bang legg vekt på at reformasjonstida var prega av sterke brytingar, og at det var store vanskar med å innføre reformasjonen i Noreg. Med innføringa av reformasjonen oppstod det ei overgangstid «i hvilken alt er i opløsning; hele det norske kirkevæsen ligner et herreløst vrag, der tumles om af vind og vove» (Bang, 1895, s. 1). Dermed er det ikkje noko lyst bilete Bang teiknar av den norske reformasjonen.

Det var ei heller mager og fattig utgåve av reformasjonsrørsla som utvikla seg her nord, slår han fast i *Udsigt over den norske kirkes historie efter reformationen*:

... medens Livet paa andre Steder er rig og Udviklingen fyldig, saa er alt hos os kun magert og til sine Tider næsten forkrøblet. De samme Frø, der under heldigere Omstændigheder udvikle sig frodig og afsætte skjønne Frugter, formaa her oppe kun ligesom at frembringe Dvergtræer. [...] Det er det ensformige og fattige Liv i en Provins, i et Annex, man har for sig, naar man beskæftiger sig med vor Kirkes efterreformatoriske historie. (Bang, 1883, s. 1)

Sjølv om Bang kan vere kritisk til måten reformasjonen vart innført på i Noreg – og vere realistisk i høve til følgjene av religionsskiftet, så kjem det likevel klart fram at han vurderer den nye trua som noko positivt i høve til den gamle. Han syner i dette stykket òg ei tydeleg konfesjonell haldning. Det kjem til dømes til uttrykk i framstillinga av Jørgen Eriksson, superintendent i Stavanger frå 1571. Bang (1883, s. 27–28) hevdar at preikene hans «er ubetinget det skjønneste aandelige Mindesmærke fra Reformationstiden i vort Land. Der gaar gjennem dem alle en troesfreidig Jubel over Frelsen fra Pavedømmets Mørke ved Evangeliets klare Lys.» Med omsyn til forkynninga er Jørgen Eriksson Noregs Luther (Bang, 1883, s. 28. Sjå også Bang, 1895, s. 321). Tilsvarande skriv han om den andre lutherske biskopen (superintendenten) i Trondheim, Hans Gaas, at han «gjorde, hvad der stod i hans Magt, for at udrydde Levningerne af Katholicismen og fremme det kristelige Livs Væxt» (Bang, 1883, s. 22). Etter ei oppløysingstid fekk såleis evangeliet inngang etter kvart.

Andreas Brandrud

Andreas Brandrud (1868–1958) vart tilsett som professor i kyrkjehistorie ved TF i 1897 og sat i stillinga i meir enn 40 år. Etter teologisk embets-eksamen hadde han arbeidd vidare med kyrkjehistorie og reformasjonshistorie. Det første faglege arbeidet hans var eit verk om den norske jesuittpateren Laurentius Nicolai Norvegus eller Lauritz Nielsson med tittelen *Klosterlasse. Et bidrag til den jesuitiske Propagandas Historie i Norden* (Brandrud, 1895). Alt tittelen vitnar om den antikatolske haldninga som pregar boka, og som var tidstypisk.

Brandrud skreiv om reformasjonen i artiklar og bøker. I samband med reformasjonjubileet i 1917 tok han initiativ til at Universitetet gav

ut *To og Tredive Prædikener holdt i Aarene 1578–1586 af M. Jens Nilssøn, fjerde evangeliske Superintendent over Oslo og Hamar Stifter*. Brandrud skreiv ei større innleiing om Nilssøn og verksemda hans i siste delen av reformasjonshundreåret. Nemnast må òg utgåva hans av *Stavanger Domkapitels Protokol 1571–1630* (1897–1901). Brandrud publiserte ei kyrkjehistorisk oversynsframstilling, *Den kristne kirkes historie. Et grundrids* (1915) (Amundsen, 1999; Molland, 1959; Montgomery & Thorkildsen, 2000, s. 56).

Brandrud representerte det moderne gjennombrøt innanfor kyrkjehistorie ved Det teologiske fakultet. Han var ein del av «det unge fakultet» i 1890-åra som formidla den moderne teologiske forskinga med bakgrunn særleg frå Tyskland. Den nye generasjonen var påverka av den tyske kultur- eller nyprotestantismen, som ville skape ein syntese mellom kristendommen og den moderne kulturen. Føremålet var å berge den kristne trua i møte med moderniteten og det moderne mennesket. Gjennom den historisk-kritiske metoden freista dei å modernisere teologien (Elstad, 2011, s. 11–13).

Brandrud la vekt på reformasjonen som brot og Luther som fornyaren av kristendommen. Dette er ikkje uttrykk for ein konfesjonell synsmåte, men eit moderne perspektiv på Luther. I artikkelen «Hvad var reformationen?» i boka *For frisindet kristendom* (1906) skriv han om Luthers «stordaad». Stordommen hans låg på det religiøse området, medan innsatsen for kulturutviklinga derimot ikkje var tilsikta, «den er blevet givet ham på kjøbet» (Brandrud, 1906, s. 87). Brandruds vektlegging av det religiøse hos Luther var i samsvar med tidas Luther-tolking, slik ein finn det til dømes hos Uppsalateologane Nathan Söderblom og Einar Billing (Aurelius, 2015, s. 186–187) og innanfor dansk liberalteologi (Kemp, 2014, s. 149–150). Samla sett skapte Luthers innsats ei ny tid, hevdar Brandrud. Han har «løftet en verdensepoke af hængslerne og indført en ny tid. For én gangs skyld var virkelig tidens mest religiøse mand tillige dens mægtigste mand. At den nye tid begynder med Luther, indrømmer da ogsaa de fleste» (Brandrud, 1906, s. 88).

Brandrud framheva Luther som moderne personlegdom. Han er den som ber den nye tida, ja, i røynda «var Luther selv reformationen» (Brandrud, 1906, s. 87). Understrekinga av Luthers person reflekterer

tydeleg tidas liberalteologi som Brandrud var ein representant for, rett nok i moderat form. Dette blir òg synleg i korleis han tolkar Luthers skrift *Om et kristenmenneskes frihet*. I *Den kristne kirkes historie. Et grundrids* poengterer han at dette skriftet kyrkjeleg sett uttrykkjer ein radikal fridom. Her hevdar nemleg Luther at den kristne personlegdommen er suveren i høve til kyrkja. Ifølgje Brandrud (1915, s. 219) er dette eit sentralt premiss og prinsipp i den lutherske reformasjonen. Luther blir her tolka ut frå ein moderne, personleg fridom tufta på liberalteologiens subjektivisme.

I føredraget ved Universitetets minnefest i samband med reformasjonsjubileet i 1917 understreka Brandrud på tilsvarande måte motsetnaden mellom Luther og mellomalderen (Rasmussen, 2017, s. 356). Han framheva Luthers verdshistoriske rolle, og hevda at reformatoren framstod like gigantisk for notida. Sjølv dei som skuva han frå seg, kunne ikkje frigjere seg frå innverknaden frå han. Som det samla uttrykket for Luthers rolle peika Brandrud på at det var han som braut det mellomalderske paveveldet. Dette var ei stor gjerning fordi den makta som paven den gongen hadde, var større enn det ein i dag kan forstå:

Gjennem hele det store religiøse Apparat hersket han til de inderste Kroker av Kirken og de inderste Kroker av Menneskesjælen. At adlyde ham var for ethvert Menneske nødvendig for at vinde Frelse. Men ikke alene i det religiøse, men ogsaa i det verdslige Liv grep Kirken ind. Den var den bærende Kulturmagt. At bryte denne Magt det var at gi Middelalderen Dødsstøtet. (Brandrud, 1917a, s. 709)

Ein møter her ein klar antikatolisisme. Pavekyrkja blir framstilt som den antimoderne makta som høyrde mellomalderen til. Gjennom brotet med pavekyrkja og mellomalderen sitt religiøse system bana Luther vegen for det moderne. Han fann vegen utanom den mektige kyrkja, og dette representerte ein religiøs renessanse og eit gjennombrøt for personleg religion. «Luther staar der endnu like gigantisk som nogensinde», konstaterer Brandrud (1917a, s. 707). Også her blir det lagt vekt på Luthers person. Det er personlegdommen hans som så å seie skaper reformasjonen. Dermed teiknar Brandrud bilete av Luther som den einsame helten

som stod opp mot ei heil verd. Ei slik oppfatning var ganske utbreidd i samtida (Aurelius, 2015, s. 192).

Når det gjeld tolkinga av den norske reformasjonen, er Brandrud meir ambivalent. Som Bang framhevar han at reformasjonen hos oss vart innført ved ytre tvang og makt frå framandt hald. Reformasjonshistoria her heime er dessutan knytt saman med minnet om det djupaste nasjonale og åndelege forfall, skriv Brandrud i innleiinga til boka med Jens Nilssøns preiker (Brandrud, 1917b). Men reformasjonen kom ikkje berre til Noreg «paa uandelig vis». For midt under det nasjonale forfallet, som òg prega åndslivet, fanst «de kræfter paa færde hvorav vort folks religiøse og nationale fornyelse omsider skulde spire frem» (Brandrud 1917b, s. VII–VIII). Brandrud peikar på at også i den norske reformasjonen fanst dei fornyande kreftene som i reformasjonen lenger sør – berre svakare og mindre tydeleg. Dermed følgjer han også her Bangs linje i karakteristikken av reformasjonen i Noreg. Brandrud legg vekt på at renessansehumanismen, der Oslo-biskopen Jens Nilssøn hadde ei sentral rolle, fekk ein tydeleg innverknad i Noreg.

Oluf Kolsrud

Brandrud hadde gjeve ut Jens Nilssøns preiker saman med den yngre kollegaen sin, Oluf Kolsrud (1885–1945). Kolsrud var tilsett i eit nyoppretta dosentur i kyrkjarahistorie i 1916 og vart professor i norsk kyrkjarahistorie i 1921. Med han kom ei ny kyrkjarahistorisk røyst. Han var kjend for å vere ein svært grundig forskar med sans for detaljar. Han gjorde mykje arbeid i ulike historiske arkiv, og var med på å gje ut ei rekkje historiske kjeldeskrifter (Fæhn, 2002; Montgomery & Thorkildsen, 2000, s. 57–58). Ved sida av utgjevinga av Nilssøns preiker publiserte han *Utkast til en norsk kirkeordinans / efter kong Christian IV's befaling forfattet av Norges superintendenten i aaret 1604* (1917a) og *Reformationsjubileet i Norge 1817. Beretning og aktstykker* (1917b). I 1937 publiserte han det mykje omfangsrike minneskriftet *Nidaros og Stiklestad. Olavs-jubileet 1930*. I 1958 vart *Norges kyrkjesoga. 1. Millomalderen* gjeven ut posthumt. Ei vidareføring av dette verket, der Kolsrud òg tek for seg reformasjonen og tida fram til 1700-talet, finst som uprenta manuskript. Denne framstillinga er svært

detaljert, noko som går på kostnad av den historiske syntesen (Kolsrud, 2007).

Som Bang løfta Kolsrud fram folkekyrkja si historie nedanifrå. Dette er til dømes eit hovudperspektiv i artikkelen «Folket og reformasjonen» frå 1939. Denne er ein av tre artiklar han skreiv i samband med reformasjonsjubileet i 1937. Dei to andre var om høvesvis forkyninga (Kolsrud, 1938a) og ekteskapet (Kolsrud, 1938b) i den norske reformasjonen. I studieåret 1936–1937 hadde Kolsrud tenestefridom for å skrive ei samanhengande framstilling om reformasjonen i Noreg. Ho såg ikkje dagsens ljøs. Resultatet vart derimot dei tre nemnde artiklane (Brandrud, 1946, s. 64; Molland, 1945, s. 143).

I motsetnad til kollega Brandrud streka Kolsrud under einskapen og kontinuiteten i kristendommen si historie i Noreg mellom mellomalderen og reformasjonen. Og i den grad reformasjonen var eit brot, så var det eit negativt brot. Det var Brandrud som heldt minnetalen over Kolsrud i Det Norske Videnskaps-Akademi og minte der om «hans bekjente og i øyeblikket nokså forstemmende jubileumstale ved Universitetets jubileumsfest i 1937, hvori han skildret reformasjonen nærmest som et beklagelig brudd» (Brandrud, 1946, s. 64). Kolsruds føredrag, prenta som artikkel i *Norsk Teologisk Tidsskrift, Syn og Segn* og i ein eigen publikasjon, er det nærmaste ein kjem ein syntese av norsk reformasjonshistorie frå hans hand (Kolsrud, 1937a).

Kolsrud var ikkje samd med Bang – og Keyser – i at den norske kyrkja i mellomalderen var i forfall – og at reformasjonen var noko som tvang seg fram. Nei, tvert om, uttalte han i den nemnde jubileumstalen: «[d]et er ikkje forfall i den gamle kyrkja, som er opphavet til reformasjonen i Noreg. Det er andre ytre historiske faktorar som spelar i hop og avgjer saki». Avgjerande var i så måte året 1537. Sjølv om Kolsrud framhevar kontinuiteten i den norske historia, er han tydeleg på at året 1537 representerte eit klart brot – og det på to måtar. For det første vart då ein gammal sterk nasjonalpolitisk samanheng i den norske historia avbroten. For det andre kom eit kyrkjeleg systemskifte (Kolsrud, 1937a, s. 4–5).

Kolsrud gjer Noregs veikskap til hovudforklaringa på at reformasjonen kunne vinne fram. Fordi veikskapen vara lenge, fekk reformasjonen tid på seg til å gjennomtrengje folket. Det var ikkje som gjennombrøt

av indre åndsmakt at reformasjonen kom til oss. Han kom derimot som kongebod og ved lov og embetsverk. Berre indirekte hadde reformasjonen i Noreg samanheng med Luther, hevdar Kolsrud. Hos oss var Luther lenge berre kjend som eit kjettarnamn. Dei eigentlege reformatorane på norsk mark var dei første evangeliske superintendentane (Kolsrud, 1937a, s. 7).

Kontinuitetsperspektivet hos Kolsrud ligg i at han – i motsetnad til mange av teologane og kyrkjehistorikarane i samtida – vurderer mellomalderkristendommen og den norske mellomalderkyrkja positivt. Tilspissa formulerer han det slik: «[M]e hev lært aa forstaa det som reformatorane, og endaa meir deira ettermenner, hadde so vanskelig for aa innrøma, – at det ogso fyre reformasjonen var kristendom i landet». Det var slett ikkje slik at med reformasjonen vart eit religiøst mørke forvandla til lys, slik det ofte vart framstilt: «Historia hev lært oss, at myrker og ljøs fordeler seg paa baae sider av merkeaaret 1537» (Kolsrud, 1937a, s. 11–12). Her ønskjer Kolsrud å nyansere tidlegare kyrkjehistorieskriving.

Kolsruds tale ved universitetets jubileumsmarkering i 1937 vekte merksemd. Den neste talaren etter Kolsrud ved dette høvet var Oslo-biskopen Eivind Berggrav, som utanfor sitt eige manuskript fann det naudsynt å protestere mot den nedtoninga av reformasjonen som Kolsruds føredrag kunne tolkast som. Ifølgje Berggrav gav reformasjonsjubileet ikkje høve til «nedstemmende betraktningar, snarere tvert imot». Det var all grunn til å glede seg over den utviklinga som hadde vore sidan innføringa av reformasjonen, «fordi kristendommen og det norske folk hadde så trange kår da reformasjonen grep inn», hevdar biskopen (Aftenposten, 1937). Berggrav gjev dermed støtte til tanken om eit kyrkjeleg forfall før innføringa av reformasjonen (Ellingsen, 1997, s. 251, 255–259; Elstad, 2019, s. 323–324).

Også i den posthumt utgjevne *Noregs kyrkjesoga 1. Millomalderen* (1958) avviser Kolsrud tydeleg tanken om kyrkjeleg forfall i seinmellomalderen. Her har han eit eige underkapittel med overskrifta «Forfall eller vokster», der han innleier med å stille spørsmålet om den norske kyrkja mot slutten av seinmellomalderen var «eit samfund i forfall, eller i stillstand, eller i vokster.» Han viser til den eldre historieskrivinga som har

festa seg ved forfallet, men imøtegår dette standpunktet på liknande måte som i føredraget ved reformasjonsjubileet i 1937:

Men der er urett aa sjaa berre myrker i den tidbolken som gjeng nærmast fyre reformasjonen. Hjaa oss, som i andre land, er der ogso livs-ovringar aa sjaa i slutten av millomalderen. Og endaa um det hadde vore sant, det som er sagt, um forfallet, so var det ikkje indre kyrkjeleg oppløysing som hjaa oss var orsak til reformasjonen, det var ytre politiske tilhøve som fekk den gamle kyrkja i Noreg til aa falla. (Kolsrud, 1958, s. 325)

Den norske reformasjonsskipnaden vart innført med makt. «I Noreg var reformasjonsverket hovudsakleg fyrebutt», skriv Kolsrud i førelesingsmanuskriptet publisert i 2007, «ved aa lamslå riket politisk og ved aa gjera den gamle kyrkja rettlaus (...) Daa den norske kyrkja var gjort hovudlaus ved avtaking av erkebispedømet, var det ingen motstand lenger aa ottast» (Kolsrud, 2007, s. 98).

Som Bang understrekar Kolsrud at reformasjonen var ei oppløysingstid i Noreg. Dei moralske tilhøva vart forverra. Ikkje lenge etter at reformasjonen var innført, seier Kolsrud, kunne det tydeleg merkast at «tilhøvet åt folket til kyrkja gjeng over til likesæle og vanvyrndad» (Kolsrud, 1939, s. 24). Og det var ikkje før inn på 1600-talet at ein byrja å få folk på rett kjøl att.

Kontinuiteten i norsk kyrkjarahistorie er hos Kolsrud i særleg grad knytt til Olav den heilage. I føredraget i universitetsaulaen i november 1937 formulerte han: «Endaa um reformatorane vilde utsletta Heilag Olavs namn og grov hans skrin i Nidaros-domen ned, so ser me, betre enn dei, at det var paa den grunnvoll han la, at dei bygde vidare» (Kolsrud, 1937a, s. 12). Dette sa han sju år etter den store nasjonale markeringa av 900-års jubileet for slaget på Stiklestad i 1930 og same året som han hadde minneskriftet frå jubileet ferdig (Kolsrud, 1937b). Olav og arven etter han var for Kolsrud viktigare enn Luther for samanhengen i den norske kyrkja si historie.

Edvard Sverdrup

Menighetsfakultetets første kyrkjarahistorikar, Edvard Sverdrup (1861–1923), var sokneprest då han vart kalla til den nyoppretta institusjonen.

Etter eit studieopphald i Leipzig tok han fatt på lærargjerninga i 1908, frå 1918 med tittelen professor. Han hadde ikkje nokon stor fagleg forfattarskap, men skreiv fleire populærvitskapelege bøker om Luther og reformasjonen (Oftestad, 2005; Schumacher, 1983). I jubileumsåret 1917 kom bøkene *Hvorledes Luther blev reformator* og *Luther som bibeloversætter*. Seinare følgde han opp med boka *Luthers kamp med Rom. Efter dens historiske forløp til og med Riksdagen i Worms* (1922). Som det går fram av titlane, omhandlar desse bøkene den allmenne reformasjonshistoria. Dei byggjer i stor grad på tysk litteratur, og er formidling av desse.

Sverdrup understrekar kyrkjehistoria som ein teologisk disiplin, og er oppteken av å sameine det vitskapelege kravet med den kyrkjelege og teologiske funksjonen. Han slår fast at kyrkjehistoria si oppgåve er «erkjennelsen av den kristne kirke i den historiske utvikling». Fagdisiplinen sin gjenstand blir grunngeven teologisk som «den kristne kirke slik den er svøpt i evangeliet og blir ledet og ført av Guds Ånd» (sitert etter Schumacher, 1983, s. 106). Ein kan spørje om ei slik forståing er mogleg å kombinere med ei moderne historisk tilnærming som berre kjenner immanente årsaksforklaringar. Sverdrup avviser at det skulle vere nokon motsetnad her. Tvert imot understrekar han det vitskapelege objektivitetskravet som sjølvsagt. Samtidig poengterer han at historikaren må engasjere seg i dei historiske hendingane som han utforskar. Å vinne fram til forståing vil krevje ei sympatisk innstilling. Eit grunnleggjande premiss hos Sverdrup er at kyrkja inngår i samfunn og kulturar, men er aldri heilt identisk med desse. Som kyrkjehistoria sitt objekt er kyrkja dermed ein dobbelt storleik: Ho er i verda og samtidig framand i verda (Schumacher, 1983, s. 107–108). Dermed blir kyrkja i realiteten ein overhistorisk storleik med dei utfordringar det inneber med tanke på ei vitskapeleg tilnærming.

Vender vi oss til Sverdrups reformasjonsskrifter, er det ikkje vanskeleg å få auge på den konfesjonelle tilnærminga til reformasjonen. Karakteristisk er den negative vurderinga av katolisismen, og den tilsvarende oppvurderinga av den lutherske reformasjonen. Dette kjem tydeleg til uttrykk i boka *Den Evangelisk Lutherske Tro. Dens Historiske Gjennombrud og dens Grundsandheder efter Den Augsburgske Bekjendelse* (1915). Her understrekar han at kyrkja og religiøsiteten i mellomalderen

representerer «fordunkling av evangeliet, [...] gjerningshellighet og sedelig sunkenhet». Reformatorane hadde såleis eit stort arbeid med å «fjerne alt det grus, som hadde lagt sig om sandhedens perle og at rive ned, hvad der var bygget op av skjævt og falskt, som ikke hadde fæste i sanhetens grundvold» (Sverdrup, 1915, s. 4). Sverdrup poengterer at reformasjonen greip tilbake til den apostoliske tida, men at dette samtidig berre var éi side ved den rørsla som gjekk ut frå Luther. Reformasjonen representerte samtidig «en ny indsats i kirkens liv». Sverdrup ser reformasjonen i eit utviklingsperspektiv som «fremskridt i kirkens liv». Framsteget i den kyrkjelege utviklinga som reformasjonen førte med seg, kom av at «den paany og klarere end nogen anden tid i kirken helt siden apostlenes dage oplevet den store sandhet, at et menneske retfærdiggjøres ved troen alene. Det var et lys, som først tændtes i Luther selv, men som engang tændt, spredte sine straalere til tusener av hjerter» (Sverdrup, 1915, s. 5).

Den konfesjonelle tilnærminga ligg som eit premiss også for Sverdrups historiske arbeid. I innleiinga til *Luthers kamp med Rom. Efter dens historiske forløp til og med Riksdagen i Worms* (1922) formulerer han til dømes at «det har været mit ønske at gi et bidrag til at øke forstaaelsen av Martin Luthers vældige og fribaarne kamp for Kristi evangelium mot fordærvelsen og tyranniet fra Rom, saaledes som denne kamp synes at være forløpet efter nutidens forskning. Dermed haabet jeg ogsaa at bidra til at fremme kjærligheten til vor evangelisk-lutherske tro og bekjendelse» (Sverdrup, 1922, s. 5).

I det følgjande vil eg konsentrere meg om boka *Hvorledes Luther blev reformator* (1917a). Forordet blir innleidd slik: «Denne lille bok vil intet andet være end et beskedent mindeblad i taknemmelighet mot den store reformator ved reformationens firehundredearsfest» (Sverdrup, 1917a, s. 4). Her står reformatoren Luther og den banebrytande gjerninga hans i fokus. Mot den einsame munken og professoren stod pavekyrkja, den mørke motmakta. Reformasjonen blir til dømes omtala som «den store kirkefornyelse» som «utløste længtende hjerters trang og frigjorde kræfter som skulde skabe en ny tid» (Sverdrup, 1917a, s. 8).

Sverdrup kombinerer ei konfesjonell tilnærming med ei teologisk tolking av historia. Gud fungerer som historisk årsaksfaktor og drivkraft: «Og da kirkenøden var størst og mørket dybest, men da ogsaa endelig

tidens fylde paa mange maater var inde, saa Gud til sin betrængte kirke og lot en ny dag rinde» (Sverdrup, 1917a, s. 9). I dette konsentrerte sitatet er det fleire trådar som renn i hop. Gud greip inn overfor ei kyrkje i naud, og det kyrkjelege forfallet blir sett som ein føresetnad for reformasjonen. Det siste er ei forståing som finst uttrykt både hos Keyser og Bang tidlegare. Det tydelegaste konfesjonelle trekket i Sverdrups framstilling er motsetnaden mellom mellomalderen sin katolisisme og den lutheriske reformasjonen. Medan den første er prega av kyrkjenaud og mørke, representerer den siste den nye tida som trengjer seg fram. Endeleg vitnar sitatet om kyrkja sin dobbelte natur, slik denne blir definert som objekt for kyrkjehistoria som fagdisiplin: Kyrkja er i verda utan å vere identisk med verda, for ho er leidd og ført av Guds ånd.

Innanfor den konfesjonelle ramma blir det lagt vekt på Luthers religiøse erfaring og åndelege liv. Det var dette som skapte reformasjonen:

Den stund, da det nye, aandelige liv blev født i Martin Luthers hjerte, blev ogsaa reformationens fødselstime, et vendepunt i kirkens, ja i verdens historie, da det gryet av dag for tusinder av hjerter, som inden romerkirkens høie mure sukket i mørke. (Sverdrup, 1917a, s. 92)

Også Sverdrup understrekar Luthers personlegdom, og karakteriserer Luther som «en aandelig frigjort og overlegen personlighet». Som hos Brandrud blir Luther langt på veg ei personifisering av reformasjonen. Men avgjerande for Sverdrup var Luther som «Herrens redskap [...] dannet og utrustet av hans egne haand». I kraft av dette kom den personlege religiøse tileigninga av det sentrale teologiske innhaldet som førte til reformasjonen:

Men hvad der stillet Luther paa en anden plads, gav ham høiere maal, større kraft, klarere syn end nogen av hans samtidige, ja la i hans hænder en enestaaende gjerning i historien var intet andet end hans personlige tilegnelse av Kristus og frelsen ved ham alene. Som Jesus Kristus, Guds søn, frelseren var blit hans egen sjæls frelse, hans livs mening og maal, saa blev det hans livs opgave at forkynde Kristus til frelse for verden. I forhold her til fik intet andet, hvor høit og ædelt det i sig selv kunde være, for Luther nogen selvstændig stilling, som noget, der hadde sit maal i sig selv. (Sverdrup, 1917a, s. 111–112)

At Luther var Guds reiskap, danna av Gud sjølv til å vere kyrkja sin reformator, gjer reformasjonshistoria i Sverdrups framstilling til ei «heilag» historie:

Men nu var timen kommen. Gud selv hadde dannet Martin Luther til kirkens reformator, trykket pennen i hans haand og lagt ordet paa hans tunge, og derfor skulle ingen verken på jorden eller i helvete magte at bringe ham til taushet. I slegtenes gang blev fra Wittenbergs slotskirke en ny tid ringet ind. (Sverdrup, 1917a, s. 116)

Andreas Seierstad

Andreas Seierstad (1890–1975) etterfølgde Sverdrup som lærar i kyrkjehistorie ved Menighetsfakultetet og var dosent frå 1924 og professor frå 1945. Han tok doktorgraden på avhandlninga *Kyrkjelegt reformarbeid i Norig i nittande hundreaaret. Fyrste bandet* i 1924. Opponentane ved doktordisputasen var professorane Oluf Kolsrud og Andreas Brandrud. Det vart lagt merke til at alle som tok del i disputasen, nytta nynorsk (Nome, 1977, s. 130). Seierstads faglege forfattarskap var konsentrert om norsk kyrkjehistorie. I samband med det norske reformasjonshjuleet i 1937 leverte han tre bidrag til den norske reformasjonshistoria. «Då reformasjonen kom til Noreg» vart publisert i Lutherlagets jubileumbok *Vår lutherske arv* (1937), medan «Den norske reformasjonens struktur» (1937) og «Den norske reformasjonens resultat» (1938) begge stod på trykk i *Tidsskrift for teologi og kirke*. Artiklane vart publiserte på nytt i samlebandet *Fedrearv og kristenkall* (1965).

Seierstad var tilhengjar av empirisk metode i kyrkjehistorieforskinga og var influert av professorane Halvdan Koht og Oluf Kolsrud, etter kvart også av kyrkjehistorikarane J. Oscar Andersen og Hjalmar Holmquist. Samtidig som Seierstad var ein empirisk forankra historikarar, såg han òg kyrkjehistoria i eit teologisk openberringsperspektiv. I artikkelen «Kyrkjesoga som akademisk og teologisk disiplin» (1965) mot slutten av karrieren presenterte Seierstad sin historieteori, der han drøfta forholdet mellom historikaren og den truande teologen (Seierstad, 1965d). Ifølgje Bernt T. Oftestad representerte han «integrasjonstypen» som

kyrkjehistorikar, ein karakteristikk han elles deler med Oluf Kolsrud. Karakteristisk er at dei ønskjer å sameine «den vitenskapelige forpliktelse og det kirkelige anliggende». Løysinga for Seierstad vart kort sagt å skilje mellom historiske *facts* og *comment* (Oftestad, 1973, s. 43–49; 2004. Jf. Nome, 1965, s. 15–16; 1977, s. 131, 134–135). Men ulikt forgjengaren Edvard Sverdrup nytta Seierstad ikkje Gud direkte som forklaringsfaktor i historieskrivinga. I dei historiske arbeida hans var den empiriske tilnærminga trass alt det dominerande.

Som Bang og Kolsrud la også Seierstad vekt på det folkelege perspektivet i framstillinga av reformasjonen. Han var oppteken av korleis reformasjonen kom til å påverke folket si tru og religiøse praksis. Hovudperspektivet hans på den norske reformasjonen er at han var «eit oppsødingsarbeid» som gjekk over to eller tre generasjonar fram til eit stykke inn på 1600-talet. Denne eigentlege reformasjonen vart innleidd med «eit kyrkjelegt makt- og lovskifte» i perioden 1536–39 som utgjorde reformasjonens rettslege basis. Dermed understrekar Seierstad at reformasjonen i Noreg ikkje gjorde seg gjeldande i form av ei folkevekking som i Tyskland og til dels i Danmark og Sverige. Hos oss kom reformasjonen derimot som «ei oppsødingsrørsle etter initiativ ovanfrå» (Seierstad, 1965a, s. 143). Om årsakene til at det vart slik, er han inne på nokre av dei same tankane som Bang. Folket var i liten grad religiøst sjølvstendig og personleg engasjert. I Noreg var det heller ingen av «dei store åndsrørsler som ute i Europa hadde ført til nyvakning innan visse krinsar av det jamne folk» (Seierstad, 1965b, s. 163).

Sjølv om reformasjonen i Noreg vart innført ovanfrå og ikkje var forankra i ei folkevekking, var han ikkje utan føresetnader. Som Bang peikar Seierstad på forfallet i den katolske kyrkja i seinmillomalderen som ei førebuing for det som skulle kome, og viser her til at biskopane då var meir opptekne av politisk og økonomisk makt enn dei religiøse og åndelege oppgåvene. Eit anna viktig moment var ei rådande skuldkjensle i folket og trong til bot:

Det torer vera klårt at kristendomen i seinmillomalderen ogso her i landet har vore sterkt merkt av synd og skuld-kjensle og trong til avlasting. Men då millomalderen berre kunde hjelpa stykkevis, berre gav halv trøyst, kom den religiøse lengten til å fyrebu reformasjonen. Å søkja trøyst hjå dei mange helgenar,

i dei mange kyrkjone, i dei mange gjerningane, var i røynda som å sløkkja torsten med sjøvatn. Då reformasjonen kom med det klåre ord um full syndsforlating og full kraft i trua på den eine gudomlege millommann Jesus Kristus verka det reint forløysande. (Seierstad, 1965a, s. 147)

Seierstad gjev såleis uttrykk for eit negativt syn på kristendommen i seinmellomalderen. Denne kristendomsforma var utilstrekkeleg i forhold til dei religiøse behova i folket, og med reformasjonen vart dette retta opp. Det er rimeleg å sjå denne vurderinga som utslag av eit konfesjonelt trekk i Seierstads framstilling.

Ifølgje Seierstad kunne reformasjonens religiøse oppsedingsarbeid ta til då dei lutherske superintendentane var komne på plass. Dette var ein stegvis prosess: «Fyrst uppseding av eit nytt presteskap. Og deretter, gjennom dette presteskap, uppseding av eit nytt kyrkjefolk» (Seierstad, 1965a, s. 155). Opplæringa av prestane og av folket reknar Seierstad med tok om lag hundre år, frå makt- og lovskiftet i 1537 til 1630–40-åra. Kriteriet var forkynninga av Guds ord: «Reformasjonen vart fullført då dette ord vart høyrte av folket rundt i by og bygd, jamvel i avkrokane.» Ein føresetnad for dette var katekismeopplæringa, og at forkynninga kunne byggje på «barneopplæringa». Ifølgje Seierstad var det ikkje før eit godt stykke ut på 1600-talet at det var etablert «eit effektivt barne-katekumenat», det vil seie ei katekismeopplæring som nådde ut til alle (Seierstad, 1965c, s. 183). Også Kolsrud reknar med at ein må inn på 1600-talet før den religiøse delen av reformasjonen var gjennomført. Såleis kan ein kanskje seie at både Seierstad og Kolsrud er med på å leggje premiss for forståinga av den «lange reformasjonen» (jf. Berg, 2017).

Vidare gjer Seierstad eit poeng ut av at reformasjonen i Noreg ikkje vart gjennomført med «utoleleg tvang». Dette grunngev han med at «vi høyrer um mykje uro og uppreist her og der i landet på 1500-talet, men aldri høyrer vi at slik uppreist vart gjort for den nye læra skuld» (Seierstad, 1965b, s. 162). Folk tok derimot makt- og lovskiftet som lagnad og stilte seg passivt til det, utan opposisjon: «Folket gleid som av seg sjølv over frå å vera under hierarkisk autoritet til å vera under uppsedingsautoritet» (Seierstad, 1965b, s. 164).

Seierstad viser òg interesse for helgendyrkinga. Som vi har vore inne på ovanfor, er vurderinga negativ, og ulikt andre forskarar hevdar han at

det ikkje tok så lang tid å få oppløyst helgenkulten etter reformasjonen. Det kunne nok vere at somme framleis søkte til helgenbilete ved sjukdom til dømes, men «det religiøse ved helgendyrkinga, pilegrimsferdene for å få avlastning for syndeskuld og vinna åndeleg fortenest og forbøn, synest å ha falle burt i reformasjonstida utan større vanskar» (Seierstad, 1965b, s. 172). Sjølv Olavsdyrkinga ser ut til å ha gått snart i oppløysing, hevdar Seierstad, «ellest hadde dei styrande ikkje i 1564 våga å gravleggja Olavs likam med stor høgtid og stas i ei opi mura grav i Nidarosdomen». Etter fire år vart så grava kasta til med jord, og folk gløymde kor grava var (Seierstad, 1965b, s. 173).

Seierstad legg ikkje vekt på reformasjonen som brot, sjølv om kyrkje-brotet naturlegvis er føresetnaden for den vidare utviklinga. Han fram-hevar heller ikkje som Kolsrud kontinuiteten med katolisismen, som han i motsetnad til Kolsrud vurderer negativt. Derimot poengterer Seierstad kontinuiteten i form av undervisings- og evangeliseringsarbeidet etter reformasjonen. Samla sett er det dermed rett å seie at Seierstad gjev ei ganske så positiv vurdering av den norske reformasjonen (Ellingsen, 1997, s. 250). Her skil han seg igjen frå Kolsrud, men dels òg frå Bang.

Samanfattande merknader

Framstillinga av reformasjonen i norsk kyrkjehistorieskriving i første del av 1900-talet har i dette bidraget teke for seg både den allmenne reforma-sjonshistoria og den norske reformasjonen. Av dei kyrkjehistorikarane som her er handsama, har fleirtalet publisert innanfor norsk reformasjons-historie (Bang, Brandrud, Kolsrud, Seierstad) og to innanfor allmenn reformasjonshistorie (Brandrud og Sverdrup).

Undersøkinga viser at kyrkjehistorikarane ikkje har frigjort seg frå konfesjonelle synsmåtar i vurderinga av reformasjonen. Dette er tyde-leg hos Bang og Menighetsfakultetets første kyrkjehistorikar, Edvard Sverdrup. Bang har ein negativ omtale av katolisismen og nyttar sterke bilete. Han påpeikar forfallet i den norske katolske kyrkja som gjorde at ho var lagt i ruinar og berre var ein grushaug. Reformasjonen var såleis noko som måtte kome. Men samtidig poengterer han at reformasjonen vart innført utanfrå og ovanfrå med tvang, og at innføringa av den norske

reformasjonen var ei overgangstid med sterke brytingar. Hos Bang er det noko tvitydig i måten han handsamar den norske reformasjonen på. Det var ein mager og fattig versjon ein fekk her nord. Men når ho først fekk gjennomslag, representerte den lutherske trua noko grunnleggjande positivt samanlikna med katolisismen. Pavedømmets mørke vart erstatta med det klare lyset frå evangeliet.

Sverdrup tek for seg den allmenne reformasjonen, ikkje den norske. Dommen over katolisismen og pavekyrkja er einseitig negativ. Reformasjonen greip tilbake til den første kristne tida, men representerte samtidig framsteg og utvikling. Fokuset er Luthers person som Guds reiskap som kjempa for Kristi evangelium mot fordervet og tyranniet frå Roma. I Sverdrups konfesjonelle historieskriving er Gud ei årsaksforklaring i historia ved å gripe inn i den historiske utviklinga. Gud har sjølv danna og utrusta Luther til å reformere kyrkja. Luther var såleis Guds utvalde reiskap. Dette gjer reformasjonen til ei heilag historie. Det er nærliggjande å sjå dette ut frå Sverdrups forståing av kyrkjehistoria som ein teologisk disiplin og kyrkja si dobbelte forankring. Kyrkja er i verda, men ikkje identisk med verda. På ein særleg måte blir kyrkja leidd av Gud gjennom historia.

I høve til dette representerer Brandrud, Kolsrud og Seierstad andre røyster. Men interessant er det samtidig at vektlegginga av Luther og personlegdommen hans er gjennomgåande både hos Brandrud og Sverdrup – trass i skilnaden mellom dei. Men hos Brandrud har ikkje dette primært eit konfesjonelt forteikn. Det er Luther som moderne personlegdom og den suverene fridommen overfor kyrkjeinstitusjonen som Brandrud legg vekt på. Også hos han kan ein merke ein antikatolisisme, men den er ikkje knytt til det konfesjonelle. Derimot er det motsetnaden mellom det moderne og det antimoderne som her spelar inn. For Brandrud er pavekyrkja representanten for det antimoderne, medan det moderne og gjennombrøtet for personleg religion kjem med Luther og reformasjonen.

Kolsrud forlét teorien om forfallet i mellomalderkyrkja som føresetnad for reformasjonen. Det var dei ytre politiske omstenda som førte til konfesjonsskiftet. Den norske katolske kyrkja blir gjennomgåande positivt vurdert, og han opponerer mot det einseitig negative biletet som forskinga

har gjeve av den før-reformatoriske kristendommen. Kolsrud legg likeins vekt på kontinuiteten med mellomalderkyrkja. Som Bang framstiller Kolsrud reformasjonstida som ei oppløysingstid og ei brytningstid. Det tok tid før dei religiøse forholda vart betra. Ifølgje Kolsrud spelte Luther inga rolle for den norske reformasjonen. Dei eigentlege reformatorane i Noreg var dei evangeliske superintendentane, men for den første generasjonen av desse var det meir av tvang enn av overtyding.

Seierstad fører ikkje vidare Sverdrups sterkt konfesjonaliserte historieskriving ved MF. Han er tydeleg empirisk orientert, mellom andre med Kolsrud som læremeister. Men han er ikkje på linje med Kolsrud i vurderinga av mellomalderkyrkja. Han held ved lag forfallsteorien, og hevdar at det katolske kyrkja ikkje var i stand til å dekkje dei religiøse behova i folket. Det særeigne ved den norske reformasjonen var at han primært hadde karakter av å vere oppseding, ikkje ei folkevekking. I det store og heile gjev Seierstad ei positiv vurdering av reformasjonen, noko som skil han frå Kolsruds synspunkt.

Det er verd å merke seg at ingen av dei kyrkjehistorikarane som er omfatta av denne undersøkinga, har vore påverka av mellomkrigstidas Luther-renessanse knytt til kyrkjehistorikaren Karl Holl (1866–1926). Eit unntak på norsk mark er Luther- og reformasjonsforskararen Sigurd Normann (1879–1939), som skipa Norges Lutherlag i 1928 og gav ut fleire bøker om Luther. I 1935 disputerte han for den teologiske doktorgraden på avhandlinga *Viljefrihet og forutbestemmelse i den lutherske reformasjon inntil 1525*. Han er ikkje teken med her fordi han ikkje hadde akademisk stilling. Han verka i alle år som prest og vart biskop mot slutten av livet (Ellingsen, 2005).

Det som blir omtala som Luther-renessansen medverka til å modernisere tolkinga av Luther og reformasjonen. I staden for å fokusere på det nasjonale og konfesjonelle, la ein vekt på allmenne antropologiske og ekklesiologiske aspekt ved Luthers teologi. Det vart publisert studiar tufta på Luthers eigne tekstar. I Sverige fekk denne nyorienteringa tidleg fotfeste både i Uppsala og Lund. Først eit godt stykke ut i etterkrigstida vart denne interessa fanga opp i norsk teologi, i første rekkje innanfor den systematiske teologien (Elstad, 2019, s. 319–320; Rasmussen, 2011, s. 127; 2017, s. 360–361).

Edvard Sverdrup var ikkje interessert å tolke Luthers egne tekstar – han bygde i stor grad framstillingane sine på sekundærlitteratur. Det same er til ein viss grad også tilfellet med Brandrud, medan Bang, Kolsrud og Seierstad er opptekne av den norske nasjonale reformasjonshistoria basert på grundige kjeldestudium. Slik stod dei den allmenne historievitskapen nær. Bang gjorde ein vesentleg innsats som «samlar» av historisk materiale, og Kolsrud fekk innverknad på den allmenne rikshistoria gjennom å samle inn og publisere kjelder til eldre historie (Dahl, 1990, s. 234). Seierstad var, som vi har sett, influert av Kolsrud og av Kohts kjeldekritiske metode.

Sjølv om Bang er kjenneteikna av nærleiken til kjeldene, var vurderinga av reformasjonen hos han også konfesjonelt farga. Etter Bang synest den konfesjonelle tilnærminga å vere borte hos kyrkjehistorikarane ved Det teologiske fakultet. Hos Sverdrup, Menighetsfakultetets første kyrkjehistorikar, derimot, fanst dette framleis i rikt mon. Dette er ikkje overraskande. Som «menighetenes fakultet» var det viktig å ha eit særpreg i forhold til universitetet, og den konfesjonelle tilnærminga synest å ha spelt ei rolle i så måte. Det vart lagt vekt på rett luthersk lære og tru, og då var det naturleg at Luther og reformasjonens epokegjerande verknad vart framheva. Ifølgje Sverdrup er kyrkja dessutan ikkje fullt ut identisk med samfunnet og kulturen, men blir leidd av Gud på ein særskilt måte. Dette blir understøtta av ein tydeleg konfesjonalisme, der Luther blir framstilt som Guds reiskap og reformasjonen som Guds verk – mot katolisismen. Sverdrups bøker får dermed eit oppbyggjeleg snarare enn eit vitskapeleg preg.

Seierstad, sjølv med eit konservativ teologisk syn, braut tydeleg med den konfesjonelle tilnærminga. Sjølv om han i sin historieteori vil sikre plass for den teologiske tolkinga av dei historiske fakta, var han for mykje empirikar til at dette fekk nokon avgjerande plass i forskinga hans.

Ei konfesjonell tilnærming til Luther og reformasjonen innanfor ei luthersk ramme gav seg naturleg nok utslag i antikatolske haldningar. Men desse trong ikkje vere drivne berre av konfesjonelle omsyn. Ut frå samtida kunne katolisismen oppfattast som antimoderne og lutherdommen som fremjar av det moderne. Som vi har sett, var dette eit synspunkt som Brandrud la vekt på. Den antikatolske haldninga var framleis sterk

i Noreg i første del av 1900-talet både i det offentlege rommet og blant prestane i statskyrkja. Landet var framleis prega av ein religiøs einskapskultur med basis i den evangelisk-lutherske statskyrkja. Katolisismen vart sett på som ei utfordring for det moderne liberale demokratiet og for tankefridommen (Ulvund, 2017, s. 188–203). Det er nærliggjande å sjå dette som ein kontekst for Brandruds negative vurdering og omtale av den hierarkiske pavekyrkja i mellomalderen som Luther og reformasjonen braut med.

Litteratur

- Aftenposten. (1937, 4. november). Universitetets reformasjonsfest (s. 1, 7). *Aftenposten*.
- Amundsen, A. B. (1999). Brandrud, Andreas. *Norsk Biografisk Leksikon* (bind 1, s. 433). Kunnskapsforlaget.
- Aurelius, C. A. (2015). *Luther i Sverige: Den svenske Lutherbilden under fyra sekler*. Artos.
- Bang, A. Chr. (1874). *Hans Nielsen Hauge og hans samtid: en Monografie*. Dybwad.
- Bang, A. Chr. (1883). *Udsigt over Den norske Kirkes Historie efter Reformationen*. Cammermeyer.
- Bang, A. Chr. (1887). *Udsigt over Den norske Kirkes Historie under Katholicismen*. Cammermeyer.
- Bang, A. Chr. (1895). *Den norske kirkes historie i reformations-aarhundredet (1536–1600)*. Hjamar Biglers Forlag.
- Bang, A. Chr. (1912). *Den norske kirkes historie: med portrætter, faksimiler og billeder*. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag.
- Berg, S. H. (2017). *Reformasjonen*. Samlaget.
- Brandrud, A. (1895). *Klosterlasse: Et Bidrag til den jesuittiske Propagandas Historie i Norden*. Th. Steens Forlagsexpedition.
- Brandrud, A. (1897–1901). *Stavanger Domkapitels Protokol 1571–1630*. Det Norske Historiske Kildeskriftfond.
- Brandrud, A. (1906). Hvad var reformationen? I A. Brandrud et al., *For frisindet kristendom: Religiøse foredrag* (s. 86–128). Aschehoug.
- Brandrud, A. (1915). *Den kristne kirkes historie: Et grundrids*. Aschehoug.
- Brandrud, A. (1917a). Ved Universitetets reformationsfest 31. oktober 1917. *Norsk Kirkeblad*, 14(45), 705–717.
- Brandrud, A. (1917b). Forord. I A. Brandrud & O. Kolsrud, *To og Tredive Prædikener. Holdt i Aarene 1578–1586 av M. Jens Nilssøn: Med en Indledning om Jens Nilssøns Liv og Virksomhet* (s. V–VIII). Aschehoug.

- Brandrud, A. (1946). Minnetale over professor Oluf Kolsrud holdt i den hist.–filos. klasses møte den 8de mars 1946. I *Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. Årbok* (s. 56–88). Særtrykk.
- Dahl, O. (1990). *Norsk historieforskning i det 19. og 20. århundre*. Universitetsforlaget.
- Ellingsen, T. (1997). *Reformasjonen i Norge: Da kirken valgte kurs*. Høyskoleforlaget.
- Ellingsen, T. (2005). *Biskop Sigurd Normann og vår kirkes lutherske arv*. Eget forlag.
- Elstad, H. (2011). Akademisk teologi i moderniteten: Det teologiske fakultet i det 20. hundreåret. I H. Elstad & T. Rasmussen (Red.), *Teologi og modernitet: universitetsteologien i det 20. hundreåret* (s. 9–38). UniPub.
- Elstad, H. (2019). Celebrating Protestantism? The Reformation anniversaries in Norway in 1917 and 1937. I S. Angel, H. Elstad & E. A. Oftestad (Red.), *Were we ever Protestants? Essays in honour of Tarald Rasmussen* (s. 311–328). De Gruyter.
- Elstad, H. & Halse, P. (2002). *Illustrert norsk kristendomshistorie*. Fagbokforlaget.
- Elstad, H. & Halse, P. (2021). *Norsk kristendomshistorie*. Samlaget.
- Fæhn, H. (2002). Kolsrud, Nils Oluf. I *Norsk Biografisk Leksikon* (bind 5, s. 324). Kunnskapsforlaget.
- Halse, P. (2009). Då kyrkja valde kurs – eller brotna: Skifta nordmenn religiøs identitet på 1500-talet? I B. Løvlie, R. Meier & A. Redse (Red.), *Danning, identitet og dialog. Festskrift til Jan Ove Ulstein og Per Magne Aadnanes* (s. 229–244). Tapir.
- Halse, P. (2017). Forseinka reformasjon: Frå Martin Luther til norsk kyrkjespråk. *Kirke og Kultur*, 122(4), 359–373. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-3002-2017-04-06>
- Haanes, V. L. (1998). «Hvad skal da dette blive for prester?» *Presteutdannelsen i spenningsfeltet mellom universitet og kirke, med vekt på modernitetens gjennombrudd i Norge*. Tapir.
- Kemp, P. (2014). Teologien, der sejrede sig ihjel: Liberalteologien og Luther. I N. H. Gregersen (red.), *Lutherbilleder i dansk teologi 1800–2000* (s. 143–161). Anis.
- Keyser, R. (1857). *Den norske Kirkes Historie under Catholicismen* (Andet bind). Chr. Tønsbergs Forlag.
- Kolsrud, O. (1917a). *Utkast til en norsk kirkeordinants / efter kong Christian IV's befaling forfattet av norges superintendenten i aaret 1604 og nu efter tiltak av reformations-jubelaarets biskopper paa offentlig bekostning for første gang utgivet ved Oluf Kolsrud med et sendebrev fra den norske kirkes biskopper om den lutherske reformations væsen og betydning*. Dybwad.
- Kolsrud, O. (1917b). *Reformationsjubilæet i Norge 1817: Beretning og aktstykker*. Særtrykk av *Norsk Teologisk Tidsskrift* 1917, hefte 3–4. Grøndahl & Søns Boktrykkeri.
- Kolsrud, O. (1937a). *Ved det norske universitets reformasjonsfest 3. november 1937*. Samlaget.
- Kolsrud, O. (1937b). *Nidaros og Stiklestad: Olavs-jubileet 1930. Minneskrift*. Norvegia Sacra. Steenske Forlag.

- Kolsrud, O. (1938a). Guds ords prediken i norsk reformasjon. *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 39(1), 3–23.
- Kolsrud, O. (1938b). Ekteskapet og reformasjonen i Noreg. *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 39(2), 99–119.
- Kolsrud, O. (1939). Folket og reformasjonen i Noreg. I H. Johannessen, R. Skre & P. Thorsen (Red.), *Heidersskrift til Gustav Indrebø på femtiårsdagen 17. november 1939* (s. 23–53). Lunde.
- Kolsrud, O. (1958). *Noregs kyrkjesoga, 1: Millomalderen*. Samlaget.
- Kolsrud, O. (2007). *Noregs kyrkjesoga II: 1500–ca. 1740*. (Utgitt av S. H. Birkeflet). Biblioteket ved Det teologiske fakultet.
- Molland, E. (1945). Oluf Kolsrud som kirkehistoriker. *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 46(3/4), 131–145.
- Molland, E. (1959). Minnetale over professor Andreas Brandrud. I *Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. Årbok 1958* (s. 33–36). Aschehoug.
- Molland, E. (1979). *Norges kirkehistorie i det 19. århundre*, bd. I. Gyldendal.
- Montgomery, I. & Thorkildsen, D. (2000). Historie og samtidsforståelse: lærere i kirkehistorie ved Det teologiske fakultet i det 20. århundre. *Norsk Teologisk Tidsskrift* 101(1/2), 52–63.
- Normann, S. (1933). *Viljefrihet og forutbestemmelse i den lutherske reformasjon inntil 1525*. Norges Lutherlags Forlag.
- Normann, S. (red.) (1937). *Vår Lutherske Arv: Et festskrift*. Norges Lutherlags Forlag.
- Nome, J. (1965). Andreas Seierstad som kirkehistoriker. I A. Seierstad, *Fedrearv og kristenkall: Festskrift i anledning professor dr. theol. Andr. Seierstads 75-års jubileum den 24. november 1965* (s. 9–26). Universitetsforlaget.
- Nome, J. (1977). Minnetale over Andreas P. Seierstad. I *Det Norske Videnskaps-Akademi. Årbok 1976* (s. 126–136). Universitetsforlaget.
- Oftestad, B. T. (1973). *Historie, tro og forståelse: Kirkehistorieforskningen som vitenskapelig og kirkelig funksjon*. Universitetsforlaget.
- Oftestad, B. T. (2004). Seierstad, Andreas Pedersen. I *Norsk Biografisk Leksikon* (bind 8, s. 150). Kunnskapsforlaget.
- Oftestad, B. T. (2005). Sverdrup, Johan Edvard. I *Norsk Biografisk Leksikon* (bind 9, s. 40–41). Kunnskapsforlaget.
- Oftestad, B. T. (2008). Menighetsfakultetets historie i ekklesiologisk perspektiv. I B. T. Oftestad & N. A. Røsæg (Red.) *Mellom kirke og academia: Det teologiske menighetsfakultetet 100 år, 1908–2008* (s. 71–201). Tapir.
- Rasmussen, T. (2005). Erkjennelse og interesse – middelalderen i norsk kirkehistorieskrivning. I S. Imsen (Red.), *Den kirkehistoriske utfordring* (s. 27–34). Tapir.
- Rasmussen, T. (2011). Norsk kirkehistorieskrivning på 1900-tallet. I H. Elstad & T. Rasmussen (Red.), *Teologi og modernitet: Universitetsteologien i det 20. hundreåret* (s. 117–131). UniPub.

- Rasmussen, T. (2017). Martin Luther in Norway. I D. R. Nelson & P. R. Hinlicky (Red.), *The Oxford encyclopedia of Martin Luther* (s. 353–364). Oxford University Press.
- Schumacher, J. (1983). Professor Edvard Sverdrup. *Tidsskrift for teologi og kirke* 54(2/3), 105–115.
- Seierstad, A. (1965a). Då reformasjonen kom til Noreg. I A. Seierstad, *Fedrearv og kristenkall: Festskrift i anledning professor dr. theol. Andr. Seierstads 75-års jubileum den 24. november 1965* (s. 141–156). Universitetsforlaget.
- Seierstad, A. (1965b). Den norske reformasjonens struktur. I A. Seierstad, *Fedrearv og kristenkall: Festskrift i anledning professor dr. theol. Andr. Seierstads 75-års jubileum den 24. november 1965* (s. 157–178). Universitetsforlaget.
- Seierstad, A. (1965c). Den norske reformasjons resultat. I A. Seierstad, *Fedrearv og kristenkall: Festskrift i anledning professor dr. theol. Andr. Seierstads 75-års jubileum den 24. november 1965* (s. 179–186). Universitetsforlaget.
- Seierstad, A. (1965d). Kyrkjesoga som akademisk og teologisk disiplin. I A. Seierstad, *Fedrearv og kristenkall: Festskrift i anledning professor dr. theol. Andr. Seierstads 75-års jubileum den 24. november 1965* (s. 27–45). Universitetsforlaget.
- Sverdrup, E. (1915). *Den Evangelisk Lutherske Tro: Dens Historiske Gjennombrud og dens Grundsandheder efter Den Augsburgske Bekjendelse*. Lutherstiftelsens Boghandel.
- Sverdrup, E. (1917a). *Hvorledes Luther blev reformator*. Lutherstiftelsens Boghandel.
- Sverdrup, E. (1917b). *Luther som bibeloversætter*. Det Norske Bibelselskaps Forlag.
- Sverdrup, E. (1922). *Luthers kamp med Rom: Efter dens historiske forløb til og med Riksdagen i Worms*. Lutherstiftelsens forlag.
- Ulvund, F. (2017). *Nasjonens antiborgere: Forestillinger om religiøse minoriteter som samfunnsfiender i Norge, ca. 1814–1964*. Cappelen Damm Akademisk.

KAPITTEL 3

Kva ville dei med Hannah More i Noreg? Evangelikale og protofeministiske impulsar i litteraturen frå første halvdel av 1800-talet

Marie Nedregotten Sørbo

Professor, Institutt for språk og litteratur, Høgskulen i Volda

Abstract: This essay studies how (and whether) the divergent strands of Hannah More's (1745–1833) multifaceted authorship and cultural roles have been received in Norway in the two and a half centuries since her work was first published. In particular, a paradoxical pattern of reception is observed, insofar as Norwegian critics perceive her as alternately a proto-feminist pioneer or a religious guide. Furthermore, there are internal, textual paradoxes in the stories that have been translated into Norwegian, stories that implicitly empower the poor while sometimes being suspected of keeping them in their places. With these facets of More's work and reception combined, the author that appears before us is a woman who withstood restrictions and opposition to bring about change in her own society. This reformer in favour of educating the poor and girls, and abolishing slavery, has not been properly understood in Norway.

Keywords: English literature, feminism, literary criticism, translation, transnational exchanges, women writers

Den engelske forfattarinna Hannah More (1745–1833) er ein paradoksal figur på fleire vis. For det første var ho svært kjend i si samtid og i sitt heimland og også omsett til andre språk, til dømes norsk. Men ho er

Sitering: Sørbo, M. N. (2022). Kva ville dei med Hannah More i Noreg? Evangelikale og protofeministiske impulsar i litteraturen frå første halvdel av 1800-talet. I A. Aschim, B. Afset, H. Elstad & B. Løvlie (Red.), *Tru, språk, historie. Heidersskrift til Per Halse* (Kap. 3, s. 77–94). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.165.ch3>
Lisens: CC BY-NC-ND 4.0

mykje mindre lesen og omtalt i dag, og ikkje eingong nemnt når hjertesakene hennar blir feira, ikkje minst gjeld det avskaffing av slaveriet og utdanning for jenter og for fattige. Så er ho også motsetnadsfylt eller i alle fall mangfaldig som forfattar, ikkje berre fordi ho var aktiv i fleire sjangrar og på fleire kulturelle arenaer, men mest fordi ho står på eit slags vippepunkt mellom forkynning og fiksjon. For det tredje blir ho motteken dels som tidleg-feminist, dels som sjelesørgjar når forteljningane finn vegen til Noreg og andre stader. Det er dette mangetydige ved forfatterskapen og den norske resepsjonen eg vil sjå nærare på i dette essayet.

Hannah More var ein av veldig mange kvinnelege forfattarar på 1800-talet og slett ikkje unik, sjølv om det ikkje er mange å finne i historiebøkene. Når vanlege litteraturhistorier berre omtalar eit lite utval presumptivt «geniale» forfattarar, dei aller fleste menn, oppstår det store hol i kunnskapen vår om fortida. For å skjønne kva roller kvinnene har spelt, treng vi å oppdage dei på nytt, og sikre at dei blir med i forteljningane vi skriv om tidlegare tider og i lærebøkene vi brukar i skulen. Forskingsprosjekt som *HERA Travelling Texts* (2013–16) og nettverk som *COST Women Writers in History* (2009–13) og *DARIAH-EU Women Writers in History* (sidan 2018) dokumenterer eit stort tal skrivande kvinner før 1930 (til dømes cirka 7 700 i databasen NEWW Women Writers).

Dinest avslører desse prosjekta at kulturen i stor grad var transnasjonal, særleg i eit lite land som Noreg som var avhengig av tilførsel av lesestoff og lærestoff utanfrå. Dei store nasjonale forteljningane som pregar hundreåret, ser vekk frå at mange av tekstane, forfattarane og idéane vart utveksla over landegrensene, ikkje minst gjennom omsetting, men også litteraturkritikk. Hannah More blei importert til Noreg gjennom begge desse kanalane, og vi skal sjå kva ho vart brukt til.

Pedagogikk og skuledrift

Hannah More kunne vore omsett og presentert som pedagog. Ho var nærast fødd inn i yrket som ei av fem døtrer i ein lærarfamilie frå Bristolområdet i England. Faren stifta og dreiv fleire skular, og døtrene fekk meir utdanning enn dei fleste jenter på 1700-talet. Så snart dei var vaksne starta dei også sjølve skule for fattige (1758), og seinare i livet (frå 1789)

etablerte More nye skular i elleve landsbyar i Mendip-regionen (sjå Stott, 2002, s. 24; 2003, s. 103). Søstrene More møtte hard motstand frå godseigarar og kyrkjelege leiarar som var redde for at leseopplæring for fattige ville føre til opplysning, og forstyrre eit klassesamfunn som vart sett på som gudgjeve, tilsynelatande også av More sjølv. More måtte trå forsiktig og argumentere klokt for å halde skulane opne, og det lukkast ikkje alltid. Men denne delen av livsverket hadde umåteleg stor verknad på dannelsingsnivået i det engelske samfunnet, og i neste omgang myndegjering av vanlege landsbyarbeidarar. «Ho har gjort meir for grunnskuleopplæringa i Somersset enn nokon annan person» (Stott, 2002, s. 30, mi omsetting).

Det andre hovudærendet hennar var å sørge for utdanning av jenter på lik linje med gutar, og dette skreiv ho også om i ei av dei mest kjende bøkene sine, *Strictures on the Modern System of Female Education* (1799). Som tittelen lovar, refsar ho sitt eige samfunn for å gje mangelfull oppseding av jenter, sidan dei berre fekk litt innføring i brodering, teikning eller musisering med føremålet å bli «accomplished» (danna, kultivert).¹ I staden hevdar More at jentene må få lære filosofi, språk og naturvitskap. Ho ser det som «a singular injustice» (ein bitande urett) mot kvinner at dei må handtere livet med så skrøpeleg utdanning. Det er umogleg å seie kva kvinner kan lære eller bli så lenge dei blir intellektuelt «sveltefora og innestengt» (More, 1995, I, s. ix og II, s. 30).

More er ikkje den einaste refsaren; filosofen og forfattaren Mary Wollstonecraft (1759–1797), som også dreiv skular for jenter, skreiv liknande ting i *Thoughts on the Education of Daughters* (1787) og særleg i *Vindication of the Rights of Woman* (1792). Sidan den eine av desse kvinnene var politisk konservativ og den andre radikal, mellom anna i høve til den franske revolusjonen, blir dei gjerne sett som motsetnader (til dømes i Aasen, 1993, s. 201). Men dei to tenker mykje likt om kvinner og utdanning. Wollstonecraft døydde diverre i barselseng som 38-åring, og difor vart det More (som levde femti år lenger) som faktisk fekk utdanna flest jenter gjennom eit langt liv med skuledrift. På det meste hadde dei

1 Omgrepet er sentralt i Jane Austen sin roman *Stolthet og fordom* (*Pride and Prejudice*), og det verkar som den unge helten Mr Darcy har lese More si bok og er einig med henne (Sorbø, 2014, s. 221–222; 2018, s. 163).

om lag tusen elevar (av begge kjønn) per år, og tre av skulane overlevde heilt innpå 1900-talet (Stott, 2003, s. 103).

Likevel er det ikkje som utdanningsreformator More har vore kjent i Noreg, faktisk fekk dette inga merksemd før kvinnesaksforkjemparane på 1970-talet og framover blåste nytt liv i mange gamle, gløynde damer. Då kom det ei stor nytutgjeving av *Strictures* på engelsk (1974), som tydelegvis vart brukt på pensumlistene også på norske universitet, og det kom eit par hovudoppgåver om More og jenteutdanning.² Framleis er ikkje denne boka eller delar av den omsett til norsk.

Frå teater til kamp mot slaveriet

More kunne også vore lesen i Noreg som poet eller dramatikar. Det var i dei sjangrane ho hadde tidlegast suksess, då den berømte Dr. Samuel Johnson roste dikta hennar og den leiande skodespelaren David Garrick overtalte henne til å skrive fleire teaterstykke. More gjorde stor lukke på London-scena med *Percy* (1777), som vart framført på tysk i Wien i 1779, og visstnok nesten blei ein Mozart-opera (Stott, 2003, s. 47). Men Mozart (1756–91) vart også ein av dei for tidleg døde, og rakk i så fall ikkje gjere noko med denne planen.

Mellom dei kjende dikta til More er «Slavery» (1788) og «The Sorrows of Yamba: A Negrowoman's Complaint» (1795). Her gir ho stemme til afrikanske slavekvinner sine bitre klagar over tapet av born og heimland. Og diktaren er drepande polemisk mot den britiske sjølvforståinga som verdsherrar og fridomsheltar. Dersom dei verkeleg vil «rule the seas» (herske over havet), som det står i den populære, patriotiske songen «Rule Britannia» (1740), så bør dei starte med å reinske det for slaveskip. Og dersom dei skryt av at dei «never will be slaves» så må dei gje Afrika same fridom.

Sjølv om livet til More vart langt, var det så vidt ho rakk å sjå slaveriet forbode i heile det britiske samveldet same år som ho døydde (1833). Det hadde vore ein omstendeleg prosess, til dømes hadde metodisten

2 Ei av desse var i kristendomskunnskap, medan den andre var i engelsk litteratur, eit døme på at Hannah More har ein fot i begge leirar (Kolnes, 1993; Seedhouse, 2002).

John Wesley (1703–1791) skrive kritisk om slaveriet i 1774, og kvekarane stifta antislaveri-organisasjonar i tiåret som fylgde. Den nære venen til Hannah More, William Wilberforce (1759–1833), førte den parlamentariske kampen. Thomas Clarkson (1760–1846) var ein leiande figur, og poeten William Cowper (1731–1800) bidrog med viktige kamptekstar. På anglikansk side, som More høyrde til, var den såkalla «Clapham-sekta» eit viktig tyngdepunkt. Det dreidde seg slett ikkje om ei sekt, men om ei gruppe vener med tilhald i Clapham i London, der Clarkson, Wilberforce og More var med.

Slavehandelen i Storbritannia vart omsider forboden i 1807, men enno vart det langt fram til full fridom for dei som alt var slavar. Då Ceylon (Sri Lanka) skulle feire slutten på slaveriet på øya i 1819, gjorde dei det med eit spesialskrive dikt av Hannah More. Ho laga «Fridomsfesten» («The Feast of Freedom») til ein eldre melodi av Charles Wesley (1707–1788), og dette vart framført i tamilsk og singalesisk omsetting (Stott, 2003, s. 321; Stephen, 1894). Då Slavery Abolition Act endeleg vart vedteken 28. august 1833, var Wilberforce død månaden før (29. juli), medan More døydde ti dagar etter (7. september). Kampen mot slaveriet vart såleis livslang for dei, men dette er ei side ved Hannah More som ikkje i det heile er blitt reflektert i Noreg. Ein kan gjerne tenke at kampen var mindre aktuell i Skandinavia, men då gløymer ein at slavehandelen også gjekk føre seg på norske og danske skip til han vart forboden i 1792.

Norske lesarar vart derimot svært opptekne av den amerikanske antislaveri-debatten frå midten av 1800-talet. Prestedottera og prestekona Harriet Beecher-Stowe (1811–1896) vekte stor oppsikt med romanen *Onkel Toms Hytte*, som kom både på engelsk og norsk i 1852, og vart hundreåret sin store bestseljar. Då hadde More alt vore død i to tiår, og yngre generasjonar tok over saka, både i litteraturen og politikken.

Norsk omsetting og omtale

Det er nett i dette tiåret (1850-talet) at Hannah More sitt verk dukkar opp i Noreg for første gong. Ho var altså ikkje lesen på norsk i si eiga levetid, sjølv om ho vart omsett til i alle fall sju andre språk då og fleire seinare (sjå Sørbø, 2022). Og her er det ein ser at ulike lesarar hadde

ulik oppfatning av kven More var, og kva som var den viktigaste gjer-ninga hennar. Det er dei religiøse forteljingane hennar som blir omsett, medan litteraturkritikken ser henne i ein protofeministisk kontekst. Og begge desse formidlarane hadde rett, dei ser berre ulike delar av More sin forfattarskap.

Den eine av dei er seinare blitt identifisert som Erik Fredrik Barth Horn (1829–1899), som skreiv den anonyme artikkelserien «Engelske Forfatterinder» i *Illustreret Nyhedsmagasinet* i august og september 1858. Her uttrykker han overmåte stor beundring for England som eit land der kvinnefrigjeringskampen har kome langt:

England er og har været rigt paa Forfatterinder; thi det er tildeels et Paradis for Kvinden. I England finder man ikke den Fordom, at de unge Pigers omhyggelige Uddannelse gjør dem mindre skikket til at blive Ægtefeller og Mødre ... Kvinden er der et Individ, et selvstændig Væsen; hun har sine Rettigheder. Overalt bliver hun behandlet med Agtelse af Mændene ...

... Ægtefellerne dele her Alt med hindanden ... Konen er her Mandens Veninde og Ledsagerske ... (Horn, 1858, Nr 33, s. 133)

Om England rundt 1850 verkeleg var eit paradiso for kvinner kan ein nok diskutere, og dersom vi hadde spurt til dømes Charlotte Brontë, Elizabeth Gaskell eller Elizabeth Barrett Browning, er det ikkje sikkert dei hadde kjent seg igjen. Det interessante med artikkelen er likevel ikkje kor vidt dette stemmer med røynda. Men heller at det sit ein ung, norsk teolog og skriv for eit nytt, norsk tidsskrift nett i den tida nasjonsbygginga skaut fart, og drøymmer om eit samfunn der menn og kvinner er likestilte partnarar med same høve til utdanning.

Han var ikkje åleine om slike kvinnefrigjerande tankar. Camilla Collett hadde skrive *Amtmandens Døtre* tre år før (1854–55), om kor ufrie dei unge jentene var i høve ekteskapet, og Horn sitt argument høyrest nærast ut som eit svar og eit alternativ. Svenske Fredrika Bremer sin roman *Hertha* (1856) handlar om kvinner og utdanning, medan danske Mathilde Fibiger møtte mykje motbør for å skrive om frigjeringskampen i romanen *Clara Raphael* (1850). Horn skriv seg slik inn i ein pioner-feministisk diskurs og debatt i Norden og andre stader, og set også Hannah More inn i ein slik kontekst.

I tillegg til at engelskmenn har likestilte ekteskap, har dei også stor respekt for ugifte damer, meiner Horn, og her finn ein grunnane til deira «store Antal fremragende Skribentinder». Han presiserer at det er lett å finne 26 namn berre frå 1700-talet, og så presenterer han sitt eige utval som utgjer seksten kvinner over eitt og eit halvt hundreår fram til si eiga tid. Det er tydeleg at desse profilane av kjende kvinner skal tene som eksempel for lesarane av bladet, og prov på at jenter kan bli poetar, filosofar og vitskapsfolk, om dei berre får utdanning og respekt: «... Beviis paa, hvilke alvorlige Studier og hvilken Udholdenhed Fruentimmerne ere i Stand til, trods Mændernes Indsigelser» (Horn, 1858, nr. 39, s. 167).³

Hannah More er ein del av dette provet, og ho blir presentert i etterkant av ei gruppe av litterære salongdamer i andre halvdel av 1700-talet som gjerne blir kalla blåstrømpe-krinsen (Blue Stockings Society), sjølv om Horn ikkje brukar dette omgrepet. Dei samlast oftast heime hos Elizabeth Montagu (1718–1800), og inviterte gjerne også menn, til dømes Samuel Johnson og Edmund Burke. Grappa var kjent for å vere intelligente, kulturelle og vittige, og dyrke samtalen framfor kortspel og selskapsleikar. Men damene blei etter kvart også latterleggjort som ukvinnelege fordi dei hadde intellektuelle ambisjonar. Og ikkje berre ambisjonar, men praksis. Til dømes var Elizabeth Carter (1717–1806) ei lærd dame som omsette den stoiske filosofen Epiktetos frå gresk. I vår tid er blåstrømpene igjen assosiert med feministiske idéar sidan 1970-tals aktivistane kalla seg raudstrømper. I motsetnad til raudfargen var elles ikkje blåfargen politisk, men fargen på mennene sine daglegstrømper i ull til forskjell frå selskapsstrømpene av svart silke. Etter at ein av gjestane fekk kome med kvardagsstrømper, vart namnet sittande.

«Den skjønneste Kanonisation»

Hannah More blei med i grappa då ho kom til London første gong som 28-åring, og vart kjend som ung diktar og dramatikar. Seinare skulle

3 Dei 16 utvalde er Mary Wortley Montague, Elizabeth Carter, Elizabeth Montagu, Elizabeth Vesey, Hannah More, Elizabeth Inchbald, Ann Radcliffe, Maria Edgeworth, Jane Austen, Jane Porter, Felicia Hemans, Mary Russell Mitford, Harriet Martineau, Anna Jameson, Agnes Strickland, Mary Somerville.

ho halde fram med årlege opphald i hovudstaden, sjølv om ho budde nær Bristol. More gifta seg aldri, etter å ha vore forlova i seks år med ein mann som ikkje klarte å bestemme seg (William Turner). Ho budde saman med ei eller fleire av søstrene sine i ulike hus til ulike tider, dei tidlege åra i små landsbyhus. Seinare tente ho så godt på bestseljande forteljingar at ho kunne bygge ein staseleg heim kalla Barley Wood, som ligg nydeleg til i ei åsside i Somerset, og no vert drive som konferansesenter. Det meste av livet levde ho her i eit kvinnekollektiv der dei fem søstrene hadde ulike roller, i tillegg til å vere lærarar på skulane dei dreiv. Heile livet var More kjent som velgjerar, utdannar, samfunnsref-sar og åndeleg rettleiar.

Erik F. B. Horn skriv fire avsnitt om More, som er meir enn dei fleste andre får. Men han skriv berre om byrjinga, fram til London-reisa, og om ettermålet. Dei seksti åra imellom står det lite om. For han er More ei dame som greidde å bruke evnene sine trass i at ho ikkje var frå ein velståande og privilegert familie, slik fleire av dei eldre blåstrømpene var. Han skildrar henne som ein hardt arbeidande person som

kunde rose sig af at have utrettet meget for sine Medmennesker. Hun var uopphørlig i Virksomhed, havde til sit Livs Ende ingen ledig Stund ...

Et saadant Levnet er den skjønneste Kanonisation og behøver neppe det Minde, hun erhvervede sig som Skribentinde. Men heller ikke som saadan er hun forglemt, hennes Digte ere i ethvert Barns Mund, og hendes Skrifter for Ungdommen oppleve stedse nye Oplag. Hun var saa heldig, at hun kunne skrive, som hendes indre Følelse fordrede, og derved vinde Anerkjennelse. Et misundelsesværdigt Fortrin! (Horn, 1858, Nr 33, s. 134)

Det er få andre nordmenn som har hatt eit like varmt blick på Hannah More, eller som i det heile har sett henne. Men Horn seier ikkje noko om *kvifor* ho arbeidde så hardt, og var så nyttig for samfunnet, altså for å drive skular, folkeopplysing og antislaverikampanjer. Han tenker på henne som ein kvinne-pioner, eit døme på at damer kunne skrive og kunne få stor gjennomslagskraft. Ho var etter hans syn dobbelt kanonisert, både som «skribentinde» og som velgjerar. Det gjekk likevel ikkje lang tid før ho var ute av litterære kanonar, og ho har sidan ofte blitt framstilt som altfor religiøs, på det verste også skinnheilag og moralistisk.

Hyrden frå Salisbury kjem til Skien

Den andre norske formidlaren av Hannah More på 1850-talet var forlegaren Jens Melgaard i Skien. Han trykte den første norske omsettinga av ein av More sine tekstar, og valde den mest kjente av dei religiøse forteljingane, «The Shepherd of Salisbury Plain» (1795), som kom på norsk som *Hyrden fra Salisbury* (More, 1851). Ho handlar om ein gjetar som er så fattig at han knapt greier fø den barnerike familien og den sjuke kona. Men han er eit lukkeleg menneske som takkar Gud, forklarar Bibelen for borna, nektar å arbeide på søndagen og går i staden til kyrkje med familien. Dette kostar han jobben og huset, for godseigarane i More sitt univers er ikkje særskilt fromme. Det heile endar godt, med nytt husvære og ny jobb for den trufaste gjetaren. Her ser ein konflikten mellom verdslig makt og gudstru, og det er ei hovudsak for More at eitkvart menneske er moralsk ansvarleg for sine egne val, og at trua kjem først. Dette er sjølvsagt ein implisitt trussel mot verdslige mynde, ikkje minst når dei fattige har andre autoritetar enn overklassen. Difor møtte også More slik motstand for myndiggjeringa av dei fattige gjennom leseopplæring.

Den største delen av More sin litterære produksjon, i tal titlar, opplag og salstal, er dei såkalla *Cheap Repository Tracts* (samling av billege traktatar) som ho skreiv på 1790-talet, og som blei spreidde i enorme opplag. Den første forteljinga selde til dømes 2 millionar eksemplar berre første året (1795). More satsa på billegformatet (1 penny) som elles var brukt til skillingsviser eller masseproduserte populærforteljingar (Stott, 2003, s. 171, 176). Dette var den tidas sosiale medium, eit slags 1790-tals Instagram der forteljingane var illustrerte av kunstnarar. Sjølv ville ho nok seie at dette var enkle ting samanlikna med den seriøse forfattarverksemda som poet, dramatikar, romanforfattar og essayist. Likevel er det desse som fekk flest lesarar, og det er her More utfaldar seg som teolog. Ikkje i pastoraldikta for salongdamene, men i oppbyggelege forteljingar tenkt for dei lågare klassane, men kanskje vel så mykje lesne av middelklassen.

Vi veit lite om kvifor Melgaard i Skien fatta interesse for More eit halvt hundreår seinare, eller kven som omsette forteljinga, sidan omsettarane på 1800-talet oftast var anonyme. Mest sannsynleg er omsettinga inspirert av ei nytutgjeving, og tidspunktet passar godt med ei stor amerikansk,

illustrert samleutgåve same år (nemnt i Stott, 2003, s. 208). Melgaard gav også ut ei omsetting av Benjamin Franklin, og kanskje var det broren Paulus som var bindeleddet. Han hadde emigrert til Amerika og arbeidde i eit avistrykkeri. Boka var meir eit hefte enn ei bok, med berre 56 sider og utan dei originale illustrasjonane.

Forfattarnamnet på tittelbladet er «Hannah Mare» (kanskje ein rein trykkfeil), medan artikkelen vi nett har sett på, konsekvent omtalar henne som «Hannah Moore» (som elles er ei vanleg form av etternamnet). Forfattaren var nok ikkje eit velkjend namn for norske lesarar, men varierende stavemåtar var ikkje uvanleg og hender også med fleire av dei andre kvinnene i artikkelen. At forfattarnamnet i det heile står på tittelbladet av omsettinga, er nytt i høve til dei tidlege utgåvene som var anonyme. Hannah More signerte dei billege traktatforteljingane berre med ein «Z», medan søstera Sarah, som skreiv ei handfull av dei mange historiene, brukte signaturen «S» (Stephen, 1894; Stott, 2003, s. 178). Femti år seinare i Noreg er i alle fall forfattarkrediteringa for lengst på plass.

Omsettinga er grundig og god, kven som no har laga henne, og dessutan nesten komplett, i motsetnad til den seinare versjonen (sjå under). Likevel har omsettaren eller utjevaren tillate seg å kutte eit par setningar med narrative kommentarar i slutten av første del og byrjinga av andre, der forteljaren lovar å underhalde lesarane med eit framhald. Desse kommentarane er på plass i neste omsetting.

Søndagslesing i Kristiania

Tjuefem år etter at More si forteljing vart trykt i Skien, kom ho til hovudstaden i ei nyomsetting, og gjeve ut saman med ei anna historie, som *Det sker Altsammen til vort Bedste og Hyrden paa Salisbury Slette, to Fortællinger* (More, 1876). Denne gongen hørde det illustrasjonar med, nemleg tresnitt i liknande stil som dei originale. Og lesarane fekk ein presentasjon av More i eit lite føreord (sjå nedanfor). Det finst veldig mange utgåver av *Cheap Repository Tracts* i ulike utval og på fleire språk, men det er sannsynleg at redaktøren har brukt ei engelsk utgåve av nett desse to forteljingane som underlag (More, 1861).

Dei to norske omsettarane har begge gjort ein solid jobb, men har noko ulik stil. Medan den fattige gjetarkona er omtalt som «Eders Kone» i den første, så får ho ein meir borgarleg status som «Deres hustru» i den siste. Endå meir påfallande er det at den stakkars rønna av eit skur som dei bur i, er utstyrt med ein «kakkelovnskrog» i den siste, medan den første omsette «chimney-corner» korrekt med «ved Skorstenen». Uttrykket «lying-in», som betyr barselstida etter fødsel, er forstått i den første («efter sin Nedkomst»), men omskriven i den andre («efterat hun hadde ligget syg») (More, 1851, s. 48–49; 1876, s. 42–43). Det heile går lite grann meir pynteleg for seg i hovudstadsversjonen.

Denne andre omsettinga av *Hyrden* er forkorta med minst fem sider, og særleg dei lange, teologiske utleggingane er tynna ut, nokså sikkert for å passe inn i det vesle formatet til bladet *Søndagslæsning*, der ho vart trykt. Sidan redaktøren Johan Storjohann (1832–1914) var prest, meinte han sikkert ikkje å legge band på forkynninga. Om det var han sjølv eller kanskje kona Nanna (1838–1898) som omsette, veit vi ikkje, men hans namn står på tittelbladet som utgivar. Ho vart etter kvart kjend for innsatsen for dei prostituerte, og er oppgjeven som omsettar av ein seinare publikasjon.⁴ Ekteparet hadde budd i London i fire år i 1868–1872, og hadde tidlegare reist både i Skottland og England, difor kunne nok begge godt engelsk. Pastor Storjohann er kjend som stiftaren av Den norske sjømannsmisjon (1864) og grunnleggjar av fleire bedehus og skular, men i vår samanheng er det endå meir interessant at han var med på å stifte søndagsskular. Han kjende nok også til at Hannah More var ein av pionerane på dette feltet, etter at Sarah Trimmer (1741–1810) hadde opna sin søndagsskule i 1787. Mange av skulane More starta, var faktisk søndagsskular, men då i den tydinga at det var barneskule-undervisning lagt til søndagen, sidan det var einaste dag dei kunne håpe å få med dei fattige borna rundt på landsbygda. Dei andre dagane måtte mange born arbeide i industrien eller hjelpe foreldra. På Storjohanns tid var folkeskuleutdanning sikra ved lov, og søndagsskulane var trusopplæring.

4 Betsy Holton Moody, *Moody's Moder*, Oversat af Fru Nanna Storjohann, Kristiania: Aschehoug, 1898. Ho har også ein biografi med to bilde i *Norske Kvinder* (Høgh & Mørck, 1914, II, 55–59).

Slette tendensar

Johann Storjohann er også ein av få nordmenn som har skrive ein omtale av forfattarskapen til Hannah More. Rett nok er det berre eit kortfatta forord som også hadde vore trykt i bladet. I omfang var dette forordet ikkje så ulikt det Horn skreiv om More i artikkelen i 1858, men dei to mennene fokuserte på heilt ulike sider ved forfattarskapen. Begge legg vekt på at ho var ei gåverik dame frå landet, og at ho skreiv vers og drama frå unge år. «Hun røbede tidlig en god hukommelse og et kvikt hoved», skriv Storjohann. Begge skriv også om dei litterære London-sirklane ho kom inn i, men helst om mennene ho kjende der (Johnson, Garrick, Burke). Men hovuddelen av Storjohann sitt vesle stykke handlar om korleis ho snudde ryggen til livet i London og vigde seg til «en Gjerning, der bedre passede for et Guds barn og en Arving til det evige Liv», og det var å skrive «opbyggelige Skrifter».

Slik han såg det, måtte ein finne alternativ til – og motverke skadeverknadane av – skjønnlitteraturen:

Ogsaa paa den Tid ligesom nu var der en stor Mængde billige Bøger af slette Tendentser, især Romaner, som vidt og bredt spredte sin fordærlige Gift ...

Denne mistanken om at «især Romaner» er skadelege for sjela, var svært utbreidd på 1700-talet, då romanen som sjanger var under utforming og utprøving. Ein ser tydelege spor i Jane Austen sine romanar, der den tåpelege, unge presten Mr Collins i *Pride and Prejudice* (1813) nektar å lese høgt frå ein roman. Den like unge, men mykje klokare prestekandidaten i *Northanger Abbey* (1817), Henry Tilney, har eit heilt anna syn: «Det mennesket, anten det er ein herre eller ei dame, som ikkje finn glede i ein god roman, må vere useieleg dum» (mi omsetting). Jane Austen sjølv påpeikte frimodig at heile familien hennar las romanar og skamma seg ikkje over det (brev av 18.12.1798, i Le Faye, 1995, s. 26).

Det kan hende Hannah More langt på veg delte den vanlege skepsisen til romanen. Ho uttalte seg i alle fall skarpt mot sentimentale og overflatiske masseproduserte forteljingar (Stott, 2003, s. 223). Og ho ser ut til å ha meint at dei kjende og respekterte litterære namna ikkje var religiøse nok (Frances Burney, Maria Edgeworth, dei romantiske poetane; *ibid.*,

s. 272–273). Det var ikkje utan grunn at ein ung, intellektuell og ambisiøs forfattar heldt seg til dikt, skodespel og essays. Men i så fall våga ho seg ut i farleg terreng då ho sjølv skreiv romanen *Coelebs in Search of a Wife* (1809). Om dei illustrerte traktatane var den tidas Instagram, var dette Tinder, sidan heile konseptet var korleis ungdamen – Coelets den sølibatære – på beste vis skulle finne seg dame. Denne boka vart også ein stor bestseljar og kom i stadig nye opplag, som så mange av skrifterne hennar, både i England, USA og andre stader (Stott, 2003, s. 277). Romanen har aldri vore omsett til norsk eller andre skandinaviske språk, og er tenkt som eit moralsk og kristeleg alternativ til den gjengse fiksjonen på marknaden. Her er dei unge hovudpersonane gode førebilete, pliktoppfyllande mot foreldra, og tek ansvar for andre og ikkje minst for dei fattige. Og ei av More sine hjartesaker får skine igjennom når den unge mannen forsvarar utdanning av jenter, og den unge kvinna kan latin så vel som hushaldningssystemer.

Om Storjohann hadde vore borti denne einaste romanen til More er uklart, men det er nettopp eit slikt kristeleg alternativ han ser som viktig motvekt mot «slette Tendentser». Vansken med slike prosjekt er at litterære kvalitetar blir underordna ideologiske, og dei risikerer å bli mindre lesne utanfor si eiga målgruppe og tid.

Reformatorar

Storjohann seier også at «Hun blev en af det engelske Samfundslivs Reformatorer», men han seier ikkje korleis eller kva More reformerte. Det var ikkje først og fremst dei kristelege forteljingane som endra samfunnet, det var heller innsatsen som skulepioner og antislaveri-agitator. I Storjohanns *Søndagslæsning* er det berre predikanten og moralisten More som kjem til orde. I Horn sin artikkel i 1858 var det dikteren og blåstrømpa som var i fokus. Ingen av dei skriv om utdanningsreformatoren, eller om forsvararen av jenter og slavar.

Ei tredje, norsk More-utgåve resirkulerer «Det Sker Altsammen til vort Bedste» for ein ny generasjons *Søndagslæsning* (More, 1885). I begge utgåvene av bladet var More kopla saman med (den her anonyme) haugianaren Anders Haave sin song «Jesu, lær Du mig at bede» (Haave, 1876).

Samanstillinga minner oss på likskapane mellom Hannah More sitt virke og hennar norske samtidige Hans Nielsen Hauge (1771–1824). Begge desse to var viktige evangelikale pennar frå slutten av 1700-talet, med mange lesarar og stor verknadshistorie. Begge skreiv for vanlege menn og kvinner heller enn for dei velutdanna og privilegerte klassane. Begge forkynte omvending og eit moralsk liv i skriftene sine. Dessutan var ingen av dei interesserte i å lage sekter eller nye kyrkjesamfunn, men la stor vekt på å høyre til i sine respektive statskyrkjer. Ikkje minst tok dei begge del i samfunnet dei levde i, og arbeidde for betre levekår for alle, anten det var grunnlegging av skular eller verksemdar. I kva grad er slike reformtankar innbakte i tekstane til More?

Tekstlege paradoks

Om resepsjonen av Hannah More i Noreg er paradoksal på fleire vis, er der også eit slags indre paradoks i sjølv forfattarskapen. Eit nærblikk på dei to forteljingane i norsk omsetjing vil vise at More balanserer på eggen mellom fiksjon/litteratur på eine sida og moral/teologi på andre, og mellom konservatisme og reform.

Det første paradokset er den talemåte gjetaren. Han er ein lutfattig tenar for dei som eig og styrer verda, og er svært audmjuk når det gjeld eigen mangel på utdanning og gåver. Likevel er det han som er hovudstemma i forteljinga, og tankane i teksten er også hans. Dei teologiske poenga er hans, det er i praksis han som held preikene og formidlar lærestoffet som forteljinga er bygd opp av. Og hans overordna skjønar lite og må be om meir forklaring frå han. Kanskje vil det bli sett som urealistisk at ein fattig mann utan utdanning kan undervise og rettleie overklassen i tru og teologi. Men frå eit samfunnsetisk perspektiv er det høgst velgjerande å høyre dei fattige stemmene fylle desse forteljingane.

Nokre lesarar har klagt More for å vere konservativ i klassespørsmål, og at ho berre sedimenterte den eksisterande klassestrukturen og venta at dei fattige gruve- og landarbeidarane skulle innordne seg. Ho var tydeleg politisk konservativ i det ho skreiv mot den franske revolusjonen; ho var redd han skulle kome til England og ta med seg blodbad og kaos. Difor sette ho alt inn på å reformere det høgst mangelfulle, engelske samfunnet

innanfrå, gjennom ei moralsk og kristen opprusting av alle klassar. Ho skreiv først oppdragande bøker retta mot overklassen som forsømte pliktene sine, og prøvde å reformere det rotne kongehuset gjennom ei eiga bok retta mot oppsedinga av prinsessa.⁵ Og ho måtte trø varsamt for å nå fram og ikkje bli stoppa av dei som sat med makta.

Ho ville kanskje ikkje kaste om på samfunnet, men ho fann ein måte å gje dei fattige stemmer på. Desse forteljingane handlar om arbeidarar, fattigfolk, folk som er nedst i samfunnet. Og hovudpersonane er intelligente, lesande, tenkande, moralske, ærlege og fritalande. Slike portrett vil minne lesaren om det ibuande menneskeverdet hos eitkvart individ, og kunne tene til å løfte litt på sløret som elles skjulte ansikta deira for overklassen. Forteljingane målber også kravet om meir skulegang for dei fattige; *Hyrden* endar med at dei startar ein ny skule for landsbyborna. Forteljingane argumenterer for utdanning, samstundes som dei faktisk gav lesestoff til arbeidarane så vel som middelklassen, og slik forventa eit samfunn der alle kunne lese.

«Jeg tog mig Frihed»

Det andre paradokset er den sterke kvinna. Mange har lagt merke til at Hannah More uttrykte skepsis til Mary Wollstonecraft sitt krav om rettar for kvinnene. Diverre las visst ikkje More boka til Wollstonecraft, sikkert fordi ho var farleg nær dei revolusjonære, slik More såg det. Om ho hadde lese, hadde ho kjent att eigne argument om at jenter trong utdanning. Samstundes som More dreiv skular, og skreiv pedagogiske verk som *Strictures* og andre essay om oppseding, illustrerte ho dette store samfunnsproblemet gjennom fiksjonen. Og ikkje minst var ho sjølv eit slående eksempel på at kvinner kan lære, undervise, leie og påverke. I *Hyrden* får også den fattige gjetarkona betalt jobb som lærar for små born.

I den andre forteljinga – «Det sker Altsammen til vort bedste» – er det tolmog vi skal lære, og tiltru til at der er ein Gud som styrer alt. Dette

5 *Thoughts on the Importance of the Manners of the Great to General Society* (1788); *Hints Towards Forming the Character of a Young Princess* (1805).

høyrest heller fatalistisk ut, men igjen blir vi slått av den verbalt kompetente hovudpersonen. Det er ikkje forteljaren som forkynner tolmod, men fru Simonsen (Mrs. Simpson), ei kvinne som har mista alt og likevel har mot på livet. Ho hadde mann, hus og status som kona til ein kjøpmann, men når vi treffer henne er ho på fattighuset, og fortel livshistoria si til ein nysgjerrig nabo.

Dessutan er det kvinna som er teologen i forteljinga, og som også rettleier mannen. «Jeg tog mig den Frihed at svare» seier ho om ein av gongene ho forklarar trua sine vilkår for den «kjære Manden» sin (1876, s. 13). Kvinna forklarar altså Guds vegar for mannen. Dette er ein trassig omsnunad i ei verd der mannen stenger talarstolen for kvinner. Den vesle talemåten om fridom blir eit uttrykk for den kvinnelege forfattaren som tok seg rett til å skrive og handle som samfunnsborgar.

Kva slags teologi er det fru Simonsen underviser i? Kanskje er det vranglære slik prestar kunne vente seg frå sjølvopnemnde predikantar, ikkje minst kvinner? Eit av hovudpoenga til denne forkynnaren er at liding ikkje er ei straff frå Gud. Naboane rekna med at fru Simonsen måtte ha gjort eit eller anna gale for å fortene slike ulykker som å miste levebrød, hus og ektefelle. Ho viser at det går godt an å leve eit heiderleg liv, og likevel ende fattig. Det motsette er også eksplisitt forkynt: Hell og rikdom er ikkje lønn for stor tru og høg moral, ofte tvert om. Med andre ord fortener ikkje dei fattige å mangle alt, og dei rike fortener ikkje å ha alt. Igen snur More om på det vi ventar oss når vi føreset at ho preikar ein fatalistisk klasseideologi. Ho opnar dørene for fornying og reformer som går lenger enn ho sjølv kanskje såg var mogleg.

Hovudtemaet i denne forteljinga er altså tolmod, og sjølv om dei teologiske utleggingane kanskje har endå mindre målgruppe i dag enn då More skreiv, kunne temaet også vore formulert som psykologi eller allmenn etikk. I psykologisk tolking handlar forteljinga om at ein optimist er lukkelegare enn ein pessimist. Om ein klarar tilpasse seg, har ein større sjanse for å klare seg enn om ein gir opp. Med allmenn-etiske briller ville ein seie at takksame og nøysame folk er betre samfunnsborgarar enn dei kravstore og misnøgde. Slik er forteljinga også ein illustrasjon på at lukke heng saman med eit robust sinnelag, kanskje til og med ei stoisk ro.

Teologi er jo ikkje vanlegvis bestseljarstoff, så kvifor vart desse *Cheap Repository Tracts* så mykje lesne, omtalte, omsette og nytrykte? Noko av grunnen må ligge i dei litterære grepa forfattaren tar. Når vi altså skal lære oss tolmod, så får vi ikkje dette forkynt direkte som leksjon frå eit kateter eller tale frå ein preikestol. I staden får vi ein livleg samtale mellom to personar som også gir oss glimt av landsbylivet og ikkje minst folkelege dialektar. Dialogen er samansett av fru Simonsen sine memoarar avbroten av eit slags refreng frå samtalepartnaren Elizabeth (Mrs. Betty). Kvar gong ei ny ulykke blir fortalt, seier ho «Det var dog græsseligt» (s. 12), «Hvilken skrækkelig Ulykke» (s. 11) eller «Hvor sørgeligt!» (s. 10), medan hovudpersonen sjølv sagt seier at alt var til det beste, eller liknande formuleringar. Dei didaktiske leksjonane blir dramatisert og illustrert, og her ligg nok noko av nøkkelen til suksessen. Dei gjer seg dårleg som litteratur, men mykje betre som teologiske illustrasjonar. Prestar gjer ikkje dumt i å kikke på More sine forklaringar og hente poeng til søndagspreika i hennar teologiske tenking. Hannah More gir lesaren kristendomskunnskap kledd som fiksjon, ikkje omvendt.

Konklusjon: feminist i fåreklede

Det blir for frimodig å kalle More «feminist», ikkje berre fordi ordet høyrer til eit hundreår fram i tid, men mest fordi ho ville protestert heftig mot slike radikale merkelappar. Likevel gir ho oss kvinnesak kledd som konservatisme. Ho er forkynnar og moralsk oppsedar, men ho er ein kvinneleg forkynner som målber religion, utdanning og menneskeverd for alle, utan unntak for rasar og kjønn. Ho praktiserer langt meir enn ho tør å seie. Ho argumenterer ikkje for at kvinner skal vere forkynnara, men ho forkynner. Ho seier ikkje at jenter skal ha same stilling i samfunnet som menn, men ho kjempar for at dei skal få undervisning i latin og matematikk. Ho prøver ikkje å endre kyrkja sine ordningar, men ho fungerer mykje av livet som ein åndeleg rettleiar for andre, også for menn. Ho skriv med enorm autoritet i eit samfunn som ikkje gir kvinner nokon autoritet i det heile. Reformatoren Hannah More kan vi gjerne få sjå meir til også i norske samanhengar i framtida.

Litteratur

- Horn, E. F. B. (1858). Engelske forfatterinder. *Illustreret Nyhedsblad*, Nr. 33, 39, 40, s. 133–134, 167–168.
- Høgh, M. & Mørck, F. (Red.) (1914). *Norske kvinder: En oversigt over deres stilling og livsvilkaar i hundredeaaaret 1814–1914* (3 bind). Berg & Høghs forlag.
- Haave, A. (1876). Jesu, lær Du mig at bede. I J. Storjohann (Red.), *Det sker Altsammen til vort Bedste og Hyrden paa Salisbury Slette* (s. 27–28). Th. Steen. Først trykt i 1847.
- Kolnes, E. (1993). *Forholdet mellom dannelse og personlig gudsforhold: En analyse av Hannah More's didaktiske skrift 'Strictures on the modern system of female education, with a view of the principles and conduct prevalent among women of rank and fortune'* [Hovudoppgåve]. Det Teologiske Menighetsfakultet, Oslo.
- Le Faye, D. (Red.). (1995). *Jane Austen's letters*. Oxford University Press.
- More, H. (1851). *Hyrden fra Salisbury*. Anonym omsetter. J. Melgaard.
- More, H. (1861). *'Tis all for the best, the shepherd of Salisbury Plain, and other narratives*. Religious Tract Society.
- More, H. (1876). *Det sker Altsammen til vort Bedste, og Hyrden paa Salisbury Slette: to Fortællinger*. Th. Steen.
- More, H. (1885). *Det sker Altsammen til vort Bedste: Fortælling*. Th. Steens Forlagsexpedition.
- More, H. (1995). *Strictures on the modern system of female education*. I J. Stern (Red.), *Classics in education* (2 bind). Thoemmes Press. Opphavleg utgåve 1799.
- Seedhouse, W. (2002). *Jane Austen and Hannah More on education – a comparison* [Hovudoppgåve]. Universitetet i Oslo.
- Stephen, L. (1894). Hannah More (1745–1833). *Dictionary of national biography* (s. 419). Smith, Elder, and Co.
- Stott, A. (2002). 'A singular injustice towards women': Hannah More, Evangelicalism and female education. I S. Morgan (Red.), *Women, religion and feminism in Britain, 1750–1900* (s. 23–38). Palgrave Macmillan.
- Stott, A. (2003). *Hannah More: The first Victorian*. Oxford University Press.
- Sørbø, M. N. (2014). *Irony and idyll: Jane Austen's Pride and Prejudice and Mansfield Park on screen*. Rodopi.
- Sørbø, M. N. (2018). *Jane Austen speaks Norwegian: The challenges of literary translation*. Brill.
- Sørbø, M. N. (2022). Bluestocking and preacher: The bifurcated reception of Hannah More in Scandinavia. I K. Andrews & S. Edney (Red.), *Hannah More in context*. Routledge.
- Aasen, E. (1993). *Driftige damer: Lærde og ledende kvinner gjennom tidene*. Pax.

KAPITTEL 4

Fra episkopal statskirke til synodal frikirke. Synodalforfatning i Den norske synoden i USA på 1800-tallet

Ralph Meier

Førsteamanuensis, Institutt for religion og livssyn, Høgskulen i Volda

Abstract: The article presents the constitution of the Norwegian Synod from 1853 as an example of a Lutheran constitution according to the conditions of an independent church system, as in the USA, in contrast to the state church in Norway at that time. Both the first drafts of a synodical church constitution before 1853 and the revision of the constitution in 1868, including the reasons for the changes, are described. The constitution of the Norwegian Synod is compared to the constitution of the mother church in Norway, with the similarities and differences between them. Both the first and the revised constitution of the Norwegian Synod are compared to the constitution of the German Lutheran Missouri Synod, which show remarkable similarities. The article argues for a possible influence from the constitution of the Missouri Synod from 1846/47 on the constitution of the Norwegian Synod from 1853, and clearly shows the influence from the Missouri Synod on the revised version of the Norwegian constitution in 1868. The independence of the local congregations and the laity, which are granted in the constitution of the Norwegian Synod, are demonstrated in practice by examples from the controversy about slavery and the election controversy.

Keywords: church constitution, Norwegian-American Lutheran Church, Norwegian Synod, Missouri Synod, synodical constitution, free church, independent church

Sitering: Meier, R. (2022). Fra episkopal statskirke til synodal frikirke. Synodalforfatning i Den norske synoden i USA på 1800-tallet. I A. Aschim, B. Afset, H. Elstad & B. Løvlie (Red.), *Tru, språk, historie. Heidersskrift til Per Halse* (Kap. 4, s. 95–118). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.165.ch4>

Lisens: CC BY-NC-ND 4.0

Introduksjon

De norske utvandrere som kom til USA på 1800-tallet sto foran en stor utfordring når det gjaldt kirkelig liv. I et land som hadde et klart skille mellom stat og religion måtte de lage en egen og helt ny kirkeordning hvis de ville leve sin tro i et trossamfunn. Når de norske utvandrerne forlot hjemlandet sitt, forlot de ikke bare nære slektninger og venner, men også den lutherske norske statskirken som var en essensiell del av deres norske identitet, siden nesten alle nordmenn var medlem av statskirken i Norge (Blegen, 1931, s. 17). Den religiøse situasjonen i USA var helt ny sammenlignet med den situasjonen utvandrerne var fortrolige med fra Norge, og Odd S. Lovoll formulerer treffende: «Overgangen fra den autoritære biskopstyrte lutherske statskirken i Norge med automatisk medlemskap til et ytterliggående frikirkesystem basert på frivillighet innebar store vanskeligheter fra begynnelsen og ble en sterk utfordring for religiøse ledere» (Lovoll, 2005, s. 109).

I denne artikkelen skal jeg se nærmere på synodalforfatningen til Den norske synoden som et eksempel på å lage en ny kirkeforfatning i et nytt land med bakgrunnen fra statskirken i Norge. Den norske synoden var den største og mest betydningsfulle norske lutherske synode i USA i andre halvdel av 1800-tallet. Det mest påfallende i denne synodens forfatning i forhold til Norge var at den tok utgangspunkt i lokalmenighetene og at den var en ordning uten biskoper. Både den første forfatningen fra 1853, med både gamle og nye elementer tilpasset den nye politiske og religiøse situasjonen i USA, og veien til en revidert forfatning etter 15 år skal bli presentert. Ved den reviderte forfatningen skal det legges vekt på de mest omdiskuterte spørsmålene og endringene i forhold til den første forfatningen. Innflytelsen fra den tyske lutherske Missourisynoden under revisjonsprosessen skal også bli belyst. Til slutt skal jeg se på hvordan det endrede forholdet mellom prester og lekfolket i forfatningen og menighetenes selvstendighet fikk konsekvenser i det praktiske livet.

Tidligere forskning har presentert viktige trekk i Den norske synodens dannelse og forfatning, som på engelsk E. C. Nelson og E. F. Fevold i standardverket om de norsk-amerikanske lutherske kirker i USA, *The Lutheran Church among Norwegian-Americans* (1960), E. C. Nelson i to artikler (1953, 1973) eller T. Nichol i artikkelen «Singing the Lord's song

in a foreign land» (1993). På norsk bør nevnes V. L. Haanes' avhandling «Hvad skal da dette blive for prester?» (1998, s. 124–156) og artikkelen «Presbyterianske innslag i norsk kirkehistorie» av B. Løvlie (2015). De fleste av de nevnte tekster viser også til forbindelsen mellom Den norske synoden og Missourisynoden. Om innflytelsen fra Missourisynoden, særlig fra deres leder Carl Ferdinand Wilhelm Walther, på Den norske synoden i dogmatiske spørsmål har jeg skrevet i to artikler (Meier, 2015, 2020). I denne artikkelen skal jeg i større grad enn det hittil har blitt gjort se på innflytelsen fra Missourisynoden og Walther på Den norske synoden i kirkerettslige spørsmål, og på de praktiske konsekvensene av synodens forfatning i forhold til menighetenes selvstendighet.

Norsk utvandring og de første kirkelige bestrebelser i USA

Når den første større gruppe med 52 utvandrere til USA forlot Norge i 1825, var det religiøse motivet ved siden av det økonomiske en viktig grunn for mange av emigrantene. Utreisen fra Stavanger med sluppen *Restauration* var organisert og ledet av kvekeren Lars Larsen Geilane. Kvekerne som var om bord, forlot Norge fordi de ikke kunne leve i samsvar med sin tro uten å komme i konflikt med de norske religionslovene (Haraldsø, 1988a). Da utvandringen fra Norge til USA startet for alvor i 1836, først med noen hundre emigranter hvert år, håpet majoriteten av utreisende på bedre økonomiske og sosiale vilkår i USA. I 1843 steg tallet av emigrantene fra Norge på over 1 600, og fra 1866 ble det en masseutvandring med 10 000 til 15 000 utreisende per år til 1873, og i perioden fra 1880 til 1893 dro i gjennomsnitt 18 900 nordmenn hvert år til USA (Lovoll, 1997, s. 35–36). Selv om de fleste emigrantene fra Norge ikke reiste av religiøse grunner, var tilhørigheten til den evangelisk-lutherske kirken en selvfølge for dem og ble for mange et savn når de kom til USA. Fra 1825 til 1844 reiste ingen ordinert prest fra Den norske kirke sammen med utvandrerne til USA, og i de første årene ble nordmennene i USA betjent av lekpredikanter som reiste omkring (Haanes, 1998, s. 126).

Den første ordinerte prest fra Norge som kom til USA i 1844 var Johannes Wilhelm Christian Dietrichson. Året før, i 1843, var den

haugianske lekmanforkynneren Elling Eielsen og den danske læreren Claus Lauritz Clausen blitt ordinert i USA ved tyske lutheranere til tjeneste blant norske immigranter. Eielsen var antiklerikal, kritisk mot statskirken og geistligheten, men ble likevel den første nordmann som ble ordinert i USA (Haanes, 2021, s. 221–222). Den haugianske Eielsen-synoden ble stiftet i 1846 (Nelson & Fevold, 1960, s. 71–81, 126–132). Siden slaverispørsmålet blir nevnt senere i denne artikkelen, er det verdt å merke seg at § 14 av Eielsen-synodens kirkekonstitusjonen 1846/1850 betegnet slavehandelen som synd (Bergh, 1914, s. 30; Haanes, 2021, s. 220). Mens Eielsen var representant for den haugianske vekkelsesretning, var Dietrichson en embetsaristokratisk og høykirkelig prest som representerte statskirken fra Norge (Haanes, 1998, s. 128, 2021, s. 224). Dietrichson reiste til USA for å undersøke den religiøse og kirkelige tilstanden hos nordmennene i USA og, om mulig, å danne menigheter (Dietrichson, 1846, s. 1). Han var i USA først fra 1844 til 1845, så etter ett års opphold i Norge igjen fra 1846 til 1850, denne gangen på grunn av et kall fra Koshkonong menighet i Wisconsin. Mens han var i USA samarbeidet Dietrichson med Clausen og grunnla flere menigheter i Wisconsin og skrev menighetsforfatninger og utkast til en synodalforfatning (Nelson, 1973, s. 21–23). Med tanke på Dietrichsons embetstaristokratiske preg og hans statskirkelige bakgrunn, er det særlig interessant å se i hvilken grad han ville overføre den norske kirkeordning til USA og var i stand til å tilpasse den til den politiske og juridiske situasjonen i den nye verden som var helt annerledes enn i Norge.

Den foreløpige forfatning for Den norske synode 1851 – gammelt og nytt

Den første forfatning for Den norske synode, bestående av grunnloven og lover til grunnloven, ble vedtatt i januar 1851. Den blir betegnet her som foreløpig fordi den året etter ble omgjort til «kun et foreberedende forslag» (Halvorsen, 1903, s. 50) – av teologiske grunner som blir nevnt nedenfor. Selv om J. W. C. Dietrichson allerede var tilbake i Norge på dette tidspunktet, var denne forfatningen ifølge Dietrichson selv basert på utkastet hans, «skjønt med betydelig Forandring især i Formen» (Dietrichson,

1851, s. 525). Det viser også sammenligningen med Dietrichsons utkast til synodalforfatningen (Nelson, 1973, s. 200–204). Til stede var utenom Clausen Dietrichsons etterfølger på Koshkonong, Adolf Carl Preus, og Hans Andreas Stub, begge to ordinerte prester fra Norge, samt 30 lekrepresentanter fra 18 menigheter (Halvorsen, 1903, s. 42–44; Haraldsø, 1988b, s. 35). Her er det interessant å se hva som viser overensstemmelse med kirken i Norge og hva som er nytt, særlig med tanke på ledelsesstrukturer og menigheters rolle i forhold til presten og ledelsen ellers. Selve grunnloven besto av 12 paragrafer, fulgt av vedtekter (love) med 17 paragrafer (Dietrichson, 1851, s. 511–517).

Det offisielle navn ble «Den norskevangelisk-lutherske Kirke i Amerika», og «Kirkens Lære er den, som er aabenbaret igjennem Guds hellige Ord i vor Daabspakt, samt i det gamle og nye Testamentes kanoniske Skrifter, fortolkede i Overensstemmelse med den norske Kirkes symbolske Bøger eller Bekjendelsesskrifter» (§ 2, Dietrichson, 1851, s. 511). I overensstemmelse med Den norske kirken nevnes som kirkens læregrunnlag Bibelen og de tre oldkirkelige symboler, den augsburgske bekjennelsen fra 1530 og Luthers lille katekisme. Uttrykket «Guds hellige Ord i vår Daabspakt» var noe som Dietrichson hadde føyd inn i samsvar med sin grundtvigianske teologi. Med dette mente Dietrichson den apostoliske trosbekjennelsen, som ifølge den danske teologen N. F. S. Grundtvig stammet direkte fra Jesus Kristus og som dermed hadde en særstilling også over Bibelen (Bloch-Hoell & Langhelle, 2019). Grunnloven § 3 sier at bare den kan bli godkjent som prest som er «rettelig prøvet, ordentlig kaldet og kirkelig indviet til det geistlige Embede» (Dietrichson, 1851, s. 511). Denne paragrafen er igjen som i Den norske kirken og samtidig en indirekte avvisning av Eielsens ordinasjon, som ikke svarte til disse betingelser. Dette førte også med seg at Den norske synoden fra begynnelsen av var veldig opptatt av hvordan man kunne få prester til de norsk-amerikanske menighetene som oppfylte kravene. Også i overensstemmelse med kirken i Norge var bestemmelsen i § 4 om de liturgiske bøkene og ritene, Norges og Danmarks Kirkeritual fra 1685 og Den norske kirkes Alterbok, men med åpning for endringer (Dietrichson, 1851, s. 511). Mens paragrafene så langt stort sett gjenspeiler ordningen av kirken i Norge og står for kontinuitet i den nye kirkelige forfatningen i USA, viser den neste

paragrafen overraskende trekk. Når det gjelder kirkens styreform, sier § 5 at den inntil videre skal være «synodalsk-presbyteriansk» med et kirke- eller synodemøte hvert år som kirkens høyeste autoritet (Dietrichson, 1851, s. 511). Her går forfatningen en ny vei i forhold til moderkirken i Norge ved å ikke velge en episkopal, men en synodalsk-presbyteriansk styreform. Med *presbyteriansk* tenkte en her ikke på et eldsteråd, som i de etablerte presbyterianske kirkesamfunn, men på et kirkeråd, valgt av synoden, som Dietrichsons utkast til synodalforfatningen viser (Nelson, 1973, s. 201). Synoden som kirkens øverste organ skulle være sammensatt av alle prester og valgte representanter fra hver menighet som var tilsluttet synoden, hvor menigheter kunne sende fra en til tre representanter, basert på menighetens størrelse (Dietrichson, 1851, s. 511–512). Her blir menighetene og lekfolk tillagt en mye større makt og innflytelse innenfor kirken sammenlignet med forholdene i datidens Norge. Synoden skulle ifølge § 8 ha makt til å gi regler og bestemmelser i kirkelige anliggender, være siste dømmende instans i kirkelige saker, velge en superintendent blant de geistlige og velge et kirkeråd som utøvende organ, bestående av minst to prester og fire lekfolk.

Superintendenten skulle være synodens og kirkerådets formann, gjennomføre synodens bestemmelser, utføre synodens og kirkerådets dom, ha oppsyn over prestene og visitere alle menigheter hvert år (Dietrichson, 1851, s. 512). I tillegg til disse oppgavene og fullmaktene var superintendentens embetstid uten en avgrenset tidsperiode. Dermed var superintendenten ganske lik en biskop i Norge (Nichol, 1993, s. 157). Men samtidig var superintendenten underordnet både synoden og kirkerådet, som skulle bestemme hans myndigheter og plikter (Dietrichson, 1851, s. 512). Her bør det også nevnes at verken synoden, kirkerådet eller superintendenten har som oppdrag eller rett å kalle prester til menigheter. Menighetenes kallsrett for prester er forutsatt i denne forfatningen og var allerede etablert. Det ble tydelig i menighetsforfatningen fra 1849 for Spring Prairie menighet, som Dietrichson hadde forfattet og som var i kraft. Bestemmelse 6 av menighetsforfatningen lyder: «Menigheden maa ikke kalde eller bruge som Prest nogen anden end en overensstemmende med den norske Kirkes Fordringer rettelig prøvet og kirkelig indviet Prest» (Halvorsen, 1903, s. 38).

Kort oppsummert tilkjente denne forfatningen på den ene siden lekfolket i Den norske synoden stor makt og innflytelse ved å gi det flertallet av stemmene i synodemøtene, som var kirkens høyeste instans. På den andre siden var denne forfatningen en videreføring av Den norske kirkes ritualer og liturgier og prestens høye embetsstilling, med en sterk synodalpresident, tilsvarende en biskop.

Impulser fra andre forfatninger?

Et interessant spørsmål er hvor Dietrichson fikk inspirasjon til denne forfatningen, noe som Dietrichson selv ikke gir noe informasjon om. E. C. Nelson antar at Dietrichson kan ha lånt elementer fra engelsk- eller tysktalende lutheranere i USA, og fra amerikanske presbyterianske og episkopale kirkeforfatninger (Nelson, 1973, s. 34). Et nærmere blikk på den lutherske synodalforfatningen fra den tyske Missourisynoden fra 1846/47 viser en del påfallende paralleller til Dietrichsons forfatning. At denne forfatningen kan ha vært kjent for Dietrichson er nærliggende, siden de norske prestene var godt kjent med tysk teologi og språk. Det er ikke unaturlig at Dietrichson også ble kjent med Missourisynodens tidsskrift *Der Lutheraner*, som først kom ut i 1844 i USA og som publiserte Missourisynodens forfatning i september 1846, da Dietrichson var i USA (Synode von Missouri, 1846, s. 2–6). Denne forfatningen, som ble satt i kraft 1847, har trekk fra den første lutherske kirkeforfatningen i USA, Pennsylvania Ministerium, fra 1792, men med tydelige endringer i retning av luthersk konfesjonalisme og den enkelte menighets selvstendighet og lekfolkets innflytelse (Barnbrock, 2000, s. 93–100). Den ledende teolog bak Missourisynodens forfatning var Carl Ferdinand Wilhelm Walther, som skulle få stor betydning for Den norske synoden de kommende tiårene til hans død i 1887. Missourisynoden er en sammenslutning av de tyske lutherske menigheter som ønsker å være medlem, godkjenner synodalforfatningen og forplikter seg til den. En nøyaktig gjennomgang av denne forfatningen kan ikke gjøres her, men noen statutter fra Missourisynoden som er lik eller lignende Den norske synodens forfatning og nye i forhold til Den norske kirken, kan nevnes: Synodens sammensetning består av én lekrepresentant og én prest

fra hver menighet, og synoden møtes hvert år. Det velges hvert tredje år en president (*Präses*) og visepresident, sekretær og kasserer, hvorav de tre første skal være fra presteskapet. Presidentens oppgaver er veldig lik superintendentens i Den norske synoden, men med krav om menighetsvisitas bare hvert tredje år. I tillegg leder presidenten eksamenskomisjonen for prestekandidatene (Synode von Missouri, 1846, s. 3–6). Missourisynodens forfatning med de refererte punktene kan ha vært kjent for Dietrichson og vært med å inspirere utkastet til Den norske kirkens synodalforfatning. Som nevnt finnes det ingen direkte opplysninger om dette, men det er ingen tvil at Missourisynodens forfatning ble brukt til inspirasjon under revisjonen av Den norske synodens forfatning på 1860-tallet.

Den første forfatning for Den norske synode 1853 - små justeringer fra 1851

Forfatningen fra 1851 kom til å vare bare en kort tid, da den første synoden ble oppløst ved det første synodemøtet i 1852. I løpet av året 1851 kom tre nye prester fra Norge, med Herman Amberg Preus i spissen. H. A. Preus ble ved siden av Ulrik Vilhelm Koren, som kom mot slutten av 1853, den mest sentrale skikkelsen i Den norske synoden og var synodens president fra 1862 til sin død i 1894. Preus hadde luthersk-ortodoks preg og ble av J. A. Bergh, kirkehistoriker og samtidig med Preus, beskrevet som «klar i sin Tænkning, grei i sine Udtalelser, venlig men bestemt i sin Optræden og [...] orthodox lige indtil Fingerspidsene» (Bergh, 1914, s. 80). H. A. Preus og de andre nye prestene, Nils Brandt og Gustav F. Dietrichson, kritiserte skarpt det grundtvigianske element «i vår daabspakt» i synodalforfatningen fra 1851 som var uakseptabelt for dem (Haanes, 1998, s. 131–133). Siden dette leddet hørte til den uforanderlige delen av synodalforfatningen kunne det ikke bare bli slettet i forfatningen. Derfor ble det ved kirkemøtet i 1852 vedtatt å betrakte forfatningen fra 1851 bare som et forberedende forslag, og på samme møte ble synoden oppløst. Dagen etter begynte deltakerne med en revisjon av forfatningen og vedtok et midlertidig kirkestyre (Halvorsen, 1903, s. 50–54). Ved neste møte i februar 1853, med sju prester og 42 lekrepresentanter fra 28 menigheter,

ble den reviderte forfatningen for Den norske synode, den offisielle første forfatningen, vedtatt (Halvorsen, 1903, s. 54–55).

Ved siden av den viktigste endringen fra forfatningen fra 1851, slettingen av det grundtvigianske leddet «i vår daabspakt», kan det nevnes at tittelen *superintendent* for synodens formann ble endret til bare «Formand» uten videre tittel (Halvorsen, 1903, s. 58), og at han skulle velges hvert annet år ved synodemøtene i stedet for å ha et permanent embete. Oppsyn over prestene ble flyttet fra synodens formann til kirkerådet, og visitas ble ikke lenger nevnt i forfatningen fra 1853. Med dette ble synodens formann en mer tydelig administrativ stilling med (gjen)valg hvert annet år og administrative oppgaver i stedet for et geistlig embete slik det var i forfatningen fra 1851 (Nichol, 1998, s. 157).

Dessuten ble det i kirketuktsaker i loven § 9 presisert at hvis en prest nektet et menighetsmedlem adgang til nattverden, måtte saken med en begrunnelse bli meldt til kirkerådets/synodens formann og så bli behandlet av kirkerådet (Halvorsen, 1903, s. 60). Dette betydde at kirketuktsaker ikke lå i menighetens, men i kirkerådets hender, noe som var et element fra statskirken i Norge, og som førte til en kritisk vurdering senere.

Den reviderte synodalforfatning fra 1868

Menigheters selvstendighet i sentrum

Selv om forfatningen fra 1853 hadde en god balanse mellom kontinuitet fra Norge og tilpasning til situasjonen i USA, med en betydelig styrkelse av menighetenes og lekfolkets rettigheter, ble det etter noen år uttrykt behov for en revisjon av forfatningen som viste menighetens ansvar og selvstendighet overfor synoden enda sterkere. Første gang ble det ved synodemøtet i oktober 1859 fremmet et forslag om endringer, relatert til kirketukt (alt fra formaning til nektelse av nattverd til en eventuell utelukkelse/ekskommunikasjon fra menigheten). Ansvar for kirketuktsaker bør etter dette forslaget bli flyttet fra kirkerådet til menigheten, som med henvisning til Matt 18,17 bør ha fullt ansvar selv (*Kirkelig Maanedstidende*, 1860, s. 22–24). Men det var bare én av sakene som trengte revisjon, og de kommende årene jobbet synoden og kirkerådet med en fornyelse av forfatningen, som endelig ble vedtatt i 1868.

Våren 1867 holdt H. A. Preus under et opphold i Norge *Syv Foredrag over de kirkelige Forholde blandt de Norske i Amerika* (Preus, 1867). Der forteller han også om den første forfatningen (1853), og at de fort ble overbevist om at forfatningen trengte en tydelig forbedring og forandring. Han forklarer mangler i forfatningen med at alle som kom fra Norge var ukjente med kirke- og menighetsforfatninger som var uavhengige av staten. Han føyer til:

Hvor naturligt, at vi havde faaet med os adskillige vrange og skjæve Begragtninger f. Ex. af den enkelte Menigheds Forhold til Kirkesamfundet, af Kirkestyrelse og Kirketugt! Hvor rimeligt, at ved den megen Sammenblanding af Kirke og Stat, hvortil vi vare vante, ogsaa hos os Begreberne vare blevne forvirrede, saa vi tillagde Kirkestyrelsen en Magt og Myndighed, som dog kun kunde forsvares, naar den blev øvet af det borgerlige Samfunds Øvrighet! (Preus, 1867, s. 8)

H. A. Preus framhever menighetens selvstendighet, og at den egentlige kirkestyrelsen skal være menighetens ansvar. Derfor er det viktig å gi en begrunnelse for en synode som en sammenslutning av menigheter når den ikke skal ha kirkemyndighet og kirkestyrelse over menighetene. Det gjør Preus med de samme ordene som han brukte i synodaltalen i 1865 som synodens formann, og han presenterer etterpå synodens nye forfatning slik den ble lagt fram for synoden i 1865 (*Beretning*, 1865, s. 7–8, 33–36; Preus, 1867, s. 13–20). I synodaltalen 1865 nevner Preus sju grunner for en synodesammenslutning av selvstendige menigheter som bevaring av den samme bekjennelse og beskyttelse mot vranglære, bevaring av prestens og menighetens rettigheter og plikter, mest mulig likhet i seremonier og kirkeskikk, misjonering og felles seminar for presteutdannelse, utgivelser av bibler, salme- og skolebøker (*Beretning*, 1865, s. 7–8). I denne oppstillingen er det en slående overensstemmelse med begrunnelsen for opprettelse av en synode for den tyske Missourisynoden fra 1846/47 og 1853/55, både grunner, uttrykksmåter og referanser til Bibelen (Synode von Missouri, 1846, s. 2–3, 1853, s. 145). Bare rekkefølgen er noe annerledes, og Preus er delvis mer ordrik enn teksten fra Missourisynoden. Denne likheten er verken tilfeldig eller overraskende. Allerede i 1855 besluttet Den norske synoden å besøke tre tyske lutherske presteseminarer hvor

også norske studenter kunne bli utdannet til tjeneste så lenge Den norske synoden ikke selv hadde en teologisk utdanningsinstitusjon i USA. Blant de tre tyske lutherske universiteter var også Concordia Seminar for Missourisynoden i St. Louis (Halvorsen, 1903, s. 125). Dette viser at den tyske Missourisynoden allerede i 1855 var kjent for prester i Den norske synoden. Selve reisen ble gjennomført i 1857 ved prestene Nils Brandt og Jacob Aall Ottesen. Den resulterte i en entydig anbefaling av Missourisynodens seminar. I deres beretning til synoden 1857 fra reisen framhever de den ortodokse lutherske tro i Missourisynoden, hvor de «gjenfandt vor egen Børnelærdom, vor egen Hjertetro om hvorledes en luthers [sic] Frikirke bør ordnes» (Ottesen & Brandt, 1857, s. 484). Dessuten roser de Missourisynodens forfatning som «kirkelig demokratisk i god Betydning» (Ottesen & Brandt, 1857, s. 488). Fra 1858 ble norske studenter utdannet til prester i St. Louis, og de følgende tiårene var det et nært forhold mellom Missourisynoden og Den norske synoden, særlig blant de ledende teologer i begge synoder. I diskusjonene om endringer for Den norske synodens forfatning ble det i synodemøtet 1865 også argumentert med Missourisynodens forfatning (*Beretning*, 1865, s. 29), og flere endringer i synodalforfatningen viser paralleller til Missourisynodens forfatning.

Noe som ble framhevet under synodemøtet 1865 for den nye forfatningen, var menighetenes selvstendighet overfor Den norske synoden og synodens rolle som bare *rådgivende* og ikke lovgivende overfor menighetene (*Beretning*, 1865, s. 22–23, 34). Jeg skal i det følgende vise til de viktigste endringene fra synodalforfatningen 1865/68 i forhold til forfatningen fra 1853. For det første ble navnet endret til «Synoden for den norsk-evangelisk-lutherske Kirke i Amerika» (*Beretning*, 1865, s. 16, 33), for å tydeliggjøre at det var en *synodal* sammenslutning av norsk-lutherske menigheter. Dessuten var navnet «Den norske synoden» eller bare «Synoden» vanlig siden stiftelsen i 1853. Læregrunnlaget ble nå formulert i to paragrafer i stedet for én paragraf, som i den første forfatningen. Teksten fra 1853 kunne bli tolket slik at Bibelen og bekjennessskriftene var likestilt eller at bekjennessskriftene sto over Bibelen (*Beretning*, 1865, s. 17). I den nye forfatningen blir Guds ord nevnt som eneste kilde og regel for tro og lære, og i diskusjonen ble det henvist til at denne setningen stemte

nøye overens med spørsmål åtte i Pontoppidans forklaring (*Beretning*, 1865, s. 17). I den følgende § 3 bekjenner synoden seg til den norsk-lutherske Kirkes bekjennelsesskrifter. Under synodemøtet ble det diskutert om alle lutherske bekjennelsesskrifter, samlet i Konkordieboken, skulle være bekjennelsesgrunlaget slik det var tilfelle hos de «virkelige, ærlige Lutheraner» i USA, også i Missourisynoden (*Beretning*, 1865, s. 20). Siden Den norske synoden også regnet seg blant dem følte det et behov for en anmerkning i forfatningen at den eneste grunnen at ikke alle lutherske bekjennelsesskrifter er oppført, er at de ennå ikke er kjent i de norske menighetene (*Beretning*, 1865, s. 33). Dette spørsmålet hadde blitt behandlet for første gang allerede på synodemøte i 1859, med en lignende konklusjon (*Kirkelig Maanedstidende*, 1860, s. 35–37). Ellers er de to paragrafene om Bibelen og bekjennelsesskriftene nesten lik de tilsvarende paragrafene i Missourisynodens forfatning (Synode von Missouri, 1853, s. 145). Når det gjelder bruk av kirkeritualet og alterboken ble det nå omgjort til en *tilråding* om å bruke de *så vidt som mulig* i de enkelte menighetene (*Beretning*, 1865, s. 33). Mot denne formuleringen kom innvendingen at synoden bør *kreve* at menighetene følger kirkeritualet for å unngå utskielser i de enkelte menigheter, for eksempel ved at presten endret noe i liturgien eller at han rettet seg etter enkelte menighetsmedlemmers spesielle ønske i forrettelsen av dåp eller lignende. Imot dette ble det tydeliggjort at kirkestyret ikke ligger hos synoden eller kirkerådet, men hos den enkelte menighet, som dermed har fullmakt å bestemme de kirkelige ritualer/liturgier. Det ble også presisert at denne retten gjelder for den samlede menighet, og ikke for presten alene eller enkelte menighetsmedlemmer (*Beretning*, 1865, s. 22–23). Her ser en igjen impulser fra Walther, som definerte den enkelte menighet som kirke (Walther, 1864). Walthers bok om en fra staten uavhengig lokalmenighet ble allerede kort tid etter publiseringen oversatt av prester i Den norske synoden og utgitt på norsk (Walther, 1867). Denne boken ble et viktig teologisk fundament ved dannelsen av Den Evangelisk Lutherske Frikirke i Norge (Løvlie, 2002, s. 136–137, 167, 2015, s. 65).

Paragrafen fra 1853 som beskriver synodalforfatningen som synodalsk-presbyterialsk med synodemøtet som kirkens høyeste autoritet, ble sløyet i den nye forfatningen. I stedet blir synodemøtet i kap. II, § 13

eksplisitt nevnt som *bare rådgivende* forsamling overfor menighetene (*Beretning*, 1865, s. 34; Nelson, 1953, s. 213–214), en formulering som er lik Missourisynodens forfatning kap. IV, § 9 (Synode von Missouri, 1953, s. 146).

Antall representanter til synodemøtene ble endret fra opptil tre representanter per menighet, avhengig av størrelsen, til bare én lekrepresentant per menighet, pluss alle prester. På den ene siden ble det grunnlagt med at det voksende antall menigheter gjorde det nødvendig med en viss reduksjon av antall deltakere ved synodemøtene, og på den andre siden med at alle menigheter har for Gud den samme ære og viktighet, uavhengig av størrelsen. Frykten for at dette kunne bety en for stor innflytelse av prestene i synodemøtene ble avvist med at én prest gjerne betjente opptil fire menigheter, slik at antall lekrepresentanter var mye høyere enn antall prester. Denne høye representasjon av lekrepresentanter ved synodemøtene var unik sammenlignet med andre lutherske kirkesamfunn i USA, inklusive Missourisynoden, som vanligvis hadde én lekrepresentant for hver prest, slik at det var likevekt mellom lekfolk og prester (*Beretning*, 1865, s. 25, 29; Synoden paa Koshkonong, 1867, s. 245–246).

Om Den norske synodens formann og kirketukt

Det som ble mest diskutert på synodemøtet 1865 var synodens formann, både selve tittelen, plikter og tidsperiode for vervet (Nichol, 1998, s. 157–161).

Det første omdiskuterte punktet var om synodens formann skulle bli valgt for en tidsavgrenset periode, slik som det var i forfatningen fra 1853, eller permanent. Som argumenter for en tidsavgrenset periode ble det sagt at dersom synoden valgte en person som viste seg å være dårlig skikket som formann, var det en mulighet til å velge en annen person etter valgperioden. Dessuten var det ingen grunn til å gå vekk fra ordningen de hadde fra før. Formannsembetet var noe annet enn det kirkelige embetet, og med permanent tid som formann kunne dette embetet anses som et guddommelig embete i likhet med presteembetet, noe som dog ikke var tilfelle. Dessuten ble Missourisynodens forfatning med et tidsavgrenset formannsembete som først var tre, men nå seks år, nevnt som argument.

I favør av et permanent embete som formann ble det argumentert at en trenger tid til å sette seg inn i embetet og for å samle erfaring. Dessuten var en formann med permanent tid mindre utsatt for kirkelig partiånd, noe som ville være tilfelle ved korte perioder med gjenvalg. Han var heller ikke fristet til å utsette vanskelige valg til en etterfølger som skulle velges. Selv om det politiske livet i USA var preget av tidsavgrensede embeter, bør det ikke være veiledende for kirken. For å unngå at en uegnet person ble valgt til formann, ble det foreslått å først ha et foreløpig valg ved det første synodemøte, og så få respons fra menighetene som skulle sende sine stemmer til neste synodemøte, som da skulle telle ved det endelige valget. Med denne «tryggheten» ble forslaget om en permanent embets-tid for formannen vedtatt i 1865 (*Beretning*, 1865, s. 26–30). Men det var likevel mange som ikke var tilfreds med dette, noe som går fram av det faktum at denne bestemmelsen var den eneste del av forfatningen som ikke ble vedtatt ved synodemøtet i 1867. Ved dette møtet ble det, særlig av hensyn til stemningen i menighetene, derimot bestemt at forman-nens embetsperiode skulle være seks år, og ikke permanent (Synoden paa Koshkonong, 1867, s. 247), det samme som i Missourisynoden. Denne endringen ble igjen framlagt for synodemøtet i 1868, diskutert og vedtatt med knapt flertall, og så ble endelig hele forfatningen lovfestet (*Beretning*, 1868, s. 52–53; Halvorsen, 1903, s. 193).

Også formannens tittel ble grundig diskutert ved synodemøtet 1865. Ved siden av *formann* ble også *biskop* eller *præses* fremmet som forslag. De som argumenterte mot tittelen formann mente at det minnet mer om en arbeidsleder som bare hadde en styrende oppgave ved synodemøtene, mens formannens kirkelige funksjoner som tilsynsmann for menighetene forsvant, og at tittelen måtte forklares for menighetene som var mer vant med tittelen biskop fra før. Mot biskopstittelen ble det hevdet at denne kunne høres høykirkelig ut, og at en knyttet til denne tittelen en sær-egen verdighet ut over prestenes, noe som dog ikke var knyttet til denne stillingen i synoden. Tittelen præses var hentet fra Missourisynoden og kunne plasseres mellom formann og biskop uten noen fordommer knyt-tet til selve tittelen, bare at den var i bruk i Missourisynoden. Ved en første avstemning var det ingen entydig avgjørelse, men ved den endelige avstemningen dagen etterpå stemte 90 for *formann*, 32 for *biskop* og 3 for

præses (*Beretning*, 1865, s. 31–32). Når det gjelder formannens oppgaver var de en blanding av kirkelige plikter (visitasjon og ordinasjon) og administrative oppgaver. Dette var ifølge synodemøtets protokoll ikke særlig omdiskutert.

Som nevnt var kirketuktspørsmålet et av hovedargumentene for en revisjon av synodalforfatningen fra 1853. Det som er påfallende og samtidig opplysende om kirketukt, er fraværet av dette temaet i synodalforfatningen fra 1865/68. Dette betyr at kirketuktsaker ikke hører hjemme i sakene som angår synoden eller kirkerådet, men i en menighetsordning. Med utgangspunkt i at synodemøtet bare er en rådgivende forsamling for menighetene, blir det under synodens oppgaver nevnt at den skal utjevne kirkelige stridigheter, og under kirkerådets og formannens oppgaver at de skal mekle i tvistigheter når det *begjæres* (*Beretning*, 1865, s. 34–35). Dette viser at kirketuktsaker har sin plass i menighetene, men at menighetene kan be om hjelp i slike saker dersom de ønsker det. Dette er igjen i overensstemmelse med Missourisynodens forfatning som også tier om kirketukt, men gir synoden fullmakt til å mekle i menighetskonflikter dersom alle involverte ber om dette (Synode von Missouri, 1853, s. 146). I et brev fra januar 1862 til J. A. Ottesen forutsetter Walther at kirketukt og ekskommunikasjon hører hjemme i menigheten (Walther, 1862).

Fra statskirke i Norge til en luthersk frikirke i USA

I sitt første av syv foredrag i 1867 i Norge sammenlignet H. A. Preus, en av de ledende teologer bak Den norske synodes forfatninger fra 1853 og 1868, strukturen i statskirken i Norge og i Den norske synode (Preus, 1867, s. 22–23).

Når det gjelder kirkestyre, er det i statskirken delt mellom Stortinget, regjeringen, biskopene og Høyesterett, som tilsvarende noenlunde i Den norske synoden synodemøtet, kirkerådet, formannen og Guds ord. Stortinget er kirkens lovgivende og beskattende myndighet, som også oppretter seminarer og lærerstillinger og har rett til å forandre bekjennelsen via grunnlovsendringer. Medlemmene er forpliktet til å lyde eller å tre ut av kirken. Nærmest Stortinget kommer i Den norske synoden ifølge Preus synodemøtet, men uten lovgivende myndighet, siden det bare har

forslagsrett som menighetene må bestemme over. Preus taler om et lydighetsforhold ikke etter loven, men for kjærlighets skyld. Det økonomiske ansvaret ligger også hos de enkelte menighetene. Kongen og regjeringen i Norge beskriver Preus som den utøvende myndighet som blant annet har overtilsyn med hele kirken, forbereder saker til Stortingets behandling, forandrer ritualet (liturgien), har kallsretten til prestene og prøvelsesrett for prester. Kirkerådet i Den norske synoden kommer nærmest denne utøvende myndigheten som har et overtilsyn, forbereder synodesaker og gjør forslag til endringer i liturgien. Men også her har de lokale menighetene beslutningsretten og dessuten kallsretten for prester. Statskirken biskoper med tilsynsretten tilsvarende formannen i synoden, som, slik biskoper gjør, visiterer menigheter og ordinerer prester. Den vesentlige forskjellen ligger i at kirketuktansvaret ligger i statskirken hos biskopene, mens formannen i synoden ikke har noe med kirketukt å gjøre. Dessuten regjerer biskoper med statlige lover som krever lydighet, mens Den norske synodens formann bare regjerer med Guds ord. Høyesterett i statskirken som dømmende makt i kirkelige saker, tolkningsinstans av Guds ord og bekjennelse, og med retten til å avsette prester, har etter Preus ingen direkte parallell i synoden. Her gjelder det at Skriften må fortolke Skriften, og når det gjelder kalls- og avsettelseretten av prester ligger den hos menighetene. Preus sammenfatter hovedforskjellene mellom statskirken i Norge og Den norske synoden med at statskirken regjerer med menneskelige lover som krever lydighet etter det fjerde budet, mens i synoden regjerer Kristus ved sitt ord uten vold og tvang (Preus, 1867, s. 22–23). Henvisningen til det fjerde budet kommer fra Luthers forklaring i den lille katekisme, som sier at det fjerde bud krever lydighet mot foreldre og herrer, tolket som lydighet mot øvrigheten.

Forskjellene mellom den norske statskirken og Den norske synoden i USA er tydelige, slik Preus framstiller dem. De viser i hvor stor grad prestene i synoden klarte å løsrive seg fra de kirkelige strukturene i Norge og finne en egen og selvstendig måte å organisere kirkelivet i USA under nye forhold, også ved hjelp av Missourisynodens forbilde. En lignende framstilling som Preus gir også Den norske synodens mangeårige formann, Ulrik Vilhelm Koren, i foredraget «De rette Principer for Kirkens Styrelse» (1899/1911). Med den sterke stillingen som menighetene og

lekfolk fikk i Den norske synoden er det interessant å se hvordan dette ble realisert i praksis.

Menighetens forhold til Den norske synoden og presteskapet i praksis

Synodalforfatningen ga menighetene og lekfolk mye mer innflytelse i kirken enn utvandrerne var vant til fra hjemlandet Norge. Det gjaldt i forhold til organiseringen av menighet, valg av prester, kirketukt og liturgi, og her kunne vedtakene basere seg på demokratiske flertallsavgjørelser i menighetene. Noe annerledes var det med lærespørsmål og tolkningen av Skriften. Skriften skulle tolkes av Skriften og gjennom bekjennesskriftene. Her hadde prestene ingen tolkningsmonopol, og også lekfolk kunne og skulle delta i diskusjonene. Men prestene med en lang og grundig skole- og teologiutdannelse var i en annen posisjon enn de fleste lekmenn, og de hadde også en særstilling i menighetene i Den norske synoden som ikke åpnet for lekmannsforkynnelse, sett bort fra nødsituasjoner (Meier, 2020, s. 97–100). Menighetene hadde retten til å kalle og tilsette prester, men når presten først var kallet, måtte menigheten «betrakte presten som innsatt av Gud, som Guds og ikke menneskers tjener» (Haanes, 1998, s. 145). I tillegg var den første generasjonen av prestene i synoden som kom på 1850-tallet fra Norge, preget av en embetsaristokratisk holdning og et luthersk-ortodokst syn som de tok med seg til USA (Haanes, 1998, s. 131–138). Særlig denne embetsholdningen ble møtt med en viss skepsis av menighetene i USA, og diskusjonene om synodalforfatningen rundt formannens embete gjenspeiler noe av denne skepsisen. Prestene gjennomførte gudstjenesten stort sett slik som i Norge, med samme liturgi og i de samme tradisjonelle kjolene med kappe og krage, og ble ofte kalt statsprester eller statskirkeprester, særlig av motstandere som Eielsen (Bothne, 1898, s. 840, 868). Th. Bothne, som selv var professor ved Den norske synodens Luther College på 1870-tallet, uttaler seg i sin historiske framstilling om de norske lutherske kirker i USA med rosende, men også sterk kritiske ord om synodens prester. Han mente at de norsk-amerikanske prestene som embetsmenn fra Norge var politisk på høyresiden, imot alle framskritt og alle reformer, noe som

også betydde en økende distanse til de fleste lekfolk, som gjerne hørte til den politiske venstresiden (Bothne, 1898, s. 869). Han nevner også overtredelser av synodalbestemmelser og vilkårligheter i kirkerådet. Særlig kritiserer han de «hemmelige Prestekonferenser» (Bothne, 1898, s. 870), i betydning lukkede møter som skapte misnøye og mistillit i menighetene og negativ omtale i pressen, og som ifølge Bothne burde ha vært åpne for interesserte lekfolk. Kritikken mot «hemmelige» prestekonferanser i synoden ble fremmet allerede på 1870-tallet av A. Weenaas, som likestilte disse møter – feilaktig – med andre møter av «hemmelige selskaper» som for eksempel frimurere (Weenaas, 1876, s. 123–127; imot dette Preus, 1875, s. 113–127). Selv om det med god grunn kan argumenteres for at lukkede prestemøter var helt vanlig praksis, kan de ha bidratt til mistanke fra lekfolkets side.

Den viktigste saken som ble diskutert stort sett i prestemøter fra 1861 til 1865, og som skapte mistillit og en distanse mellom presteskapet/ledelsen og lekfolk i Den norske synoden, var slaveristriden. Menighetens selvstendighet, som i den første synodeforfatningen var et viktig element og ble enda mer styrket i revisjonsprosessen på 1860-tallet, var ønsket, men til en viss grad også fryktet av prestene. Slaverisaken ønsket prestene å diskutere først bak lukkede dører for å unngå reaksjoner i menighetene og mulige misforståelser. Slik ble slaverispørsmålet først i 1866 nærmere kjent og i større omfang diskutert i menighetene, men det ble også tematisert i synodemøtene 1861, til en viss grad også i de følgende synodemøtene og i noen menigheter. Synodens holdning ble også omtalt og diskutert i norsk-amerikanske aviser fra starten av (Haraldsø, 1988b, s. 165–167).

Det som skapte mest diskusjon både i offentligheten og menighetene, var en erklæring fra synodens prester ved slutten av synodemøtet 1861 som innledningsvis sa at «det efter Guds Ord i og for sig ikke er Synd at holde Slaver» (*Beretning*, 1861, s. 37). Dette utsagnet, som først var blitt fremmet innenfor synoden av Laur. Larsen, den norske professor ved Missourisynodens Concordia Seminar, går tilbake til C. F. W. Walther, som skilte mellom slaveri som institusjon og den aktuelle slaveridebatten i USA. Han la vekt på den bibelske forståelsen av slaveriet og konkluderte med at slaveri i seg selv, som institusjon, ikke var synd (Haraldsø, 1988b, s. 106–107). Den norske synodens prester, med L. Larsen og H. A. Preus

i spissen, overtok i erklæringen Walthers tese, men erklærte samtidig at slaveri var et onde og en straff av Gud, at de fordømte all misbruk og synd som var knyttet til slaveriet og at de ville, når kallsplikten fordret det, arbeide for slaveriets opphevelse (*Beretning*, 1861, s. 37–38). Synodens prester, i kjølvannet av Walther, fokuserte på Skriftens lære om slaveri, noe som en menighetsrepresentant under synodemøte omtalte som «ideelt Slaveri, som ikke var til i Virkeligheden» (*Beretning*, 1861, s. 37). Ni lekrepresentanter forfattet derfor på samme møte en moterklæring hvor det ble sagt at slaveri som institusjon bare kan bestå under visse konkrete lover som er i strid med Guds ord, og at det derfor er viktig for å avskaffe slaveriet, om mulig.

Prestenes skille mellom en prinsipiell teologisk godkjenning av slaveri som institusjon og det konkrete slaveriet i USA ble stort sett ikke forstått i menighetene, og H. A. Preus konkluderte at denne saken møtte motstand og sinne i menigheter og at den ble misforstått som om synodens prester støttet slaveriet (Preus, 1867, s. 133). Om misforstått eller ikke, så viste slaveristriden for første gang tydelig at menighetene ikke bare hadde fått en sterkere og selvstendig rolle i synoden, men at de også var bevisste på den og brukte den aktivt, slik moterklæringen fra lekrepresentanter på synodemøtet 1861 var et første eksempel på.

Noen menigheter reagerte allerede i 1861 på slaveridebatten ved at kirkebesøket og kirkeoffer ble sterk redusert, eller at en menighet truet H. A. Preus med å avsette ham og gå ut av synoden (Haraldsø, 1988b, s. 166). Dette siste vitner om en sterk selvbevissthet i en menighet som truet en av de ledende teologer i Den norske synoden med avsettelse. Mest reaksjoner i diskusjoner rundt slaveridebatten i menighetene kom i årene 1866 til 1870, da denne saken ble mer offentlig diskutert, også i synodemøtene. På synodemøtet 1868 ble det vedtatt en erklæring om Skriftens lære om slaveri med stort stemmeflertall som i den teologiske konklusjonen var lik prestenes erklæring fra 1861 (Halvorsen, 1903, s. 246–247). Særlig etter dette synodemøte meldte flere menigheter seg ut av synoden med slaverispørsmålet som begrunnelse. Til sammen meldte 11 av 135 menigheter seg ut av synoden i løpet av hele slaveristriden (Haraldsø, 1988b, s. 167, 173). I ni av dem hadde presten C. L. Clausen, som i motsetning til prestenes erklæring mente at slaveri i alle tilfeller var synd, vært aktiv som prest.

Delvis støttet menighetene seg på hans synspunkter, men initiativet til å melde seg ut av synoden kom alltid fra menighetene selv (Haraldsø, 1988b, s. 173–175). Sammen med protester mot synodens lære om slaveri fra menigheter som ikke meldte seg ut av synoden, viser utmeldingene hvor engasjerte lekfolket kunne bli, også i teologiske spørsmål. Også innenfor menighetene kom det til splittelser mellom ulike grupper som sto enten på den ene eller andre siden av striden. Uten Den norske synodens forbindelse til Missourisynoden hadde ikke denne slaveristriden oppstått, siden nordmennene generelt, inkludert prestene, var motstandere av slaveriet (Bothne, 1898, s. 871–872). Men på grunn av den teologiske formuleringen at det ikke var synd i seg selv å holde slaver, som synoden holdt fast ved i hele striden, ble hele Den norske synoden sammen med Missourisynoden ofte oppfattet og framstilt som om den støttet slaveriet. Dette førte i deler av lekfolket til en kritisk holdning både til synodens prester og til den tyske Missourisynoden. Selv om situasjonen etter slaveristriden på begynnelsen av 1870-tallet var stabil i de norske menighetene, hadde denne striden svekket tilliten fra deler av menighetene til synodeledelsen. Dette lå i bunnen da en ny strid, den såkalte nådevalgsstriden, rystet og førte til splittelse innenfor Den norske synoden (Bothne, 1898, s. 872–874; Meier, 2015, s. 135–153, 2020, s. 103–106). F. A. Schmidt, professor ved Den norske synodes teologiske seminar i Madison og tidligere professor i Missourisynoden, anklaget i begynnelsen av 1880 Walther for kalvinistisk vranglære i spørsmålet om Guds nådevalg. Det sentrale spørsmålet i striden i årene framover var: Når Gud utvelger et menneske til salighet, gjør han det på grunn av den troen han *forutser* hos et menneske, eller er menneskets tro på Gud en del av Guds nådevalg? Walther og de ledende teologene i Den norske synoden lærte at menneskets frelse og tro er alene en gave fra Gud og dermed følge av Guds nådevalg til frelse, mens Schmidt lærte at Gud utvelger mennesker til frelse fordi han på forhånd ser at de kommer til å tro (Meier, 2015, s. 141). Denne læredissensen førte til en bitter strid i Den norske synoden blant prestene og i menighetene og varte fra 1880 til 1887. Omtrent en tredjedel av prestene og menighetene meldte seg ut av synoden, og enkelte menigheter avsatte også ledende prester som A. H. Preus i 1883 og J. A. Ottesen i 1885 (Meier, 2015, s. 150–151). Dette viser at menighetene og lekfolket ikke bare på

papiret, i forfatningen, hadde blitt selvstendige og selvbevisste, men også i praksis. Eksemplene i denne teksten viser menigheters *kritiske* rolle i forhold til Den norske synoden. En må likevel ikke glemme at det store flertallet av menighetene ikke distanserte seg, men var trofaste medlemmer av Den norske synoden, som var det største norsk-amerikanske kirkesamfunn på andre halvdel av 1800-tallet. Forfatningen tok vare på den norske arven med luthersk-ortodoks profil og tilpasset seg forholdene i USA med en demokratisk synodal styreform og selvstendige menigheter.

Tilbakeblikk

Den norske synodes forfatning fra 1853, basert på et utkast fra Dietrichson noen år tidligere, er en milepæl for norsk-amerikansk lutherdom. Den klarte å kombinere arven fra den norske statskirken når det gjelder bekjennelsesgrunnlaget og gudstjenesteformen med liturgien, men klarte å tilpasse forfatningen de nye vilkår som en frikirke i et demokratisk land med skille av kirke og stat. Overraskende – siden det ikke var nødvendig – valgte synoden å ha en formann i stedet for en biskop som øverste representant med en synodal forfatning som ga menighetene og lekfolk stor innflytelse. Det som ble sett på som barnesykdommer i forfatningen fra 1853 ble korrigert i en revidert forfatning som ble utarbeidet i løpet av 1860-tallet og innført i 1868. Impulser til den nye forfatningen fikk Den norske synoden ved siden av egne erfaringer særlig fra den tyske lutherske Missourisynodens forfatning. Dette blir tydelig når en sammenligner begge forfatningene. Missourisynodens forfatning var fra 1847 med en revisjon 1855. Særlig begrunnelsen for en synode, synodens begrensning som rådgivende organ for menighetene, formannens rolle og embetstid og den lokale menighetens selvstyre og ansvar for kirketukt bør framheves. Med tanke på lekfolkets representasjon gikk Den norske synoden dog enda videre enn Missourisynoden ved å gi lekfolket flertallet av representanter i synodemøtene i forhold til presteskapet. Mens de fleste områder var underlagt demokratiske prosesser og flertallsbeslutninger, gjaldt det ikke for læregrunnlaget. Dette var underlagt Guds ord og den rette forståelsen av det, som var gitt ved de lutherske bekjennesskriftene. Det var felles for Missouri- og Den norske synoden. Her

kunne teologiske tolkninger komme i strid med hverandre, noe som første gang ble synlig innenfor Den norske synoden i slaveristriden, hvor prestenes tolkning til dels møtte motforestillinger i menighetene. Her ble det synlig at presteskaper i praksis ikke hadde teologisk monopol i synoden, men kunne møte teologisk ansvarlige og selvbevisste menigheter. Det var utfordrende, særlig for prestene fra den første generasjon som kom på 1850-tallet fra Norge til USA og som ved siden av deres luthersk-ortodokse teologi også var preget av embetsaristokratiet fra Norge. Her lå et potensial til konflikt både mellom prester og menigheter. Det viste seg i slaveristriden, og det viste seg enda sterkere flere år senere under nådevalgsstriden. Samtidig viste den store oppslutningen av norsk-amerikanske menigheter til Den norske synoden at forfatningen fra 1853 med en revisjon 1868 var godt tilpasset forholdene i USA. Den norske synodens forfatning med utgangspunkt i selvstendige menigheter og Walthers teologiske begrunnelse ga dessuten viktige impulser ved dannelsen av Den Evangelisk Lutherske Frikirken i Norge.

Kilder og litteratur

- Barnbrock, C. (2000). Kirchliche Verfassungsgebung im nordamerikanischen Kontext: Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zum ersten Verfassungsentwurf der Missouri-Synode (1846). *Lutherische Theologie und Kirche*, 24, 81–100.
- Bergh, J. A. (1914). *Den norsk lutherske Kirkes Historie i Amerika*. Forfatterens forlag. Trykt i Augsburg Publishing House.
- Beretning*. (1861). Beretning om det femte ordentlige Synodemøde af den norsk-evangelisk-lutherske Kirke i Amerika i Aaret 1861.
- Beretning*. (1865). Beretning om det 7de ordentlige Synodemøde for den norsk-evangelisk-lutherske Kirke i Amerika, afholdt i Highland Prairie Kirke fra 14de til 22de Juni 1865.
- Beretning*. (1868). Beretning om det 9de ordentlige Synodemøde, afholdt af Synoden for den norsk-evangelisk-lutherske Kirke i «Vor Frelser» Kirke i Chicago Ill. fra 21de til 29de Juni 1868.
- Blegen, T. C. (1931). *Norwegian migration to America: 1825–1860*. Norwegian-American Historical Association.
- Bloch-Hoell, N. E. & Langhelle, S. I. (2019, 27. desember). *Grundtvigianismen*. I *Store norske leksikon*. <https://snl.no/grundtvigianismen>

- Bothne, Th. (1898). *Kort udsigt over det Lutherske Kirkearbeide blandt Nordmændene i Amerika: med 40 Billeder*. Knut Taklas Forlag.
- Dietrichson, J. W. C. (1846). *Reise blandt de norske Emigranter i «De forenede nordamerikanske Fristater»*. Kielland.
- Dietrichson, J. W. C. (1851). Den norsk-evangelisk-lutherske Kirke i Amerika: Skrivelse til Tidsskriftets Redaktion fra J. W. C. Dietrichson, Sognepræst til Nærstrand. *Theologisk Tidsskrift for den norske Kirke*, 3, 511–519.
- Halvorsen, H. (Red.). (1903). *Festskrift til Den norske Synodes Jubilæum. 1853–1903*. Den norske Synodes Forlag.
- Haraldsø, B. (1988a). Religiøs overtyding som emigrasjonsmotiv: Initiativ til og motiv for emigrasjonen frå Stavanger i 1825. *Historisk tidsskrift*, 67, 414–425.
- Haraldsø, B. (1988b). *Slaveridebatten i den Norske synode: En undersøkelse av slaveridebatten i den Norske synode i USA i 1860-årene med særlig vekt på debattens kirkelig-teologiske aspekter*. Solum.
- Haanes, V. L. (1998). «Hvad skal da dette blive for prester?» Presteutdanning i spenningsfeltet mellom universitet og kirke, med vekt på modernitetens gjennombrudd i Norge. Tapir.
- Haanes, V. L. (2021). Haugianere i Amerika. *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap*, 75(1–2), 211–229.
- Kirkelig Maanedstidende for den norsk-evangelisk-lutherske Kirke i Amerika*.
- Koren, U. V. (1911). De rette Principer for Kirkens Styrelse. I P. Koren (Red.), *Samlede Skrifter Af Dr. theol. V. Koren. Bd. 2: Taler og Foredrag* (s. 48–76). Lutheran Publishing House Bogtrykkeri. (Opprinnelig utgitt 1899)
- Lovoll, O. S. (1997). *Det løfterike landet: En norskamerikansk historie*. Universitetsforlaget.
- Lovoll, O. S. (2005). *Norske småbyer på prærien: En kulturhistorisk studie*. Vett & Viten.
- Løvlie, B. (2002). *Vestavind: 1870-årenes debatt om kristenliv og kirkeordning under innflytelse fra Skottland*. Tapir Akademisk.
- Løvlie, B. (2015). Presbyterianske innslag i norsk kirkehistorie. I B. Afset, B. Løvlie & A. H. Teigen (Red.), *Misjon – tro – skole. Festskrift til Arne Redse* (s. 61–73). Portal.
- Meier, R. (2015). Nådevalgsstriden i Den norske synode 1880–1887 belyst ved en brevveksling. I B. Afset, B. Løvlie & A. H. Teigen (Red.), *Misjon – tro – skole. Festskrift til Arne Redse* (s. 135–153). Portal.
- Meier, R. (2020). Norwegian American Lutheran identity in America until 1917: The Norwegian Synod, its affiliation with the Missouri Synod, and doctrinal controversies. I T. M. H. Joranger & H. T. Cleven (Red.), *Norwegian-American essays 2020: Migration, minorities and freedom of religion* (s. 89–115). Novus.

- Nelson, E. C. (1953). The making of a constitution. I J. C. K. Preus, T. F. Gullixson & E. C. Reinertson (Red.), *Norsemen found a church: An old heritage in a new land* (s. 191–221). Augsburg.
- Nelson, E. C. (Red.). (1973). *A pioneer churchman: J. W. C. Dietrichson in Wisconsin, 1844–1850*. Twayne Publishers.
- Nelson, E. C. & Fevold, E. L. (1960). *The Lutheran church among Norwegian-Americans: A history of the Evangelical Lutheran Church. Volume I, 1825–1890*. Augsburg.
- Nichol, T. (1993). Singing the Lord's song in a foreign land: Organizing the public ministry among Norwegian-American Lutherans. I P. O. Gullaksen (Red.), *Reform og embete: Festskrift til Andreas Aarflot på 65-årsdagen den 1. juli 1993* (s. 151–165). Universitetsforlaget.
- Ottesen, J. A. & Brandt, N. O. (1857). Indberetning fra Pastorerne Ottesen og Brandt om deres Reise til St. Louis, Missouri; Columbus, Ohio; og Buffalo, New York. *Kirkelig Maanedstidende*, 2, 476–489.
- Preus, H. A. (1867). *Syv Foredrag over de kirkelige Forholde blandt de Norske i Amerika*. Jensen.
- Preus, H. A. (1875). *Oftedals og Weenaas's «Wisconsinisme» betragtet i Sandhetens Lys: Et Gjensvar til Professor Weenaas af H. A. Preus*. Den norske Synodes Forlag.
- Synode von Missouri. (1846). Synodalverfassung. *Der Lutheraner*, 3, 2–6.
- Synode von Missouri. (1853). Die neue Verfassung oder Constitution der deutschen ev. luth. Synode von Missouri, Ohio u. a. Staaten. *Der Lutheraner*, 9, 145–151.
- Synoden paa Koshkonong. (1867). *Kirkelig Maanedstidende*, 12, 241–253.
- Walther, C. F. W. (1862). *Brev til J. A. Ottesen fra 25.01.1862*. Concordia Historical Institute. Arkiv. (15 sider, tysk, transkribert, maskinskrevet). Upublisert.
- Walther, C. F. W. (1864). *Die rechte Gestalt einer vom Staate unabhängigen Evangelisch-Lutherischen Ortsgemeinde*. A. Wiebusch u. Sohn.
- Walther, C. F. W. (1867). *Frikirken eller an af Staten uafhængig evang.-luthersk Steds-Menigheds rett Skikkelse*. Emigranten.
- Weenaas, A. (1876). *Wisconsinismen belyst ved historiske Kjendsgjærninger av A. Weenaas, Professor i Theologi ved Augsburg Seminarium, Minneapolis, Minn.* Andet Oplag. Skandinavens Bog- og Accidents-Trykkeri.

KAPITTEL 5

Bedehus og ungdomshus – motpolar i bygdesamfunnet

Atle Døssland

Professor emeritus, Historisk institutt, Høgskulen i Volda

Abstract: The article deals with ideological tensions in rural communities in Western Norway. These tensions developed in earnest at the end of the 19th century and resulted in a distinct polarisation within local communities, with the Christian layman's movement and the liberal youth groups as the two extremes. Tensions of this sort have received far too little attention in both general and church history. Using examples from local communities, and in particular from Kvinnherad municipality in Sunnhordland, the author attempts to illustrate how these tensions first arose and the ways in which they developed and changed over time, up until around 1940. The main focus here is on causes and consequences. Initially these frictions had their roots in clearly opposed ideologies. Ideology, especially on the youth groups' side, faded gradually, but group activities continued with other purposes in mind. On the Christian side, internal divisions and rivalry, and demands for activities that brought in money, meant that their opposite pole became less important. The discord remained, however, clearly symbolised in the shape of the prayer house and the youth union hall.

Keywords: ideology, polarisation, Christian, liberal, rural communities

Innleiing

Siste vetter var det so komet eit nytt lag. «Ungdomslaget» kalladst det, endaa det var raad til aa vera med baade fyr gamle og unge – justsom i dei andre. Det vart snart lyst i band av dei andre lagi [misjonslaga og fråhaldslaget], av di det førte ungdomen upp i «fritenkjarskap» og gjorde han til «belials [den vondes] born» med all den verdslege vismun [synsmåtar], unæmingane [nybegynnarane] der

Sitering: Døssland, A. (2022). Bedehus og ungdomshus – motpolar i bygdesamfunnet. I A. Aschim, B. Afset, H. Elstad & B. Løvlie (Red.), *Tru, språk, historie. Heidersskrift til Per Halse* (Kap. 5, s. 119–142). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.165.ch5>
Lisens: CC BY-NC-ND 4.0

fekk tak i paa møti elder i alle dei ukristelege bøkene, som lagslemerne anten sjølve fekk lesa elder høyra lesne, naar det vart fyredrag. [...] Den røra, ungdomslaget kveikte, kløyvde snart kyrkjebygdarane i tvo lutar, som stod kvassare imot einannan en «dei vakte» og «verdsborni» fyrr hadde gjort. (Tvedt, 1895, s. 135, 137)

Sitata ovanfor er henta frå Jens Tvedt (1857–1935) sin roman «Straumgir», som kom ut i 1895. Dei er små smakebitar frå samtidsforteljingar som glimtvis karakteriserer ei viktig samfunnsutvikling. Desse trekka er typiske for fleire bygdesamfunn, især på Vestlandet. Frå det som litt forenkla er blitt framstilt som einskapskultur, oppstod det ei klar kulturell kløyving og polarisering. Kløyvinga vart langt frå ein kortvarig episode, men varte ved til langt over midten av 1900-talet. Det var likevel ikkje ei kløyving som arta seg likt heile perioden igjennom. Spenninga mellom dei to partane, dei såkalla «kristelege» og «dei frilynte», innebar endra strategiar, men ikkje alt som skjedde dei to partane imellom var direkte følgjer av ein vedvarande kamp om ideologisk hegemoni.¹ Det er dette denne artikkelen handlar om. Fokuset vil vere skissering og årsaksvurderingar av viktige endringar både på kristeleg og frilynt side fram til andre verdskrigen.

Framstillinga vil elles kvile tungt på ein nærstudie av Kvinnherad kommune i Sunnhordland, som også var heimkommunen til Jens Tvedt. Særleg når det gjeld vidareutviklinga av den frilynte ungdomsrørsla, vil dei konkrete døma i langt større grad vere henta frå område lenger nord på Vestlandet. I det heile bygger framstillinga i hovudsak på kjelder på lokalsamfunnsnivå.

Forfattarblikk på ideologiske spenningar

Det er langt frå tilfeldig at eg innleiingsvis her brukar formuleringar frå Jens Tvedts forfatterskap som innfallspor til framstillinga. Meir enn kanskje nokon annan forfattar i denne perioden kom Jens Tvedt bygdesamfunnet tett inn på livet i romanane sine. «Ikkje eingong Aasen, Vinje eller

1 Om begrepet «kristeleg» kontra vanlege kyrkjekristne: Sjø Aagedal, 2019.

Bjørnson har bora seg så djupt ned i bondelivet og bondelynnet som Tvedt då han steig fram for alvor [...] ingen stad finn ein tryggare fotfeste i det gamle bygdelivet enn der», skriv litteraturvitaren Rolv Thesen (1896–1966) (1953, s. 152). Ein yngre litteraturforskar, Bjarte Birkeland (1920–2000), tek endå sterkare i: «Det spørst om nokon diktar har gjevi eit sannare bilete av norsk bygdeliv enn Jens Tvedt» (1952). Ved eit seinare høve skriv Birkeland at Tvedt «ville syne fram folket slik det var – og han kjende det» (1975, s. 479). Den svenske litteraturgranskaren Peter Hallberg (1916–1995) kallar Tvedts diktning for «bondenaturalism» (1968).



Bilete 1. Jens Tvedt (1857–1935) er blitt rekna som ein forfattar som i romanar og noveller kom bygdesamfunnet uvanleg tett inn på livet. (Foto: mediacommon)

Kjeldeverdien i framstillingane til Tvedt vert også styrkt ved at desse langt på veg kan reknast som samtidsskildringar. Endå lokalsamfunnet i bøkene hans har fått oppdikta namn, er det ikkje tvil om at motiva og miljøglimta var henta frå heimbygda Omvikdalen i Kvinnherad kommune. Jens Tvedt sine skildringar i ulike romanar spenner over eit

tidsrom frå den tida dei kristelege laga, saman med fråhaldslaga, var einerådande som ideologiske folkerørsler i bygda, og til dei fekk konkurranse av den frilynte ungdomsrørsla. Dette er mest tematisert i den første delen av Tvedts forfattarskap.

I dei tidlegaste bøkene sine frå 1880-åra gjev Jens Tvedt eit relativt forsonleg bilete av det han då kallar «bønefolket». Dei har sterk normerande makt og legg ein dempar på dei meir festglade sidene ved bygdelivet, men dei er positive til mange nyvinningar, engasjerer seg i lokalpolitikken og går jamvel inn for allmenn røysterett (Tvedt, 1885, s. 76–77).

Det hadde på denne tida skjedd vesentlege endringar innan den kristenflokken Tvedt skildrar. Såkalla «vakte» folk hadde det vore i dalen like sidan Hans Nielsen Hauges dagar. Men dei for helst stilt. «Einkvar sundagen, når det ikkje var preika med kyrkja, heldt dei 'samling' paa ein av gardarne». Desse møta varte i ein time eller to, so «skildest dei og gjekk kvar til sitt, lika stillt, som dei var komne» (Tvedt, 1888, s. 38–39). I boka *Haavard Brittanus* (1908, s. 167–174) har Jens Tvedt ei livfull skildring av eit slikt stovemøte.

Men så skapte nye og andre typar vekkingar eit meir utettervend og synleg «bønefolk»: «I frå fyrst av hadde vekkingi teke til med avdøming av alt verdslegt, tykkjesløysa fyr arbeide og vanvyrning av alt som høyrer dette livet til. Men smått om senn ljosna det: Folk vende synet utetter. Dei heldt seg ikkje berre til 'gudeleg' lesnad, men tok etter kvart bøker med ymse innhald. Menner med livande kristentru i hjarta, men med friare og vidare syn enn vanleg, dei kom og hjelpte til. Paa nokre faa aar var det gjort stort rudningsarbeid i bygdi.» I tillegg viser bønefolket også eit sosialt ansvar i høve til nokre av dei mindre ressurssterke samfunnsmedlemene (Tvedt, 1885, s. 75; 1889/1956, s. 108).

Etter kvart som den frilynte rørsla dukkar opp som konkurrent, og polariseringa i lokalsamfunnet vert synleg, vel likevel Tvedt side og vert dermed langt meir kritisk til det kristne lekfolket. Også litteraturforskararen Bjarte Birkeland plasserte i ettertid Jens Tvedt på folkehøgskulen og den frilynte ungdomsrørsla si side (Birkeland, 1975, s. 485). I boka «Hamskifte» (1897) tek Jens Tvedt heilt klart standpunkt for dei frilynte og fell lettare for freistinga til å parodierte bedehusflokkene og møteaktiviteten deira, og han kunne ta sterkt i.

Men i bedehuset med den romerske krossen på mønet og nakne veggjenne inne – der gjekk dei tunge salmarne og dundrad strenge preikarar imot synd og gudløysa og samlad deim, som anten ikkje fekk elder ikkje vilde vere med på livsens ljose sida. Og naar verdens-borni kom or sine ungdomslagsmøte, rein [reiv] det som naaluft [liklukt] i nosi, med same bedehusdørene vart uppletne og den kjøvande sniken [stanken] av skiten sveite og ill ande slapp ut med mugen. Eigarmennene aat bøygde hovud og grugne andlit grov seg tunge og sukkande paa heimveg, etter at det var bytt dømande elder stakkrande augnekast med motstraumen. Men liv og skifte var det i det. Sterke, veksande viljar midt i naaluft og stovesnik. Kvar hadde sitt paa det turre; dei visste veggen og øygnad maali. For dei naglefor ikkje kvar saumen so væl, at dei vart vis med dei hol, det kunde vera. (Tvedt, 1897, s. 28)

Andre vitnemål om spenningane i Kvinnherad

Vi har høve til å kontrollere fleire av utviklingstrekkene Jens Tvedt skisser gjennom fargerike karakteristikkar. Forfattarskapet hans er langt frå einaste kjelda som kan fortelje om ideologiske spenningar i Kvinnherad frå slutten av 1800-talet.

Frå Omvikdalen fortel såleis nokre nedteikna forteljingar om den tidlege vekkingstida: «Hans Toska heldt møte i Perastova. Der var mykje folk. Ei seng var full med ungar. (...) Det var mykje folk i kjellaren, særleg ungdom, og golvet var so gise at dei hørde godt der. Dei lika seg like godt der som oppe hjå talaren». Frå Sunde, lenger ute i kommunen vert det også fortalt om slike stovemøte: «... og vart stova for lita, då hende det at dei tok opp nokre bord i 'lemsgolvet', for det var mange som hadde lause bord i 'telet' den tida. Så kunne ein høyre like godt på lemen som nede i stova».² Uansett spelte plasseringa i stova ei rolle for dei dei fleste. Forresten er også Jens Tvedts inne på noko liknande. I boka «Haavard Britannius» søker hovudpersonen eit stovemøte. Han «fylgde straumen og kom seg innfyrdøri. Der vart han standande og skoda etter eit høvelegt

2 Nedskrive av Ragnvald Guddal etter Kristina Guddal. Emissæren er truleg Johs. Hansen frå Toska, som reiste for indremisjonjen i perioden 1884–1900. Sjå også A. Døssland, 1975, s. 21, 125.

sæte. Han ville ikkje innar imillom dei 'utvalde', men helst ikkje attanum alle ryggjerne helder» (Tvedt, 1908, s. 167).

I eit hendingsfattig lokalsamfunn var det ikkje så vanskeleg å samle folk, dersom det kom kjende talarar eller predikantar til bygda, nesten uansett kva ideologi dei representerte. Sjølv i den tida då ein mangla bedehus med galleri, kunne, slik vi har høyrte, også dei som ville, vere diskre til stades, utan direkte å mende seg med «dei vakte». Olaf Aagedal har poengtert at eit galleri i bedehuset kunne vere ein slags møtepunkt mellom bedehusfellesskapet og det generelle bygdefellesskapet. Ein kunne søke dit utan dermed å vere rekna som religiøst vakt. Hit kom særleg ungdommen mykje godt for underhaldninga sin del. Men dette innebar også at galleriet kunne gje eit rekrutteringspotensial, ei slags misjonsmark, for dei bedehuskristne (Aagedal, 1986, s. 201–204).

Endå det var eit skilje mellom dei som var vakte og ikkje, så innebar ikkje dette så langt noka eigentleg splitting i lokalsamfunnet. Dei kristlege brydde seg difor ikkje eingong alltid med å organisere verksemda si på formelt vis. Dei let det heile gå sin vante gang, langt på veg etter gammal haugiansk tradisjon, med sjølvskrivne leiarar (A. Døssland, 1977, s. 8).

Etter at dei frilynte laga kom inn i biletet, vart situasjonen annleis. Det kristne lekfolket opplevde at møteforma til ungdomslaget var mest attraktiv for ungdommen. Samstundes skulda dei på samfunnsutviklinga. Misjonsforeininga i Uskedalen har i 1890-åra stadig merknader om farane ved «den moderne tids aand», og at «de unges aandelige føde» er «skikket til at vrake det kristelige liv». Omkring hundreårsskiftet vert det likevel sagt rett ut at «det frisindede ungdomsarbeid synes virke hindrende». I eit tilbakeblikk i møteprotokollen til Omvikdalen indremisjonslag heiter det likeins: «I 80-aari var det sterke nationale brytingar, og den frisinna ungdomsrørsla kom og la ein dempar på missionsarbeidet» (A. Døssland, 1975, s. 171–172; Vaage, 1972, s. 417–423).

Lagshistorikkar og bygdebokverket gjev likeins glimt av mangt som også Jens Tvedt er inne på. Det er såleis rett at dei første frilynte ungdomslaga i Kvinnherad kom alt i 1880-åra, men det hadde tidlegare eksistert såkalla «samtalelag» i alle høve i Omvikdalen. I begynnelsen var det helst foredrag og ordskifte om aktuelle tema på møta i ungdomslaga.

Nokre av laga kjøpte også inn bøker og aviser som vart lesne og drøfta. I starten var det berre mannlege medlemmer, men sidan kom også kvinner med. Møteprogramma endra seg ein del, fram til hundreårsskiftet. Det vart fleire festlege samkommer med underhaldning, og det vart vanleg å avslutte med folkeviseleik. Seinare kom også dansen inn til ein viss grad, men reine dansefestar var sjeldne i heile perioden fram til andre verds-krigen. Laga fekk seg gjerne handskriven lagsavis, dei framførde skode-
spel og sketsjar, og dei tok opp arbeid med skogplanting, idrett, song og musikk. Vidare fekk dei i stand større ungdomsstemne og ymse utflukter. Mest alle laga fekk seg eige hus før andre verds-krigen (Eik, 1988; Vaage, 1972, s. 419).

Det finst også fleire døme på dei sterke ideologiske spenningane. Likevel var ikkje skilnaden i starten uoverstigeleg i eitt og alt. Også dei frilynte kunne ha salmesong og bøn på møta, og dei nytta av og til kjende lekpreikarar som talarar, til dømes lekmannshovdingen Andreas Lavik, som ein periode av livet sitt, 1896–1899, budde i Omvikdalen. Prestane vart også ofte nytta som talarar. I 1891 gjekk jamvel dei frilynte og indremisjonsfolket i Omvikdalen saman om å bygge møtehus. Ølve ungdomslag, som vart skipa i tidleg i 1890-åra, hadde dei første åra ei frilynt og ei «pietistisk» retning. Seinare skilde dei rett nok lag. Likeins oppstod det strid om det felles lagshuset i Omvikdalen, og dei frilynte vart pressa ut. Dei måtte då nøye seg med å ha møta sine i det nye skulehuset. Laget hadde sjølv vore med og pressa fram at huset fekk ein kjellarsal, som mellom annan kunne brukast til matsal ved ymse tilstellingar. I starten av 1930-åra vart laget like fullt også nekta å ha møta sine der. I denne fasen var det mest spørsmål om folkeviseleik og dans som verka splittande. Kor hardt retningane stod mot einannan, kom klart fram då ein av dei lei-
ande i indremisjonen vart nekta talerett i sitt eige lag i lang tid fordi han hadde vore til stades på eit ungdomslagsmøte. Dei frilynte møtte jamt over større vanskar når dei trong skulen eller andre møtelokale, enn det andre lag gjorde, for skulestyret var dominert av indremisjonsfolk.³ Dette må ha vore ei viktig årsak til at eigne ungdomshus i dei fleste tilfella vart

3 Fram til 1916 dominerte dei også i kommunestyret. A. Døssland, 1975, s. 175–188.

reist tidlegare enn bedehusa. I Omvikdalen kom det likevel ikkje før i 1938.⁴



Bilete 2 og 3. I Uskedalen vart både bedehuset (t.v.) og nytt ungdomshus (t. h.) bygd i 1930-åra med tett mellomrom. Begge husa var svært romslege og stod nokså nær ein annan i sentrumsområdet. (Foto: Atle Døssland, august 2021)

I ein oppheta debatt i lokalavisa «Sunnhordland» i 1931 stod indremisjonspresten Lars Skadberg i fronten på indremisjonssida. Ved sida av dansen var også kristensynet til dei frilynte eit ankepunkt, især når det galdt synet på omvendning og frelse. Dei frilynte hadde vanskeleg for å godta vekkingskristendommen, og såg såleis rørsla si som ei motvekt mot «trongsynt pietisme». Dette møtte lita forståing frå den andre sida: «Sanneleg skal dei sjølvrettferdig frilynte få noko å svare for på domedag: Arme sjeler!», var sluttsalven til Skadberg.⁵

Vanskeleg å stå på nøytral grunn

At indremisjon og frilynte vart ideologiske motpolar, etter kvart synleggjort ved bedehus og ungdomshus, fekk sitt å seie også for anna lagsliv i bygda. Fleire andre organisasjonar, som etter kvart dukka opp, kunne bli trekte inn i spenningsfeltet mellom desse ideologiske ytterpunkt. I seg sjølv utgjorde dei kristeleg organisasjonane i aukande grad ei heil klynge av separate lag, stort sett med indre kristeleg oppbygging som hovudsak, eller med misjone- rande formål i høve til sambygdingar eller til menneske ute på misjonsmarka i framande land. Desse laga hadde ofte overlappingar i medlemsmassen.

4 Etter fleire munnlege kjelder. Sjå A. Døssland, 1975, s. 172–173; Myklebust, 1963, s. 11; Ripel et al., 1913; Eik, 1988.

5 Debatten starta etter Skadbergs melding av Ragnvald Vaages roman: «Porsvikfola».

Nærast dei kristelege laga synest fråhaldslaga knytte til DNT (Det Norske Totalavholdsselskap) å ha stått. Rosendal totalavholdsselskap vart såleis skipa som følgje av at indremisjonsemissæren Andreas Lavik, etter oppmoding, hadde halde «et totalavholdsforedrag i Malmanger skolehus» kring 1885. Laget i Uskedalen vart nokre år seinare skipa på liknande måte. I denne grenda vart møta i fråhaldslaget den første tida haldne i tilknytning til oppbyggingsmøte i skulehuset. Møteforma låg også nær opp til dei oppbyggelege møta. Det heiter som oftast at «møtet begynte og endte med song, Guds ord og bøn». Talarane tok gjerne utgangspunkt i bibelord. I Uskedalen hadde til dømes «avhaldsagent» Baard Koltveit halde foredrag om syndefallet, men til neste kveld hadde han bestemt at han ville halde ungdomsforedrag, og då ville han tale om dei to siste bøkene til Jonas Lie. Dette førte til frammøte av mange som elles ikkje brukte å komme.⁶ Like fullt vart ikkje innhaldet i vanlege møte endra etter denne suksessen. Lærer og indremisjonshovding Jørgen Thunold inkluderte i 1919 «avholdsmøter» som del av «kristelige gjøremaal» som burde finne stad i det planlagde bedehuset i dalen.⁷ DNT-laga hadde rett nok høgt medlemstal, men oftast låg møtefrekvens (A. Døssland, 1975, s. 168–170). Også Jens Tvedt er inne på koplinga mellom kristelegheit og fråhald: «Og det hadde voret eit avhaldslag, der ein skreiv seg ifraa brennevin». I ei bryllaupsskildring skriv han: «av bønefolket var det mange som hadde skrive seg ifrå brennevinet, og det laut vere ein grand vin-sutl åt dei» (Tvedt, 1888, s. 71). Men laget hadde seinare blitt eit totalavhaldslag «som fekk so stor magt, at alt, som kristelegt vilde heita, laut koma derifrå» (Tvedt, 1895, s. 135).

Nærast dei frilynte, og ofte som direkte avleggarar, kan ein finne ikkje-ideologiske organisasjonar som idrettslag, songlag og i noko større avstand: fråhaldslosjane (IOGT).⁸ Dei første losjane i Kvinnherad kom i gang kring 1900 og dei næraste par tiåra etterpå (Vaage 1972, s. 417–423). I alle høve i denne kommunen hadde fråhaldslosjane tettast band til den frilynte sida. I Uskedalen kom losjen jamvel i gang som resultat av eit

6 Møteprotokollen til Uskedal totalavholdsförening 1902. A. Døssland 1975, s. 168–169.

7 Følgjeskriv til innsamlingsliste for bedehuset i Uskedalen, begynt i 1919.

8 Forkortinga står for «International Organisation of Good Templars» Sjå også A. Døssland, 1975, s. 174–175.

ordskiftemøte i ungdomslaget. Dei fleste medlemene i losjane på den tida var yngre enn dei som stod i fråhaldslaga. I Uskedalen vitnar ei oppteljing av skrivne medlemmer i periode 1913 til 1930 likevel om at eit lite innslag, ca. 15 prosent, hørde til på bedehus-sida. Møteforma var, i motsetning til DNT-fråhaldslaga, nokså lik den ein finn hos dei frilynte ungdomslaga. Likevel hadde verken folkeviseleik eller dans ein plass her. Dei nøydde seg med «stillesitjande moro». Losjane hadde til vanleg tettare møtefrekvens og meir omfattande program enn fråhaldslaga. Oftast hadde dei samarbeid med dei frilynte ungdomslaga når det galdt møtelokale, men det hende seg også at dei delte lokale med indremisjonen. Leiv Døssland fortel på humoristisk vis om eit mislukka forsøk losjen i Husnes tidleg i 1930-åra, med særleg tilpassa programinnslag, gjorde for å rekruttere folk frå bedehusmiljøet. Den inviterte bedehusleiaren heldt ved møteslutt likevel fast på at trua på Jesus var det einaste viktige, og dette gjorde arbeid i losjen unødvendig. Verksemda i dei tradisjonelle fråhaldslaga kom ofte til å li under dei mest aktive periodane i losjane. I Uskedalen vart det klagt over at arbeidet i fråhaldslaget hadde lege heilt nede i ein lengre periode etter at losjen starta (A. Døssland, 1975, s. 174–175; L. Døssland, 1992).

Det eldste idrettslaget i Kvinnherad, Rosendal turnlag, kom i gang i 1901. Ved sida av idretten dreiv turnlaget også med tiltak som låg nært opp til ungdomslaga sitt arbeid. Såleis synte også turnlaget fram skodespel og hadde kurs i folkeviseleik. Uskedalen idrettslag var rett nok starta som eit sjølvstendig lag, men gjekk seinare inn som underavdeling av ungdomslaget. Likeins hadde også Omvikdalen ungdomslag ein periode ei idrettsgruppe i gang.⁹

Det kristne lekfolket var lite representert i idrettslag. Dette gjeld også i song- og musikkklaga. Slike lag kom i gang frå 1880-åra, med Rosendal (Skålabygda) som eit særleg aktivt senter. Songkora var rett nok ofte nytta både i kyrkja og ved større misjonstilstellingar, og dei kunne ha religiøse songar, salmar og koralar som viktig del av repertoaret. Likevel ser det ut til at lekfolket heller etter kvart valde å starte sine egne små song- og musikkgrupper som kunne vere med på vanlege møte i bedehus eller

9 A. Døssland, 1975, s. 176; Vaage, 1972, s. 417–423, 518–523; Myklebust, 1963, s. 11.

skulehus. På denne måten kan ein seie at skiljelina i bygdemiljøet også vart markert ved rekruttering i det vi kan kalle «tidtrøyte»-laga.¹⁰

Liksom i Kvinnherad finn vi også frå andre delar av Vestlandet døme på at meir livssynsnøytrale lag, til dømes songkor, kunne bli pressa til å velje side. På Sunnmøre stod korsongen særleg sterkt, og der vart årleg halde store songarstemne. Ein av dei leiande kordirigentane, Johan Slyngstad frå Skodje, klaga i 1923 over at ein hær av emissærar, helst frå Vestlandske Indremisjon og Kinamisjonen, slo fast at dersom dei omvendte verkeleg meinte alvor, måtte dei gå ut av songkora, elles ville «verda» dra dei tilbake. Tankegangen om at berre truande burde synge kristelege songar, var også ein del av dette. Mange kor hadde blitt nedlagde av slike grunnar, hevda Slyngstad. Nokre stader kom det til ei kløyving av korrørsla mellom verdslege og nyetablerte kristelege kor (Rabben, 1978, s. 182).

Tilhøva i Kvinnherad, anten ein ser det gjennom Jens Tvedt sine briller eller baserer seg på meir tradisjonelle historiske kjelder, er i det heile attkjennelege i store delar av landet, særleg på Vestlandet. Det høyrer likevel med å presisere at dei frilynte og dei kristelege laga slett ikkje var jamvektinge motpolar i dei ymse regionane. Gabriel Øidne viste i den klassiske artikkelen sin frå 1957 korleis det gjekk eit skilje mellom («den mørke») kyststripa og eit «Fjell og fjord-Noreg». På Vestlandet hadde den kristelege lekmanstrørsla størst tyngd ved kysten, medan den frilynte ungdomstrørsla til gjengjeld ofte hadde svært vanskelege arbeidsvilkår der. Øidne kalla Fjell og fjord-Noreg også for «folkehøgskuleregionen», og her var det dei frilynte som hadde sterkast posisjon, medan dei kristelege stod tilsvarande svakare (Seland, 2020, s. 128–130; Øidne, 1986/1957, s. 46). På Agder var det likevel ikkje liknande klare skilje mellom ytre og indre strok (Seland, 2006, s. 352–358). Slik Per Halse er inne på, hadde mange leiande på frilynt side bakgrunn og ideologisk og kulturell oppseding frå dei grundvigiansk-prega folkehøgskulane. Dette gjorde sitt til at også dei kristelege som mottiltak snart skapte sine egne kristelege ungdomsskular (Halse, 1996).

10 A. Døssland, 1975, s. 176; Vaage, 1972, s. 497–502, 518–523. Begrepet «tidtrøytelag» er henta frå Kirkhusmo, 1974, s. 434.

Så langt har altså framstillinga krinsa om ideologiske spenningar som var mest kjende i vestnorske lokalsamfunn frå slutten av 1800-talet og eit stykke ut på 1900-talet. Begge grupperingar, dei kristelege og dei frilynte, heldt fram med å vere svært synlege i lokalsamfunnet i alle fall til 1970-åra. Det er likevel ikkje sikkert at det er rett å heile tida karakterisere dei to grupperingane som ideologiske motpolar. Dei frilynte synest nemleg å ha mist mykje av det ideologiske grunnlaget sitt, men likevel fann dei andre oppgåver og overlevingsstrategiar. Det same kan ein naturleg nok ikkje seie om dei kristelege. Likevel kom også dei kristelege organisasjonane i lokalsamfunna til å endra seg på fleire vis: viktige stikkord er forgreining eller knoppkyting og auka vekt på inntektsgevande strategiar.

Ein frilynt ideologi?

Hittil har vi rubrisert dei frilynte laga som «ideologiske organisasjonar». Ikkje alle er samde i det. Historikaren Anders Kirkhusmo grupperer dei frilynte som «tidtrøyteorganisasjonar» (Kirkhusmo, 1974, s. 434). Det kan sjå ut til at Jon Tvinnereim, i sitt pionerararbeid om den frilynte ungdomsrørsla på Nordvestlandet frå 1981, langt på veg er samd i dette, i alle fall når det gjeld den tidlege frilynte rørsla. Det dreidde seg ikkje minst om å komme saman og ha det moro. Hovudformålet skulle likevel vere «å hjelpe ungdommen til opplysning og oppseding gjennom lagsarbeid» (Tvinnereim, 1981, s. 46–52). Dette sluttar også Mona Klippenberg (1998) seg til. Ho har særleg studert den frilynte rørsla i Nord-Trøndelag. Det politiske slagordet «ut or unionane» vart skapt av ein elite i Noregs Ungdomslag, medan grasrota i rørsla var imot å engasjere seg politisk, hevdar ho. Trass i dette kom grasrota gjennom medlemskapet i Noregs Ungdomslag til å «virke som redskap for eliten.» Derimot har Kjell Haugland eit markert anna syn når det gjeld dei frilynte ungdomslaga slik han finn dei i Oppdal. Han hevdar at dei tidlege ungdomslaga der ikkje var noko danse- og pratelag som primært skulle gje medlemene «ein stad å vere» og mest dekte eit sosialt behov. Likevel skil Haugland mellom ein elite og den vanlege lagsmedlemen: «blant medlemmene har vi også ein kjerne av intellektuelt vakne og interesserte og politisk venstreorienterte ungdommar, som bruker ungdomslaget medvite til å arbeide

for dei nasjonale og demokratiske merkesakene i tida» (Haugland, 1996, s. 98–100).

Kanskje med unnatak av Kirkhusmo avviser ingen av dei nemnde forfattarane at rørsla, i alle fall på litt sikt, og på landsplan, fekk så sterke merkesaker at dette også verka inn på dei lokallaga der ideologien til den tid hadde vore mindre framme. Frå då av, rundt hundreårsskiftet, må det såleis vere rett å kalle dei fleste frilynte ungdomslaga landet over for ideologiske organisasjonar. Det dreidde seg om frilynt, det vil seie grundtvigiansk prega, folkekristendom med brodd mot den vekkingskristne lekmanrørsla som dei ynda å kalle «pietistane». Endå viktigare var det nasjonale strevet i nær samanheng med venstrepolitikken fram mot 1905. Dei stod også for nasjonalt strev reint kulturelt: Bygdekultur vart sett opp mot bykultur i song, historie, folkedans og ikkje minst språk (målrørsle). Dessutan arbeidde dei frilynte som før målmedvite for allmenn folkeleg opplysning (Klippenberg, 1998, s. 370). I det heile dreidde det seg om eit kulturnasjonalt prosjekt med ønskje om å styrke (og disiplinere) bygdekulturen. Dermed fanga rørsla opp politiske straumdrag som var i veldig vokster fram til 1905 og i den næraste tida etterpå. Eller kanskje det er rettare å seie at rørsla vart fanga opp av slike politiske stemningar og vart reiskap for desse. Dette vart i alle høve verkeleg fengande merkesaker. Det var særleg lærarane som såg si oppgåve her. Dei var svært ofte initiativtakarar og drivkrefter i lokallaga rundt om i landet. I Lærdal såg såleis ungdommen seg i 1893 ikkje i stand til å starte ungdomslag fordi det ikkje fanst nokon lærar til å gå i brodden, heiter det i ein rapport (Offerdal et al., 1978, s. 26–27). Dette var læraren si stordomstid som kulturell og ideologisk pott og panne i lokalsamfunna. Vi kan snakke om ei intellektualisering.¹¹ Eit siste ideologisk høgdepunkt for mange av dei frilynte laga synest 100-års-markeringane for grunnlova å ha vore. Her stod dei frilynte i spissen for omfattande lokale arrangement, som også innebar å reise store bautasteinar med namn på alle frå bygda som miste livet i krigsåra like før 1814. Slik var det til dømes både i Omvikdalen og Husnes i Kvinnherad. I Husnes sokn vart steinen jamvel reist ved ungdomshuset (Eik, 1988; Eldøy, 1992).

11 Sjå om utviklinga av ein frilynt ideologi hos Halse, 1996, s. 55–56.

Gløden var denne tida utan tvil til stades og merkbar også mellom dei vanlege lagsmedlemene. Likevel var det vanskeleg å halde på denne typen engasjement i lengda når den viktigaste nasjonale kampsaka var vunne i 1905. Vi skal følgje Åmdalen ungdomslag i Ørsta gjennom årsmeldingar som er refererte i jubileumsskrivet deira (Aamdal, 1982).

Ideologien bleiknar

Då Åmdalen ungdomslag starta i 1908, stod den nasjonale gløden i full blomstring, og som vi kunne vente, stod læraren i spissen for tiltaket. Laget stod for foredrag, diskusjonsmøte, kveldsskule for allmenn opplysning og opplæring i landsmål. Vidare fekk lagsmedlemene i stand boksamling, eige songlag og dreiv også eit fråhaldslag som underavdeling.

Så anar vi ein viss tilbakegang i medlemstal frå 1914 og utetter. I årsmeldingane klagar dei over ungdom som helst vil ha berre moro og danse på ei eller anna trebru i området. Og i 1914, framleis med det gamle leiar-sjiktet ved roret, hadde dei diskusjonskveld med temaet: «Kvar vart det av fedrelandskjærleiken, og kva kan me gjere for å få han oppatt?» Men dei har nok ikkje makta å live han opp att slik dei ville. Klagene held fram: «Dei åndelege interessene er helst små». Kring 1920 trur leiarane at dei må få meir hjelp til utanfrå for å få sving på lagslivet. Etter kvart kjem også eit generasjonsskifte: «Her manglar leiarkrefter. Eldre medlemmer trekker seg meir og meir ut».

Lærarens og ideologiens stordomstid var ute. Dette gjeld både den nasjonale gløden og grundvigianske religionsforståinga. Kanskje kan vi snakke om ei avideologisering eller av-intellektualisering? Sagt på ein annan måte var laget i ferd med å miste den ideologiske plattformen og var på leit etter ein ny. Den tidlegare leiaren og læraren såg nok også dette og skreiv alt i 1916 trøystefullt i brev til laget: «Eg kjenner meg sikker på, at de finn eit kvart å arbeide for, og når de hev noko å arbeide for, så finn de alltid noko å tala um».

Kriseåra skleid også rett nok over til sist, og laget fann nye arbeidsoppgåver, men vi kan neppe snakke om ny ideologi. Den viktigaste nye oppgåva, som lenge synest å ha vore nok i seg sjølv, var arbeidet med å

skaffe eit eige hus. Dette kan ein kalle sjølvopphaldingsdrift: Laget var til for lagets eigen del. Den tradisjonelle lagsdrifta var ikkje som før. I årsmeldingane skriv dei at det går trått i ordskifte, men at det er god lagsånd. Økonomien vart no viktigare enn før. Dei la likevel framleis mykje arbeid i festar med program og på diverse andre typar aktivitet. Ein kvinneleg lagsmedlem skriv i lagsavisa i 1931: «So er det sume som seier at me tener ikkje noko på desse festane, me må ha noko som me tener pengar på, for det er det me treng. Men me fer ikkje late det gå så vidt, at me berre tek umsyn til pengane, og så gløymer alt det andre som eit ungdomslag hev å arbeide for». Men ho er sjølv gripen av den nye ånda når ho lenger ut føyer til: «men fyrst og fremst hev me vårt eige hus å verne um, å halde i stand [...] Elles skal me så langt me rekk, vere med å stydje andre gode fyremål».



Bilete 4. Åmdal ungdomshus slik det ser ut i dag. Huset vart bygd i 1928. Ungdomslaget har hatt vekslende aktivitet fram gjennom åra. I 1970-åra kom eit klart oppsving, og huset vart oppgradert, mellom anna med innlagt vatn. I slutten av 1980-åra kom eit tilbygg og seinare grov ein ut kjellar under delar av det. Huset vart mellom anna arena for bygderevyar og kabaretar. Der har også vore ymse praktiske kurs og folkedansaktivitetar, og sjølvsgatt dansefestar. Det fungerer framleis som eit grendahus og kan leigast til ymse private tilstellingar. (Foto Atle Døssland, april 2022)

Laget synest å ha særleg omsut for meir praktisk retta oppgåver i denne økonomiske krisetida. Dei startar snikkarkurs, vevkurs, kurs i linspining, altså tiltak som kan hjelpe lagsmedlemeren å stå på egne bein reint materielt. Til gjengjeld vert det mindre av foredrag og diskusjonar og meir av underhaldningstiltak som skodespel (helst bondekomediar) og folkeleikkurs. Dessutan var det krefter i gang for å forandre lovene slik at dei fekk meir dans. Etter huslova for det nye ungdomshuset kunne dei ha tre reine dansefestar i året (dvs. utan program). Likevel går det tydeleg fram at dei eigentleg hadde fleire. Dette var også imot lovene i Noreg ungdomslag, der det så seint som i 1931 var stadfesta at dans skulle vere ulovleg, bortsett frå folkedans. Dansefestane var i seg sjølv ei viktig inntektskjelde også fordi dei etter kvart samla langt fleire enn berre bygdeungdommen. «Me var ikkje ei grend åleine lenger. Bilane hadde komme til, og det strøymde på med ungdomar frå andre grender», heiter det i jubileumsskrivet (Aamdal, 1982).

No var laget langt på veg verkeleg blitt ein plass å møtast for å få underhaldning og ha det moro – eit tidtrøytelag, for på nytt å bruke Anders Kirkhusmo sin karakteristikk. Sagt på ein annan måte stod laget att med dei latente eller løynde funksjonane (først og fremst dei sosiale), medan dei manifeste eller synlege funksjonane nesten hadde bleikna bort (Ropeid, 1974, s. 79–85). Eg hadde ikkje trekt fram dette einskildlaget, om eg ikkje meinte det var bra representativt. Sjå berre kva som står i eit avisinnlegg om tilsvarande lag i Sogndal i 1921: «I det siste hev det vorte noko verre å drive ungdomslag på denne høgstemde, nasjonale og eldfulle måten. Det politiske liv hev i det siste vorte meir klassepolitikk, særleg om økonomiske spørsmål. Og dette ligg ikkje for ungdomen, so det politiske liv hev liten innverknad på arbeidet i ungdomslaget» (Offerdal et al., 1978, s. 40).

I eit studentarbeid om dei frivillige organisasjonane i Sogndal konkluderer forfattarane med at ein kan skilje mellom to hovudfasar: Den eine går fram til ca. 1912, og den siste startar kring 1921. Den mellomliggande tida er vel då ein overgangsfase. I den første fasen dominerte folkeoppdragning og nasjonalt strev, og i den siste kom det økonomiske aspektet mykje meir inn med basarar og marknader, medan det vart mindre vanlege lagsmøte. «Så ein kan vel seie at det var laget og framgangen til

dette som stod i sentrum etter 1921, medan det før var framgangen til det enkelte individ som hadde stått i sentrum» (Offerdal et al., 1978, s. 51).

Vi kan gjerne også føye til at Eidsdal ungdomslag på indre Sunnmøre ifølgje jubileumsskrivet (1930) hadde ei likande utvikling, men her må den politiske interessa ha vore større: Dei nasjonale, historiske og allmennopplysande foredraga vart avløyste av meir samfunnsprega og politisk orienterte, heiter det. Men interessa for foredraga vart generelt mindre mot slutten av perioden. Det var kring tre debattmøte i året i begynnelsen, men etter 1920 var det nesten ingen. I tidleg fase dreiv dei kveldsskule for allmennopplysning, men frå 1920 dominerte kurs i folkeviseleik, trearbeid og vev. Frå 1920 endra dei forbodet mot pardans. I lagsavisa minka det på stoff «som hadde med moral og livssyn å gjere». I staden kom underhaldningsstoff og politisk stoff.

I den grad idrettslag, songkor og anna hadde starta som ein del av den samla lagsaktiviteten til dei frilynte ungdomslaga, kan ein rett nok også her snakke om tendens til oppsplitting og spesialisering. I Sogndal vert i alle fall dette i 1921 nemnt som ei av fleire forklaringar på svekking av ungdomslaget: «Dertil kjem at ungdomen i dei seinare år hev kløyvt seg meir mellom mange lag. So hev det vorte for få av dei beste på kvart lag.» Men dette innebar likevel ikkje eigentlege rivningar (Offerdal et al., 1978, 40).

Dei kristelege får nok med seg sjølve

Den svekka ideologisk plattformen og gløden på frilynt side kunne tenkast å gje dei kristelege sida friare spelerom. Dette kom likevel ikkje til å skje i særleg grad.

Vi har alt slått fast at det kristelege lekfolket synest å ha hatt ein einestående og heldig posisjon, i alle høve i det vestnorske bygdesamfunnet på slutten av 1800-talet. Dei var utan organisert motvekt og møtte ikkje klar konkurranse. Til ein viss grad fylte dei også på si ufullkomne vis eit akutt sosialt behov. Når ungdomslaga kom til med sine meir allsidige møtetilbod, vart det heile i første rekke oppfatta som ein generasjonsmotsetnad – også frå dei frilynte si side. I Sogndal måtte ungdomslagsmedlemene i 1892 ut og forsvare seg i avisa. Innlegget starta slik: «Til våre

gamle. De har i lang tid sett med skeive auge på ungdomslaget vårt [...]» (Offerdal et al., 1978, s. 25).

Like fullt var ei ideologisk overtvinging heile tida hovudsaka på kristeleg side. Om perioden etter dei store vekkingane i denne tida har såleis Birger Løvlie skrive: «Lekmannsbevegelsens vektlegging av individuell omvendelse, tro og overbevisning, bidro til en subjektiv visshet om å være i opposisjon til noe» (2019, s. 180). Vi kan føye til at dette «noe» vart endå meir konkretisert då dei frilynte laga kom til og vart definerte som ein ideologisk motpol.

I neste omgang følgde ei viktig omstillingstid. Det kristelege lekfolket tok smått om senn opp kampen. Dei formaliserte organisasjonen sin, mellom anna med statuttar og demokratisk valt styre, og dei auka aktiviteten. Ikkje minst supplerte dei gamle og hevdvunne møteformer med nye som kunne verke lokkande på ungdommen. Dei henta gjerne idear frå dei frilynte møteformene og arrangerte eigne ungdomsmøte eller starta eigne ungdomsforeiningar som underavdelingar til indremisjonen. Song og musikk, opplesing frå handskriven lagsavis (rett nok med oppbyggeleg innhald) er døme på dette. Her var det innslag av song, musikk, lagsavis og frie vitnemål, det vil seie aktivisering av møtelyden. Dette kravde mykje arbeid, og slik aktivitet gjekk difor i bølgerørslar. Dette er lett å registrere i Kvinnherad, men på høgare geografisk nivå har Bjørg Seland merka seg mykje av det same (Seland, 2020, s. 137–138).

I tillegg er det ikkje urimeleg å sjå omleggingane i sjølve dei religiøse massevekkingane i denne samanhengen. Det dreidde seg no om ei glad omvendning, etter evangelisk prega masse møte med tilreisande talarar. Til dette høyrde også såkalla «ettermøte» der talaren beinveges kunne vende seg til den enkelte tvilande møtedeltakaren. Endå det overordna målet sjølvstund var å omvende så mange som råd på stutt tid, var det samstundes nettopp slike vekkingar som skulle tene til rekruttering til den indre krinsen i organisasjonen. Baksida av medaljen var gjerne at omvendinga også lett kunne bli eit kortvarig resultat av ei stemningsbølge (A. Døssland, 1977, s. 10–11).

Den ytre faren frå dei frilynte var likevel ikkje einaste årsak til vesentlege endringar. Om vi på nytt bruker Kvinnherad kommune som døme, fanst det i 1890 18 kristeleg foreiningar. Alle desse var kvar for seg

geografisk avgrensa til ei av dei mange grendene. Elles var 10 av desse arbeidsforeiningar for kvinner, der ein etter kvart la vekt på å produsere gevinstar til utlodding på basarar. I 1930 var talet på kristelege organisasjonar tredobla. No var det i alt 55 foreiningar. Talet på kvinneforeiningar hadde auka mest – det var firedobla. Det samla talet på personar som var knytte til rørsle, hadde neppe auka tilsvarande. Her er det altså snakk om ei kraftig forgreining.¹² Det kunne rett nok vere skilnad grendene imellom når det galdt grad av oppsplitting. For dei som hadde ein fot innanfor fleire av misjonsgreinene, kunne møteomfanget bli svært høgt.

Mangfaldsutviklinga kjem klarare fram når vi les årsmeldingane til eit par av indremisjonsforeiningane i kommunen på to ulike tidspunkt. For Ølve misjonsforeining heiter det i 1893: «Om virksomheten inden foreningen er det ikke stort at bemerke. Et par af bestyrelsens medlemmer har holdt en del oppbyggelsesmøder i årets løb. Ellers har kretsen havt besøg af emisærer udsendte af hovedkretsen til at virke i Ølve og Fuglebergsbygden» (A. Døssland, 1975, s. 85).

I årsmeldingar for Uskedalen indremisjonsforeining skriv leiaren i 1945:

Det har vore 136 møte i Bedehuset, 25 på Haugland og 4 på Rød (...) Møti fordelte seg slik: 28 bønemøte, 26 formiddags sundagsmøte, 25 møte på Haugland og 4 på Rød. Resten fell på Ungdomslaget [det vil seie indremisjonsungdomslaget] og andre møter. Yngreslag, songlag og losje og fråhaldslag er ikkje medtekne her.

Det går fram at møta har vore i regi av fleire misjonsgreiner og kristelege organisasjonar, og svært ofte med tilreisande talarar. Det har også vore seks store festar og fem basarar. Det er grunn til å merke seg at indremisjonslaget på det tidspunktet ser seg som eit slags overordna organ for all kristeleg verksemd i bygda, og at dei venteleg difor også tek med møte og tilstellingar for dei andre misjonsgreinene i årsmeldinga. Tidlegare hadde nok rivaliseringa vore større (sjå nedanfor) (A. Døssland, 1975, s. 85–86). Årsmeldinga fortel ikkje berre om ei sterk forgreining, men i tillegg også om ein kolossal auke i sjølve verksemda til kvart lag. Vi anar også at organisasjonen på krins- eller landsplan i større grad enn før registrerer

12 Sjå også Seland, 2020, s. 137.

eller plantar inn verksemd på lokalt plan. Kringreisande såkalla sekretærar, emissærar og andre talarar er viktige. I tillegg drog overordna organisjonar i gang fleire pengekrøvande tiltak. Dette var sjølv sagt også aktivitet som kravde større overføringar av pengar frå lokallaga (Seland, 2020, s. 138).

Også i denne samanhengen var det viktig for lokallaga med auka rekruttering, men dette tvinga fram vesentlege endringar i møteform. Ein måtte satse på tilstellingar der pengeinnsamling stod i sentrum, og der målgruppa var heile bygdesamfunnet, ikkje berre den indre krinsen. Dette sette vidare krav til møtelokale. Kostnadene med å bygge eige møtehus – bedehus – var elles i seg sjølv noko som også medførte pengeinnsamling (A. Døssland, 1977, s. 11–19). I Kvinnherad kom første bedehuset i 1891, det neste i 1915, men dei fleste i 1920- og 1930-åra. Då var alt fleirtalet av ungdomshusa reiste (A. Døssland, 1975, s. 141; Hamre, 1964, s. 241–254, 341; Vaage, 1972, s. 513–515).

Forgreininga innan lekmannsrørsla førte likevel også til ei viss indre rivalisering og til intern konkurranse. Dei nye misjonsgreinene var ikkje alltid så populære mellom dei som alt hadde etablert seg. Nokre gonger dreidde det seg også om ein viss lærestrid. Kinamisjonen (Misjonssambandet), med sitt markert lågkyrkjelege syn, var lenge eit utskot. Dette vart forsterka ved nattverdsstriden frå 1906. Vi kan likevel tale om ein legaliseringsprosess og konsolidering innan kristenflokken. Etter kvart vart også Kinamisjonen godteken. I bygdesamfunnet melde det seg trong for å samordne misjonsarbeidet, mellom anna ved å fordele dei mange basarane over året. Vi høyrer gjete møte med slikt samordnande formål. Ofte var det slik, som vi alt har nemnt, at indremisjonslaget såg på seg sjølv som ein slags overordna og samordnande instans, sjølv om dette neppe var formalisert. Liknande konsolidering innanfor kristenflokken på regionalt plan kan også vere noko av forklaringa på suksessen med å stifte eit eige kristeleg politisk parti i Hordaland i 1933 (A. Døssland, 1976, s. 53–54).

Konklusjon

Frå kristeleg side starta perioden frå kring 1900 som ein kamp om å halde fast på det ideologiske hegemoniet i lokalsamfunnet med dei frilynte som

klar motpol. Dette vart polar som var svært merkande, særleg i vestnorske bygdesamfunn. Likevel har denne spenninga vore lite påakta i allmenne historiske framstillingar. Heller ikkje kyrkjehistorikarar har vore særleg opptekne av dei. Hos dei har fokuset meir vore forholdet mellom dei kristelege organisasjonane og kyrkjeinstitusjonen. Innan dei kristelege lekmannsorganisasjonane vart spenninga og strategiane i høve til dei frilynte på somme vis forstyrra av indre oppsplitting og auka forventningar frå overordna organisasjonar om økonomiske ytingar. Det vart viktigare med skreddarsydde tiltak for å raskt skaffe nye tilhengjarar. I tillegg kom også arrangement og nye lokale som høvde til å sikre auka inntekter frå andre delar av bygdefolket, altså arrangement der ideologisk påverking/misjonering var klart nedtona,

Dei frilynte ungdomslaga kunne ytre sett verke svært stabile. Her fanst det knapt splittingar og forgreiningar, og omfanget av aktiviteten var også om lag den same. Ved nærare ettersyn viser det seg likevel at desse laga var igjennom nokså vesentlege endringar i innhald og funksjon. For deira del var det ikkje press frå den landsomfattande organisasjonen (Noregs ungdomslag) som verka avgjerande, sjølv om ein også der retta seg inn etter det nye. Forandringsspresset kom heller nedanfrå.

Proessen i dei frilynte lokallaga kan takast som døme på kva problem som kunne oppstå i ein organisasjon som var grunna på ikkje-varige kjernesaker. Organisasjonen må rett og slett finne ei ny plattform når dei gamle sakene ikkje lenger er så aktuelle, eller ikkje fenger meir. Ungdomslaga overlevde denne omstillinga ved å falle tilbake til større vekt på dei meir sosiale funksjonane og å mobilisere ungdommen ved meir praktiske aktivitetar og i arbeid for eige møtehus, medan ideologien vart klart mindre viktig. Dei kristelege laga og fråhaldslaga hadde det lettare slik, deira ideologi og kjernesaker var av meir varig karakter, endå mange fråhaldslag fekk tilbakeslag i verksemda etter forbodsavstemminga i 1926.

Under dette ser det ut til at striden mellom dei to klare motpolane i lokalsamfunna hadde blitt mindre kjensleladd. Kjell Haugland tolkar dette i sin Oppdals-studie som at ein i alle høve frå 1930-åra var kommen over i ein fase med sterkare grad av gjensidig akseptering. «Dei frilynte og dei kristelege dreiv kvar på sin kant og let kvarandre i fred» (Haugland, 1996, s. 113).

Det kunne også vore av stor interesse å følgje utviklinga av dei ideologiske organisasjonane eller folkerørslene i etterkrigstida. Det offentlege har fått meir å seie for kulturtilbodet i lokalsamfunna, med eigen kulturadministrasjon, samfunnshus, kommunale ungdomsklubbar og som forvaltalar av tilskot frå stat og kommune. Fleire av dei ideologiske organisasjonane har hatt store vanskar med å halde oppe verksemda, ikkje minst gjeld dette dei frilynte ungdomslaga. Ein kan tale om ei avideologisering i heile samfunnet. Tilbod via nye typar massemedia har overteke vesentlege sider av underhaldningsfunksjonen. I tillegg har hotell, restaurantar og kjøpesenter med sine kommersialiserte tilbod overteke som møtestader for ungdom. Til gjengjeld har det dukka opp eit mylder av det vi kan kalle særinteresseorganisasjonar.

Litteratur

- Birkeland, B. (1952). Forord. I J. Tvedt (Red.), *Madli und' apalen* (skuleutgåve; s. 3–6). Olaf Norli.
- Birkeland, B. (1975). I Edvard Beyer (Red.), *Norges litteraturhistorie bd. 4* (s. 471–588). Cappelen.
- Døssland, A. (1975). *Den organiserte lekmannsrørsla i eit vestnorsk bygdesamfunn ca. 1890–1945: Ei gransking frå Kvinnherad kommune*. Hovudfagsoppgåve i historie ved Universitetet i Trondheim. Også trykt som publikasjon nr 3 Møre og Romsdal Distriktshøgskule 1980.
- Døssland, A. (1976). Føresetnadene for eit kristeleg politisk parti i Hordaland 1933. *Syn og Segn*, 82(1), 48–55.
- Døssland, A. (1977). Organisert lekmannsrørsla i Kvinnherad ca. 1890–1945. *Sunnhordland årbok*, s. 7–29.
- Døssland, L. (1992). Soldatens siste syn: Glimt frå lagskulturlivet for 60 år sidan. *Kvinnhersminne. Årbok VI*, 104–112
- Eidsdalens ungdomslag. (1930). *Eidsdalens ungdomslag gjennom 25 år. 18. juni 1905–29. juni 1930*. Ålesund.
- Eik, A. (1988). Frilynt ungdomsarbeid i 100 år. Omvikdalingane tidleg ute. *Kvinnhersminne. Årbok IV*, 11–17.
- Eldøy, K. (1992). Friheim, bautasteinen og steinhoggaren: Dei første åra i Husnes ungdomslag. *Kvinnhersminne. Årbok VI*, 88–101.
- Hallberg, P. (1968). Bondenaturalism: En studie i Jens Tvedts tidiga diktning. *Edda*, 68, 215–252.

- Halse, P. (1996). Pietistisk eller frilynt? Folkehøgskulane i spenninga mellom bedehus og ungdomshus. *Kirke og Kultur*, 101(1), 51–61.
- Hamre, A. (1964). *Haugiansk frukt: Sunnhordland, Hardanger og Voss Indremisjonssamskipnad 100 år*. Sunnhordland, Hardanger og Voss indremisjonssamskipnad.
- Haugland, K. (1996). «*Oppdal, bøgda mi*» – Modernisering, nasjonsbygging og identitetsdanning i ei sørtrøndersk fjellbygd ca. 1860–1914. KULT-skriftserie nr. 64.
- Kirkhusmo, A. (1974). Lokalhistorien og framveksten av de frivillige organisasjoner i Trøndelags-bygdene i tida ca. 1850–1900. *Heimen*, 16, 431–440.
- Klippenberg, M. (1998). «Ut or unionane?» Den frilynte ungdomsrørsla i framvekstårene. I Ø. Sørensen (Red.), *Jakten på det norske. Perspektiver på utviklinga av en norsk nasjonal identitet på 1800-tallet* (s. 357–370). Ad notam Gyldendal.
- Løvlie, B. (2019). Bedehus, vekkelse og bevegelse. I B. Løvlie, P. Halse & K. Hatlebrekke (Red.), *Tru på Vestlandet* (s. 163–192). Cappelen Damm Akademisk.
- Myklebust, T. (1963). *Uskedal Ungdomslag 75 år*. Stord.
- Offerdal, K., Skjellstad, E. & Klovning, I. (1978). Lag med allmennkulturelt innhald: Sogndal Ungdomslag. I *Framveksten av frivillige organisasjonar i Sogndal* (s. 22–60) Prosjektoppgåve i lokalhistorie, Sogn og Fjordane distriktshøgskule.
- Rabben, B. (1978). *Sunnmøre innafrå: Drag frå folkelivet 1860–1940*. Samlaget.
- Ripel, J., Lea A. & Sandvik, J. (1913). *Omvikdalen Ungdomslag 1888–1913*. Omvikdalen.
- Ropeid, A. (1974). Organisasjonane og lokalsamfunnet. I R. Fladby & S. Imsen (Red.), *Lokalhistorie fra gard til tettsted* (s. 70–89). Cappelen.
- Seland, B. (2006). *Religion på det frie marked: Folkelig pietisme og bedehuskultur*. Høyskoleforlaget.
- Seland, B. (2020). Det norske bibelbeltet: Geografiske og kulturhistoriske perspektiv. *Historisk Tidsskrift*, 99(2), 128–143.
- Thesen, R. (1953). *Diktaren og bygda: Ætt og arv*. Aschehoug.
- Tvedt, J. (1885). *Inn i fjordarne: Forteljingar*. Bethania Vaisenhus-bogtrykkeri.
- Tvedt, J. (1888). *Nybrot: Forteljing*. Mons Litleré.
- Tvedt, J. (1889/1956). *Hamna-Tjone: Forteljing*. Mons Litleré. Ny utgåve: Norsk bokrings forlag.
- Tvedt, J. (1895). *Straum-gir: Fyrste Fortelnaden um Knut Eik*. Litlerés Bokhandel.
- Tvedt, J. (1897). *Hamskifte: Andre Fortelnaden um Knut Eik*. Feilberg & Landmark.
- Tvedt, J. (1908). *Haavard Brittanus*. Norli.
- Tvinnereim, J. (1981). *Ei folkerørsla blir til: Den frilynte ungdomsrørsla på Nordvestlandet*. Samlaget.
- Vaage, E. (1972). *Kvinnherad I: Bygdesoga*. Kvinnherad bygdeboknemnd.

Øidne, G. (1957/1986). Litt om motsetninga mellom Austlandet og Vestlandet.

I O. Aagedal (Red.), *Bedehuset: Rørsla, bygda, folket* (s. 40–58). Samlaget. Først trykt i *Syn og Segn*, 63(1957), 97–114.

Aagedal, O. (1986). Galleriet som vart vekke. *Kirke og Kultur*, 91(4), 201–214.

Aagedal, O. (2019). Kristen eller kristeleg? Fjordingar mellom kyrkje og bedehus.

I B. Løvlie, P. Halse & K. Hatlebrekke (Red.), *Tru på Vestlandet* (s. 59–81).

Cappelen Damm Akademisk.

Aamdal, E. (Red.). (1982). *Aamdal Ungdomslag gjennom 75 år*.

KAPITTEL 6

I livsens lundar. Debutromanen til Matias Orheim

Jan Inge Sørbo

Professor, Institutt for sosialfag, Høgskulen i Volda

Abstract: This article presents the first novel by the Norwegian songwriter and preacher Matias Orheim (1884–1958). Orheim was an important figure in the laymen movement during his lifetime. He was also a famous singer and musician (playing violin and glass harmonica). A lesser-known fact is that he wrote a number of novels during the period 1911 to 1938. While his books of religious songs and hymns were very successful, with sales numbers up to 65,000 for one book, his novels were less popular. The article argues that the novel *I livsens lundar* (*In Life's Groves*) provides an accurate depiction of the different cultural and religious groups in rural Norway in the early 20th century. There was a tension between the Grundtvig-inspired national movement and the low church evangelical movement. The former was very concerned with national language and tradition (folklore, folk dance), while the latter was more explicitly concerned with religious conversion and personal piety. Orheim tried to make a kind of compromise – a low church religion open to national and cultural impulses – and his novel is an example of this; it is written in the form the Grundtvig groups used in their meetings, with a lot of verse, small dramas and use of Norse mythology.

Keywords: Matias Orheim, Christian literature, low church evangelical movement

Matias Orheim (1884–1958) høyrer til dei mest avhaldne predikantane i lekmannsrørsla, og han er også ein av dei mest populære songskaparane i sin periode. Debutsamlinga *Heimlokk* (1903) kom i mange nye opplag, og selde 65 000 eksemplar, skriv Erik Kjebekk i *Norsk biografisk leksikon*.

Sitering: Sørbo, J. I. (2022). *I livsens lundar*. Debutromanen til Matias Orheim. I A. Aschim, B. Afset, H. Elstad & B. Løvlie (Red.), *Tru, språk, historie. Heidersskrift til Per Halse* (Kap. 6, s. 143–156). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.165.ch6>
Lisens: CC BY-NC-ND 4.0

Slike tal ser ein nesten aldri på diktsamlingar; ein må gå til bøker som Øverlands krigsdikt i *Vi overlever alt! Dikt fra krigsårene* (1945) og Rolf Jacobsens *Nattåpent* (1985) for å finna andre døme på salssuksess på lyrikk. Orheim har jo også signert songar som svært mange kjenner: «Eg fann min Gud i ungdoms år», «Kvardagskristen vil eg vera», «Ved Jesu føter ei stille stund», «Eg har ei tenesta stor for Gud», for å nemna nokre. Innanfor dei lågkyrkjelege miljøa var Orheim noko av ein kjendis. Når folk hugsa han så godt – og mine foreldre fortalde levande om han – var det også fordi han vart blind tidleg i livet, og at han spela på glas og song. Han spela også fele, eit instrument som var omstridd i dei pietistiske rørs-lene, av grunnar eg skal koma tilbake til.

I ein av romanane sine har Ragnar Hovland skrive ei rørende skildring av korleis Orheim kom på besøk til far til hovudpersonen, og litt etter lyder det song frå to stemmer på kontoret. Den eine kjende han straks, skriv han, for det var Orheim, men den andre hadde han aldri høyrte før, så det måtte vera faren! (Hovland: *Utanfor sesongen*, 1988). Hovland er presteson og fødd 6 år før Orheim døydde, så det kan hende at han brukar ei barndomsoppleving her, sjølv om både handling og hovudperson i romanen har alle teikn på å vera oppdikta. Og slik endar hans vesle hyllest til Orheim, eit idyllisk barndomsminne som dukkar heilt uventa opp i ein kriminalroman fylt av rus, mord og svik. Hovland let Orheim-stubben munna ut i eit hyrdebilete i sin karakteristiske, slentrande stil:

Eg kunne hugsa no at vi stod der alle tre og såg på Matias Orheim blei borte nede i vegen. Nett då kom sauene til grannen, på veg heim, dei innhenta han fort, og snart var det umuleg å sjå kven som var sauer og kven som var Matias Orheim. (Hovland, 1988, s. 126)

Det som er mindre kjent med Orheim, er at han skreiv ei rekkje romanar frå 1911 og fram til 1932. Kjebekk skriv at det er åtte romanar, Ingrid Myrstad skriv i Allkunne at det er ti. Det ulike talet kan forklarast ved at han skreiv nokre prosabøker som er halvt minnebøker, halvt fiksjonsbøker. Men romanane har fått blanda mottaking: «Dei er heller tunglesne og utan stor litterær kvalitet», skriv Kjebekk, og Myrstad sluttar seg til dette. Dei vart heller ikkje så kjende og populære som songane hans.

Likevel kom mange av prosabøkene hans frå mellomkrigstida i fleire opplag, debutromanen selde i fleire tusen eksemplar.

Kjebekk kan ha rett i at romanane kan vera tunglesne, ikkje minst debutromanen *I livsens lundar* (1911, ny utgåve i 1917). Men det er likevel ein interessant tekst, som fortel mykje om det miljøet Orheim ferdast i og vart prega av, og han har gjeve den ei original form, som vi skal koma tilbake til. Orheim la tydelegvis også vekt på denne boka, for han reviderte og utvida den då andre utgåva kom.

I denne artikkelen vil eg freista å setja denne romanen i forhold til dei ulike kontekstane Orheim skreiv og levde i, både lokalt, forlagsmessig og ideologisk eller kyrkjepolitisk. Lese i eit slikt perspektiv blir boka som eit fokuspunkt som fangar opp sentrale spenningar i norsk bygde- og kristenliv tidleg på 1900-talet. Her var Orheim ikkje berre ein presis observatør, han var også ein viktig aktør. Han leverte, med formuleringa til Birger Løvlie, viktige «bidrag til vestnorsk kultur- og kristenliv» (Løvlie, 2007).

Forlagshistorisk er boka interessant som ein relativt tidleg roman på Lunde Forlag. Dei forlaga som var knytte til lågkyrkjelege rørsler, som Lutherstiftelsens Forlag (stifta 1868) og Lunde Forlag (stifta 1905), var litt nølande med gje ut romanar. Pontoppidan åtvare i si forklaring mot «romanlesning» i si utlegging av det sjette bodet – «du skal ikkje drive hor» – fordi romanar var assosierte med populærlitterære skildringar med erotiske tema. Etter det moderne gjennombrotet kring 1870 formulerte leiande forfattarar som Garborg, Bjørnson og Kielland til dels skarp religionskritikk, ikkje minst kritikk av dei lågkyrkjelege miljøa, og dette forsterka og forlenga skepsisen mot diktetekunsten som ein religiøs risikabel aktivitet i lekfolket og hos konservative prestar. Innslaget av religionskritikk i skjønnlitteraturen var reelt nok, men reaksjonen på dette kom ofte til å overskygga den sentrale teologiske inspirasjonen som også finst i dei kanoniske tekstane, t.d. hos den unge Bjørnson, Ibsen, den seine Garborg, Duun og mange fleire.

Men dei nasjonalromantiske tekstane stod høgt i kurs, også i desse miljøa, og når nynorsken markerte seg gjennom Blix sine salmar sist på sekstitalet, auka det toleransen for diktning generelt hos landsmålsfolket. Og no ville ein dikta på eigne premissar, innanfor eit trygt lågkyrkjeleg

univers. Utover i mellomkrigstida vart romanar med oppbyggjeleg innhald etter kvart ein omfattande sjanger. Ein omsette ein god del frå svensk (Runa = Elisabeth Beskow, frå 1911) og engelsk (Amy le Feuvre, frå 1907), men etter kvart vart den norske tilveksten av dette litteraturslaget så stor at det vart skipa eit eige kristeleg forfattarlag. Forfattarar som Lars Rustbøle, Ingrid Lang, Einar Berg og Carl Sundby stod for ein stor produksjon og eit til tider eventyrleg sal. Seinare var forfattarar som Anna Sørbo og Per Hilleren aktive langt ut på 1970-talet, begge med stor produksjon. Denne litteraturen vart problematisert i fleire omgangar både med omsyn til kvalitet og for eit forenkla verdsbilete. Alfred Hauge, som vaks opp med dette litteraturslaget, parodierte den slik:

Tror vi at det kan være en kort tid før natten kommer da ingen kan arbeide, [...] kan vi ikke fortsatt skrive om han Sjur i Åsen som ble omvendt på et torsdagsmøte, og straks ble forlovet med a Johanna, den gildeste jenta i hele sangkoret, og fortsette med å fortelle om hvorledes hele bygda ble frelst og gift. (Hauge, 1947/1995)

Bodskapan er at Gud løner omvendinga med seksuell utfalding, skriv han, noko han finn «vemmelig». Hauges kritikk førte til at det kristeleg forfattarlaget vart nedlagt. Men sjangeren levde godt i mange år etter dette. Først på 1970-talet, etter ein ny omgang med kritikk og diskusjon, gjekk denne sjangeren meir og mindre i oppløysing, og dei kristeleg forlaga måtte nyorientera seg. (Sjå Nymo, 1985.)

Matias Orheim står altså i heilt i starten av denne utviklinga. Men som vi skal sjå, høver han ikkje heilt inn i den populærlitterære koden som prega mykje av den såkalla kristeleg skjønnlitteraturen.

Vi kan få eit klarare bilete av profilen til Orheim om vi ser på det litterære livet i nynorsk-leiren i samtida. Nynorsk litteratur er berre litt eldre enn Orheim sjølv. Då han vart fødd i 1884, var den nynorske litteraturen knytt til nokre få aktørar: Aasen, Vinje, Mortenson Egnund, Janson, Garborg. Men først på 1890-talet kunne Garborg konstatere at no kunne ein snart byrja å snakka om ein heil litteratur på landsmål (Sørbo, 2018, s. 108). Det ein har kalla heimstaddiktinga, kartlegginga av Noreg i ein hovudsakleg realistisk litterær kode, med ei særeiga blanding av nasjonal entusiasme og til tider skarp samfunnskritikk, skaut fart fram

mot hundreårsskiftet. Denne litteraturen vart skriven i Østerdalen og på Tynset, i Agder, Telemark, Rogaland, Sunnhordland og Hardanger, på Voss, i Sogn og Fjordane, Møre, Trøndeland, Nordland ... heile landet rundt. Norsk litteratur handla ikkje lenger berre om Kristiania og Fanaråken.

Bakgrunnen for dette var det nynorske organisasjonslivet. Dei første mållaga oppstod lokalt på 1860-talet, og vart samla i Noregs Mållag i 1906. Det var 67 mållag som då gjekk inn i den nasjonale organisasjonen, primært for å tale med ei røyst i forhold til styresmaktene. Seinare vart det langt fleire, sjølv om somme også melde seg ut, fordi dei var usamde om rettskrivingsnormalen.

Arbeidet i ungdomslaga var mykje større enn i mållaga. Då dei samla seg i Noregs Ungdomslag i 1896, var det med nærare 500 lokale lag og 28 000 medlemmer (Almenningen et al., 1981). Når ein arbeider med nynorsk litteratur frå denne perioden, altså frå 1890-talet og inn i mellomkrigstida, legg ein fort merke til kor mange av forfattarane som hadde bakgrunn i ungdomslaget. Det var staden der litteratur vart formidla og skapt. Møta i laget handla ofte om litteratur, med foredrag om store diktarar, amatørar som framførte eigne tekstar og vitjing av kjende forfattarar, i tillegg til folkemusikk og amatørteater. Den lettast tilgjengelege utdanninga for desse ungdommane var folkehøgskulen. Ikkje så mange hadde råd eller høve til å studera, og Garborgs *Bondestudentar* gjev jo heller ikkje noko lysteleg bilete av dei materielle vilkåra for bygdeungdom som valde den akademiske vegen. Felles for forfattarane Kristofer Uppdal, Olav Duun, Olav Aukrust, Olav Nygard, Olav Rytter, Ragnvald Vaage og Sven Moren var at dei enten hadde vore elevar eller lærarar i folkehøgskulen. Moren og Vaage arbeidde i mange år for Noregs Ungdomslag. Skrivande kvinner som Petra Kvislid, Halldis Moren og Sigrun Okkenhaug var knytte til dei same rørsleane, og Hulda Garborg var sentral i å byggja opp desse organisasjonane.

Ser vi på litteraturen, har den frilyndte ungdomsrørsla eit klart forsprang i forhold til dei lågkyrkjelege og pietistiske organisasjonane. Som vi såg ovanfor, var pietistane i utgangspunktet skeptiske til fiksjonslitteratur, og kom ikkje for alvor i gang med sitt litterære alternativ før eit stykke innpå 1900-talet. (Salmediktinga var i gang før, og vart dyrka både

av pietistar og frilyndte.) Ungdomslagsrørsla var ei litterært skapande rørslе frå første stund, og dei tilbауд skriveglade ungdommar ein arena der dei kunne framføra eigne tekstar munnleg, få dei på trykk i eigne tidsskrift (t.d. *Unglyden*, som vart redigert på Nordfjordeid, seinare Voss), for i neste omgang å få eventuelle bøker trykte på nynorske forlag som Noregs Boklag og Mons Litrerés forlag.

Når det gjaldt husbygging og organisering, var nok den lågkyrkjelege lekmannsrørsla vel så talrik. I Nordfjord krins er det 26 bedehus, dei fleste oppført i Orheims levetid, opplyser Andreas Tjomsland, som skriv ei avhandling om bedehusmiljøet i Nordfjord. Den pietistiske vekingsrørsla var eldre enn ungdomslagsrørsla, med røter heilt tilbake til statspietismen som prega salmane til Brorson, haugianismen frå overgangen til 1800-talet, Lutherstiftelsen og Det Norske Misjonsselskab frå om lag 1850 og «den vestlandske vekkelse» med Lars Oftedal som leiar frå 1870-talet. Ei oppteljing frå 1940 har kome til at det var 4500 misjonsforeiningar med 115 000 medlemmer (Store norske leksikon). Det var i hovudsak kvinnene som var registrert i desse foreiningane, så talet på dei som hørde til rørsla, var nok langt høgare.

Eg har ikkje funne presise tal på hus i ungdomslaga, men det var mange, og det var staselege hus, gjerne med scene, og med bilete av målhøvdingane på veggene. Ved skipinga av Noregs Ungdomslag i 1896 var det 12 lag i Nordfjord, 26 på Sunnmøre og 31 i Romsdal krins. Vi har å gjera med to store folkelege rørsler, og Orheim hadde kontakt med dei begge.

I mange bygder var det to hus, eit bedehus og eit ungdoms(lags)hus. Både organisasjonane og husa konkurrerte om dei same ungdomsgruppene, og forholdet mellom dei varierte. I somme delar av landet tapte den frilyndte kulturen for pietismen, som i store delar av ytre Ryfylke. I andre delar av landet dominerte den frilyndte kulturen, og pietismen stod svakt, som i delar av Hardanger eller i Gudbrandsdalen. Karakteristisk for Nordfjord, der Orheim vaks opp, var at begge kulturane var både sterke og synlege, og at forholdet mellom dei var prega av forhandlingar og kontakt.

Motsetninga mellom frilyndt og pietistisk ungdomsarbeid kunne vera krass, og ein del av dei nynorske romanane speglar denne motsetninga.

Forfattarar som Jens Tvedt, Ragnvald Vaage og ikkje minst Jakob Sande gav sviande karakteristikkar av pietistiske miljø. Men dette er ikkje heile biletet. I *Ei folkerørsle blir til: Den frilynde ungdomsrørsla på Nordvestlandet* (1981) skriv Jon Tvinnereim både om konflikt og samarbeid. Presten Johannes Barstad i Volda gav frå 1889 ut bladet *Stille stunder*, og eit av føremåla var å kombinera nasjonalt engasjement og målsak med tradisjonell kristendom. Han var engsteleg for dei religionskritiske innslaga i målmiljøa, frå folk som Rasmus Steinsvik og Arne Garborg. Steinsvik budde i Volda i ein periode, og prega målmiljøet med sin krasse kyrkje- og religionskritikk, formulert i bladet *Vestmannen*. Barstads strategi var å skapa eit miljø der tradisjonell teologi tok opp i seg dei nasjonale kampsakene, ikkje minst målsaka.

På andre sida tok Klaus Sletten, som vart vald til formann i Noregs Ungdomslag i 1902, sterkt til orde for å halda fast på kristenarven som det sikre fundamentet for ungdomslagsrørsla. «Det torer me segja, at storparten av ungdomen no held kristendomen for det einaste fulltrygge livsgrunnlag», sa han i eit foredrag i 1904 (Tvinnereim, 1981, s. 98). Når ein snakkar om den frilyndte ungdomsrørsla i dag, tenkjer ein lett at «frilyndt» tyder liberalitet i synet på seksualitet, alkohol og andre livsstilselement. Men i realiteten var ungdomslaget sterkt engasjert i fråhaldssaka, hadde ofte ein streng fråhaldspolitikkk på arrangementa sine, og dei vedkjente seg ein nasjonalt farga kristendom. I seksualmoraliske spørsmål var dei strenge, for dei ville motbevisa at ungdommen ville gå i hundane utan pietistisk kristendomsforståing. For eit notidsmenneske ville livsstilen til ein vanleg frilyndt ungdom for drygt hundre år sidan verka streng og pietistisk.

Eit døme frå Fitjar seier litt om forholdet mellom Ungdomslaget og kyrkja. Ungdomslaget hadde dans på lokalet sitt på nyårsafta. Men då kyrkjeklokkene ringde til midnattsgudsteneste (kl. 23–24), slutta musikken på ungdomshuset å spela. Dei ville ikkje konkurrera med kyrkja.

Den viktigaste skilnaden på dei to miljøa ligg nok i synet på folkemusikk og folkedans. Dei pietistiske miljøa knytte dette til ein gammal festkultur i bygdekulturen, om lag som Aukrust skildrar den i «Aktión på Tande», der «blo' og brennvin og kokte andlît/ og dans og huing vart rus og vanvít». For ungdomslagsrørsla var både folkemusikk og folkedans

dei mest ekte uttrykka for nasjonal identitet og kultur, og dermed umis-telege (som dei var for Aukrust). Her var det vanskeleg å finna fram til eit felles syn. Men dei to rørsleane stod så nært kvarandre at dei til tider vurderte organisatorisk samarbeid, kanskje til og med samanslåing, skriv Tvinnereim. Det handla då om Noregs Ungdomslag og Norges Kristelige Ungdomsforbund (KFUM/KFUK). Likevel var det nok like ofte konkurransen mellom miljøa som dominerte. Nordfjord merkte seg nok ut med stor kontakt mellom miljøa, medan tonen på sørvestlandet og sørlandet kunne vera meir uforsonleg.

Matias Orheims debutroman går rett inn i dette feltet, og det er på tide å seia litt om *I livsens lundar*. Romanen handlar om ei gruppe ungdommar, presentert som «frilyndt ungdom» i første kapittel, som blir utfordra av ei ekspanderande vekkingsrørsle. I sentrum står Sigbrand, «rimsmeden og spelemannen vår», som det heiter i første kapittelet. Vi møter han i «huldrestova», som er ei berghole der ungdommane samlast til leik og dans og aktivitetar i ungdomslaget. Sigbrand er midtpunktet i dette miljøet, og både musikken og diktinga er hans verd. Men han kjenner seg også dregen mot vekkingsrørsla, og det gjer særleg inntrykk på han når han høyrer ein ung predikant som talar på målet. Modellen skal vera Ludvig Hope, som skal ha gjort sterkt inntrykk på Orheim og ført han til personleg omvendning. Denne skildringa kan bli oppfatta som sjølvbio-grafisk farga.

Men det tek tid før vi kjem så langt; Orheim legg stor vekt på å skil-dra ungdomslagsmiljøet, og det gjer han med både innsikt og kjærleik. Dette er ikkje ei omvendingssoge der ein går frå «syndelivet villt» og til omvendning og nytt liv. Det er snarare tale om å gå frå ei sjølvsgatt barnetru og til eit meir medvite og personleg forhold til gudslivet. Og når Sigbrand, og fleire av hans vener og venninner i det frilyndte laget, skifter over til den meir pietistiske leiren, så er ikkje romanen fullført med det. For Sigbrand er det avgjerande å få eit sikkert fundament for si tru, men forhandlingane om kultursynet er ikkje over av den grunn. Må han ofre fela?

I utgåva frå 1911 fylgjer Orheim ungdommane ganske tett, og boka byr-jar og sluttar med ungdommane sjølv. I utgåva frå 1917 legg han til nye kapittel først og sist. Der førsteutgåva byrjar og sluttar med ungdommane

i bygda, ser han i den andre utgåva Alvheimsbygda frå «eimbåten» som kjem frå byen (truleg Bergen). Handlinga varer frå pinse eitt år til pinse neste år. På båten er det eit par representantar for den gamle bygdekulturen, ein av dei er spelemann. I tillegg er det ein ung, gråkledd mann som vi får vita lite om, men som syner seg å vera «stortalaren» (Hope), og ei byfrue som leitar etter faste verdiar i landet. Ho stolar ikkje på bykulturen, men leitar etter eit fundament med «barnetru, kroppsarbeid og heimkultur». I avslutningskapittelet har ho blitt kjend med Alvheimsbygda, og ser visjonen sin realisert.

Barnetrua er blitt styrkt og medviten gjennom vekkinga, ungdommane finn den syntesen av haugiansk arbeidsmoral og gudstru som fører dei inn i arbeidet, og frå den frilyndte rørsla har dei teke med seg heimkulturen – dei brukar stevleik, spelar fele og vågar seg kanskje til og med inn i folkeviseleik. I avslutningskapittelet dukkar det også opp nokre danske høgskulefolk, som lurar på kven alle desse fine og musikalske ungdommane er. Og trass i at spelemannen Strile-Magnus klagar over pietistisk mørker, er det optimismen og livslysta frå denne ungdomsflokken som gjer inntrykk på høgskulefolka. Dei ser Grundtvigs visjon av nasjonal kultur og glad kristendom realisert framfor augo sine. Orheim koplar saman Grundtvig og Hauge (som jo faktisk hadde kontakt tidleg på 1800-talet), og teiknar konturane av ein kulturelt open haugianisme, kombinert med vekkingskristendommens medvitne gudsforhold.

Det er fleire generasjonar som kjem til orde i romanen. Det er først og fremst ungdommane. Men det er også dei gamle ungdomslagsfolk, Strile-Magnus og Simen Solstrand høyrer til foreldregenerasjonen, og dei likar ikkje det tunge alvoret som har kome over ungdommen. Det verste, seier dei to i ein samtale i første kapittel av 1917-utgåva, er at også folkehøgskulen formidlar så mykje «ideale» foredrag at ungdommane misser motet når dei ikkje greier leva opp til det. Spelemannen og dansaren vil ha dans og moro, og skyr det tunge alvoret som brer seg frå pietismen til dei frilyndte. Men det finst ein endå eldre representant, Ragnald Rosenlund, som vaks opp med haugianisme, og han helsar velkomen den kombinasjonen av arbeidsglede og religiøs frigjering som han ser i ungdomsgenerasjonen. I den samla visjonen av det gode ungdomslivet som romanen

formidlar, ligg fred med Gud og eit trygt gudsforhold i botnen, så tek ein inn «så mykje stort, så mykje gildt» frå arbeidsliv, ungdomsglede, forelsking og kjærleik på dette grunnlaget.

Det er mange fine detaljar i romanen, ein av dei er knytt til namna. Sigbrand, Leikny og Sigdis er jo ikkje gjennomsnittsnamn, og sjølv dei vanlegare namna har eit urnorsk preg. Dette får si forklaring: Dei har hatt ein «dansande prest», ein verkeleg nasjonalt orientert geistleg som har foreslått alle desse gammaldagse namna, og han har nok påverka dåpsforeldra. Dette er ein del av den nasjonale arven som Sigbrand har fått i dåpsgåve, så å seia, og som han freistar å ta inn i sin identitet.

Som eg nemnde ovanfor, vart det songen meir enn romanane som Orheim blir hugsa for. Det skjønar ein godt når ein les *I livsens lundar*. Éin ting er at det er eit mylder av personar, som gjer det litt vanskeleg å halda styr på handlinga. Viktigare er at Orheim faktisk brukar mykje av plassen på dikt og rim. Kva som bur i kvar einskild person; om dei er alvorlege eller leikelystne, frilyndte eller nyvakte – det blir klart gjennom tekstar dei skriv sjølve og framfører. Første gongen vi høyrer dette, er når to jenter framfører ein «stevleik», altså ein dialog på rim, på båten som er på veg inn til Alvheim. Dette diktet tek fatt i Olavslegendene om bygda, der Olav laga heile landskapet om til ei krossform:

No Ljosheim og Fridtun og Solstrandsving
ligg vigde av krossen med høgfjell ikring.
Stend Trollheimen aldri so høg i sud,
han ingen kan stengja fraa soli, frå Gud.

«Huldrestova» blir ofte brukt som arena for desse framføringane. I presentasjonen av «frilyndt ungdom» ser vi kor norrønt-inspirert noko av denne ungdommelege skrivekunsten er. For nåtidslesaren verkar det kryptisk, men det skriv seg ganske presist inn i poetiske vendingar som var i bruk i samtida:

Som gudemøyi gangande til gullslott i Gimle
eg livslukka lovsyng i ljoslagnad ljuv.
Evigung er aandi som uppatt oss yngjer
og framsynt eg framfyrte frilynde fer.

Sylvfager staaisterk eg stemner til storverk,
 kveiker kvar kunnug kvende og kar.
 Latskapen lyt eg i last lata liggja,
 Berre for heltehug heimveg eg hev.

(1917-utgåva, s. 44)

Denne blandinga av homerisk rytme og norrøne klangar med bokstavrim og enderim i kombinasjon gjer teksten avstikkande og rar for nåtidslesarane, men det er ikkje så veldig fjernt frå det ein kan lesa hos Aukrust, som debuterte i 1916. Det interessante, og ambisiøse, ligg i at Orheim let Sigbrand skriva slik i starten på romanen, då han er midt i det frilyndte, med programmatisk ungdomsglede og optimisme (som Strile-Magnus er redd skal gå tapt). Når Sigbrand har fått fred i Gudsforholdet, blir skrivemåten heilt annleis, mykje meir lik det enkle og kvardagslege språket ein finn hos Blix og Hovden, og ikkje minst i Orheims egne songar.

Eit liv med Jesus er ein himmelsong
 med samspel djupt i vaar hjartetrong.
 Når han vert viljen med brand i blode,
 og himmelsk eldhug verkt kveikt i mode,
 daa løysest evnor og krefter ut,
 som fyrr laag bunde i sjølvlivs sut.

(1917-utgåva, s. 273)

Dette er ein del av eit heilt spelstykke som Sigbrand har skriva og framfører mot slutten av romanen, der han seier at han før søkte Gud berre i «høgheimen», men no ser han Gud som «ei livsens elv i grendi». Det er forfattaren av «kvardagskristen vil eg vera» som konkluderer i dette spelet. At stykket har tittelen «Heil og sæl», viser berre at dette uttrykket var nøytralt og positivt i Orheims tid, før Quisling øydela det.

Denne måten å skriva på – at personane framfører tekstar dei har skriva, og gjennom desse tekstane fører handlinga fram – skaper ein krevjande tekst, og litterært sett er seinare romanar, t.d. *Jonsokvarden* (1912), langt lettare å lesa. Det kan verka som Orheim har freista å skapa eit forteljande lyrisk verk, etter mønster frå *Haugtussa*, men boka blir ein blandingssjanger. Men sjølv om romanen haltar som litterær tekst, er den svært interessant som historisk dokument. Ein ting er at Orheim

her fangar inn den spenninga som fanst i (vest)norske bygder mellom frilyndte og pietistiske ungdomsrørsler. Meir interessant er det biletet han teiknar av samværsformene i det frilyndte miljøet. Her møtest ein for å lesa opp sjølvskrivne tekstar. Kva som eigentleg skjer mellom ungdommane, og i forholdet til dei ulike teologiske og ideologiske posisjonane, må lesaren sjølv finna ut gjennom å lesa desse tekstane. Dei skifter mellom enkle folkeviseaktige forteljingar, songar med den enkle og folkelege stilen til Orheim og tekstar som tydeleg imiterer norrøne mønster, og sjølv stilskipa fortel ein del av historia.

Når ein les boka, spør ein seg uvilkårleg om tenåringar verkeleg gjorde dette, om dei faktisk produserte så mykje dikt, og om dei var kjende med så ulike tekstformer? Det er vanskeleg å svara på. Sjølv sagt har alle desse dikta preg av at Orheim har skrive dei, sjølv om somme av dei liknar svært lite på det han skreiv elles. Men når ein ser på dei direkte linjene mellom livet i dei frilynde ungdomslaga og den store litterære produksjonen i desse tiåra, så spør ein seg om det kanskje var slik? Her fekk ungdommar ein arena, her kunne dei syngja, steva, laga og framføra skodespel. Idar Stegane og Eli Bjørhusdal, som begge har skrive om kvinner i den tidlege nynorske ålmenta, legg vekt på den rolla skriftlivet i ungdomslaga spela. Her var nemleg alle nivå: ein kunne skriva ein tekst sjølv, framføra den i ungdomslaget og kasta manuset etterpå. Eller ein kunne skriva det inn i handskrivne blad, som også var i bruk. Eller ein kunne trykkja dikt og små forteljingar i dei tidsskrifta om oppstod. Dei som var aktive her, kunne gå vidare og publisera bøker på dei nynorske forlaga, som Petra Kvislid og Brita Bjørgum. Kvinnerolla gav lite rom for større skriveprosjekt i denne perioden, men denne mindre ålmenta gav høve til å skriva og publisera kortare tekstar, og dette la nok eit grunnlag for generasjonane etterpå.

Dette innsynet i det nynorske skriftlivet er det eine som er fascinerande med debutromanen til Orheim. Det andre som vekker interesse, er den mellomposisjonen han legg seg på i forhold til dei to rørsle. Han vil ha med seg fela inn på bedehuset. Men han seier frå seg pardansen; ein av replikkane i romanen lyder: «Du må ikkje dansa meir Einar! Du dansar deg til Helvite.» Dette kan sjølv sagt også vera ein karikatur av pietismen.

Orheim var 25 år då debutromanen kom ut. Hans veg i organisasjonslivet vart slik at han kjende og treivst i det frilyndte miljøet i tenåra, men opplevde ei omvending under Ludvig Hopes talarstol, parallelt til det han skildrar i romanen. Så reiste han som forkynnar i Kristiania Indremisjon og Vestlandske Indremisjon i mange år, før han gjekk over til Norges Kristelige Ungdomsforbund i 1921. Når ein les romanen, forstå ein at han kjende seg heime der, for han forhandlar mellom det frilyndte og det pietistiske. Orheims pietisme består i den inderlege kristustrua, som vi kjenner frå songar som «Ved Jesu føter ei stille stund» eller «Eg fann min Gud i ungdomsår». Orienteringa mot det frilyndte finst i dei nasjonale verdiane han dyrkar, og i ei open haldning til det kulturelle, og ikkje minst i viljen til å skriva litteratur som samtalar like mykje med nynorsk-klassikarane som med oppbyggingslitteraturen. Element frå den haugianske tradisjonen finst i songen «Kvardagskristen vil eg vera».

Denne mellomposisjonen fann stor gjenklang i det norske kristenfolket, og gjorde han til ein avhalden forkynnar og songar, som etter kvart var respektert i alle leirar. Tek ein seg tid til å lesa denne forunderlege debutromanen, kan ein sjå konturane av alt dette.

Litteratur

- Almenningen, O., Elvik, A., Helleland, B., Lien, Å. & Vikør, L. S. (Red.). (1981). *Målreising i 75 år: Noregs Mållag 1906–1981*.
- Bjørhusdal, E. (2001). *Målkvinne før 1900*. Ivar Aasen-instituttet.
- Hauge, A. (1947). Kristen først eller kunstner først? *Kirke og Kultur*, 52, 437–447. Også trykt i Hauge, A. (1995). *Nistekorg for eit nytt århundre: Eit utval ved Jakob Aano* (s. 55–67). Gyldendal.
- Hovland, R. (1988). *Utanfor sesongen*. Samlaget.
- Jacobsen, R. (1985). *Nattåpent*. Libris.
- Kjebekk, E. (2009). Matias Orheim. *Norsk biografisk leksikon*. https://nbl.snl.no/Matias_Orheim
- Løvlie, B. (2007). *Kor mykje stort – Matias Orheim, hans bidrag til vestnorsk kultur og kristenliv*. Tapir akademisk.
- Nymoen, I. (1985). Den kristne populærromanen i Norge. I E. Skeie & T. P. Sætre (Red.), *Kristen tro i romanen* (s. 35–73). Universitetsforlaget.
- Orheim, M. (1903). *Heimlokk*. Eige forlag.
- Orheim, M. (1911). *I livsens lundar*. Lunde.

- Orheim, M. (1912). *Jonsokvarden*. Lunde.
- Orheim, M. (1913). *Haugianarfolk*. Lunde.
- Orheim, M. (1915). *Solrenning*. Lunde.
- Orheim, M. (1916). *Morgondogg*. Lunde.
- Orheim, M. (1917). *I livsens lundar*. Ny og bearbeid utgåve. Lunde.
- Orheim, M. (1922). *Unge-Steinar Storetune: Heimstadretten*. Lunde.
- Orheim, M. (1923). *Gamlefela og nyefela*. Lunde.
- Orheim, M. (1929). *I villskogen*. Lunde. Orheim, M. (1932). *Eldprøva*. Lunde.
- Skeie, E. & Sætre, T. P. (Red.) (1985). *Kristen tro i romanen*. Universitetsforlaget.
- Stegane, I. (1987). *Det nynorske skriftilivet: Nynorsk heimstaddikting og den litterære institusjonen*. Samlaget.
- Store norske leksikon. (https://snl.no/Det_Norske_Misjonsselskap)
- Tvinnereim, J. (1981). *Ei folkerørsle blir til: Den frilyndte ungdomsrørsla på Nordvestlandet*. Samlaget.
- Straume, J. (1960). *Trubaduren Matias Orheim*. Lunde.
- Sørbø, J. I. (2018). *Nynorsk litteraturhistorie*. Samlaget.
- Øverland, A. (1945). *Vi overlever alt: Dikt fra krigsårene*. Aschehoug.

Ordmusikken. Ivar Mortensson-Egnund som bibelomsetjar

Anders Aschim

Professor, Institutt for samfunnsfag, religion og filosofi, Høgskolen i Innlandet

Abstract: As a journalist, poet, playwright and Bible translator, the Norwegian theologian Ivar Mortensson-Egnund (1857–1934) was an important figure in the Norwegian *nynorsk* language movement. Mortensson translated about a third of the Old Testament from Hebrew into *nynorsk*, but most of this work remained unpublished and is probably lost. The article documents the extent of his Bible translations and discusses his translation practice. Mortensson is seen as a proponent of a romantic hermeneutics in the tradition of Schleiermacher. Translations of Bible passages are also important elements in his literary works, both in an early “anarchist” period and in a later “mystical” period.

Keywords: Ivar Mortensson-Egnund, *nynorsk*, Bible translation

Hebraisk tek eg no til aa finna einaste maalet som er full naturmusik i, det skulde du læra deg paa dine gamle dagar.

(Ivar Mortensson til Arne Garborg, 31.12.1909)

Østerdølen, teologen, avismannen, anarkisten, antroposofen, presten og diktaren Ivar Mortensson (1857–1934), eller Mortensson-Egnund, som han kalla seg frå 1918, har fått «ein slags hovudrolle som biperson» i *nynorsk* litteraturhistorie (Sørbø, 2018, s. 54). Hans eigne skjønnlitterære arbeid er lite lesne i dag, men han har eit namn som redaktør for den legendariske landsmålsavisa *Fedraheimen*, som nær ven og forbundsfelle av Arne

Garborg, som viktig inspirator for Olav Aukrust og som omsetjar av norrøne *Edda-kvæde*. Mindre kjent er arbeidet hans med bibelomsetjing til nynorsk. Gjennom åra omsette Mortensson om lag ein tredel av Det gamle testamentet frå hebraisk, dei siste åra med offentleg stønad over statsbudsjettet. Ein god, men tragisk grunn til den manglande kjennskapen er at dei fleste av desse omsetjingane aldri er publiserte. Truleg er det meste av materialet tapt.

Om Mortenssons arbeid med Bibelen seier Jarle Bondevik (2003, s. 66) at «omsetjingane hans samla seg i to bolkar», den første på 1880-talet og den andre og mest omfattande i dei siste femten leveåra hans. Per Halse (2021) skriv at «han la så stor vekt på å gi att poesien i tekstane at det stundom låg nærmare gjendikting enn direkte omsetjing».

I denne artikkelen vil eg presentere bibelomsetjingane til Mortensson, gi døme på omsetjarpraksisen hans og drøfte den i lys av teoriar om omsetjing. Mortensson har sjølv ved fleire høve gitt uttrykk for ein slags omsetjingsteori, eller kanskje vi heller skulle seie poetikk, særleg ved inngangen til den andre og lengste fasen i omsetjingsarbeidet sitt. Desse utsegnene gjer det nærliggjande å lese omsetjingane hans i lys av ein hermeneutikk, ei fortolkingslære, farga av romantikken. Ein kan òg drøfte arbeidet hans i eit lingvistisk perspektiv, noko eg vil gjere med utgangspunkt i omgrepet 'ekvivalens', slik dette er utvikla hos omsetjingsteoretikaren Werner Koller (2011).

Tilnærminga mi vil vere kronologisk. Som bakgrunn teiknar eg først eit kort riss av den nynorske bibelhistoria som Mortensson skreiv seg inn i.

Nynorsk bibelhistorie

Jarle Bondevik (2003) og Per Halse (2009; 2011) har gitt grundige bidrag til historia om bibelomsetjing til landsmål/nynorsk. Bondevik har identifisert fire ulike, men overlappende motivasjonar for dette omsetjingsarbeidet og kategorisert dei som pedagogiske, kristelige, demokratiske og nasjonale tildriv (2003, s. 50–52).

Alt frå 1860-talet gjorde ulike aktørar forsøk på omsetjing av bibelske tekstar til ei talemålsnær skriftspråksform, inkludert to heile evangelium. Markus (Georg Grieg, 1870) var gjengitt i Ivar Aasens landsmålsform,

Johannes (Werner Werenskjold, 1871) i telemål. På initiativ frå Det norske samlaget løyvde Stortinget frå og med 1881 middel til prøveomsetjing av Det nye testamentet på landsmål, eit prosjekt som blei fullført i løpet av 1880-åra med Elias Blix, Ivar Aasen, Johannes Belsheim og Matias Skard som omsetjarar. Dette første landsmålstestamentet (1889) blei sett på som eit viktig bidrag til språkleg jamstilling også på det religiøse feltet. Omsetjinga var likevel noko bunden til ein høgtideleg bibelstil, for å unngå radikale brot med den kjende dansk-tyske bibeltradisjonen, og til ein nynorsk ortografi med trekk som raskt blei oppfatta som antikverte. Nytestamentet blei revidert og formverket noko forenkla alt i 1899 (ved Blix) og i 1908 (ved Peter Hognestad).

I mellomtida var òg omsetjingsarbeidet med Det gamle testamentet kome i gang. Elias Blix begynte med Salmane, men døydd frå arbeidet ein tredel ut i boka. Peter Hognestad fullførte omsetjinga av Salmane (1904) og heldt fram med dei gammaltestamentlege visdomsskriftene, men fekk store oppgåver som lærar ved Menighetsfakultetet (1908) og biskop i Bergen (1916). Alexander Seippel, som var professor i semittiske språk ved universitetet, arbeidde seg gjennom dei fem Mosebøkene, Josva og Domarane og tok til med ei nyomsetjing av evangelia i nytestamentet.

Dette var omsetjarar med høg kompetanse i både kjeldespråk og målspråk, men arbeidet gjekk ikkje fort. I 1916 etablerte Studentmållaget i Oslo ei bibelnemnd for å få til ei førebels utgåve av heile Bibelen på landsmål. I påvente av ei fullverdig omsetjing frå kjeldespråka ville ein fordele dei bøkene som enno ikkje var omsette, på ei gruppe dyktige landsmålsskribentar. Som grunnlag ville ein nytte nyare gode omsetjingar til andre nordiske språk. Resultatet av denne dugnaden var den såkalla *Fyrebilsbibelen* (Aschim & Halse, 2021). Denne første fullstendige bibelutgåva på nynorsk kom ut i 1921, og her var Ivar Mortensson mellom medarbeidarane. Men dette var ikkje første gong han leverte omsetjingar av bibelske tekstar.

Bibelomsetjing i Fedraheim-tida

Ivar Mortensson blei tidleg knytt til Arne Garborgs avisprosjekt *Fedraheimen*, og frå 1883 til 1889 var han òg redaktør for bladet. Gjennom

åra trykte avisa ein god del omsetjingar av stykke frå Bibelen, alle anonymt. Mange av dei har meir eller mindre sikkert vore tilskrive Ivar Mortensson.

Eit Stykkje av Kolosserbrevet

«Prøve paa ei Umsetning» står det i parentes under denne overskrifta i *Fedraheimen* for 20. mai 1882. Det er rimeleg sikkert at den 24-årige stud. theol. Ivar Mortensson er omsetjaren. I årsmeldinga til Samlaget for 1881 heiter det nemleg om det nyleg oppstarta arbeidet med Det nye testamentet: «Likeeins hev Styret bedet Prest Johs. Belsheim gjera ein Freistnad med Umskrift av Lukas-evangeliet og Cand. Ivar Mortenson med Kolossæbrevet». Denne versjonen av Kolossarbrevet 3,1–4,1 er det første kjende dømet på bibelomsetjing frå Mortenssons hand.¹

Gjennom heile 1880-talet blei det arbeidd med omsetjinga av Det nye testamentet til landsmål i regi av Samlaget, og eit brevkonsept i arkivet til Kyrkjedepartementet tyder på at Ivar Mortensson og ein annan teologisk kandidat var påtenkte som forsterkingar av omsetjargruppa. Av ukjende grunnar blei ikkje dette noko av, og det blei Belsheim og ikkje Mortensson som gjorde den omsetjinga av Kolossarbrevet som kom med i det første landsmålstestamentet (Halse, 2009, s. 261–262; 2011, s. 156–157).

Det er lite som tyder på at Belsheim har nytta Mortenssons arbeid i særleg grad. Eit leksikalsk val som «Ovhug» for det greske ordet *pathos* (3,5) kunne tolkast slik, men dette er usikkert. Belsheim gjer fleire stader markert andre val enn Mortensson, både tekstkritisk (3,15: «Kristi Fred», i samsvar med dei eldste greske handskriftene; Mortensson har «Guds Fred», med det store fleirtalet yngre manuskript, som låg til grunn for tidlegare bibelomsetjingar) og eksegetisk (3,25: «den, som gjerer Urett»; Mortensson har «den, som lid Urett», ei omsetjing som neppe kan forsvarast).

¹ Årsmeldinga er publisert i *Fedraheimen* 22.04.1882. Ytterlegare dokumentasjon hos Halse, 2009, s. 222.

Tekstar frå Det gamle testamentet

I 1885-årgangen publiserte *Fedraheimen* nokre stykke frå Det gamle testamentet. I april kom kapitla 17–19 i Første Kongebok som føljetong over tre nummer (08.04., 11.04. og 15.04.). Om hausten stod kapittel 38 av Jobs bok på trykk (17.10.). I begge tilfelle er omsetjaren anonym. Per Halse nemner at Ivar Mortensson var redaktør for avisa desse åra, men lar spørsmålet om det var han som var omsetjar, stå ope (Halse, 2009, s. 241–242; 2011, s. 173–174). Jarle Bondevik set «kanskje Ivar Mortensson» ved Job-omsetjinga, men tar ikkje stilling når det gjeld kongebok-omsetjinga (Bondevik, 2003, s. 124). Derimot er opphavet sikkert når det gjeld dei versa frå Salomos ordtak som står under tittelen «Fródevers» i leseboka Ivar Mortensson gav ut saman med Arne Garborg (1885, s. 175). Denne omsetjinga tok nemleg Mortensson med i den litterære debutsamlinga si, *Paa ymse Gjerdom* (1889, s. 81–83), med noko endra ortografi.

Hustavler

I løpet av dei første månadane i 1889 publiserte *Fedraheimen* i alt seks stykke som alle bar overskrifta «Hustavle».² Her er det definitivt redaktør Mortensson som er opphavsmann, han har nemleg teke med det meste av desse stykka, til dels i noko redigerte utgåver, i *Paa ymse gjerdom* som kom ut same året; nokre blei òg resirkulerte i *Or dulto* frå 1895.

Dei tre første «tavlene» til Mortensson er samansette av einskildvers og avsnitt frå ulike stader i Jesajaboka. Her ligg det nær å tenkje på ein annan tradisjonell sjanger: Florilegiet. Det latinske ordet *florilegium* tyder «blomesamling»; det tilsvarande greske ordet er *anthologia*. I mellomalderen var eit florilegium ei tematisk samling sitat, gjerne frå kyrkjefedrane. Mortensson nyttar ein liknande teknikk: Frå ei og same bok vel han ut skriftstader med nærskyldte tema og fører dei saman til ein ny heilskap, utan noka form for kommentar. Den fjerde hustavla gjer det same med ulike stykke frå Jobs bok, den femte med Forkynnaren, eller «Salomos Prediker», som Mortensson kallar boka, den sjette med «Ordtøka hans Salamon».

Desse tekstane frå Mortenssons tidlege omsetjarfase er interessante som vitnemål både om omsetjarpraksis og om tilhøve til og bruk av

² *Fedraheimen* 1889, 15., 22. og 29. januar, 5. februar, 22. mars og 13. april.

Bibelen generelt. Med nemninga «hustavle» knyter Mortensson an til katekismetradisjonen. I slutten av Luthers *Vesle katekisme* står det eit tillegg nettopp med tittelen «Hustavle». Her blir sitat av formaningsstekstar frå breva i Det nye testamentet adresserte til menneske i ulike roller, prestar, øvrigheit, foreldre, barn. Desse formaningane sette eit sterkt preg på folkeleg truspraksis i dei luthersk dominerte landa, slik Hilding Pleijel (1970) har demonstrert for Sverige.

Avisa *Fedraheimen* og redaktør Mortensson var på denne tida sterke talerøyr for politisk anarkisme. Mortenssons biograf Klaus Langen påpeikar at anarkismen hos Mortensson har ei tydeleg religiøs forankring, ikkje minst nettopp i den gammaltestamentlege profetlitteraturen (1951, s. 142). Som døme på Mortenssons bibelbruk og -omsetjing ser vi på eit utdrag av den første av «hustavlene», ein mosaikk av tekstar frå Jesajaboka.

Frå Hustavle [1]. <i>Fedraheimen</i> 15.01.1889	Bibel 2011
Høgtia Dykkar den hatar eg, og dei lange Bønene trøytar meg; eg løyner mine Augo naar De rettar fram dei blosprengde Hender.	1,14 Eg hatar nymånedagane og høgtidene dykkar. Dei er ei bær eg er trøytt av å bera. 15 Når de lyfter hendene, lèt eg att auga for dykk. Same kor mykje de bed, høyrer eg ikkje. Hendene dykkar er fulle av blod.
Sylve ditt er Slagg, Vine ditt er Vatten, fullgoe Tjuvar er dei, som deg fører. Dei farlause svik du og narrar Enkjer, for Pengar gjer du alt. Mi trugne Møy he vorte ei Hore, Rettfedsheimen er full av Mord.	21 Å, at den trufaste byen skulle bli ei hore! Han var full av rett, rettferd budde der, men no – mordarar! 22 Sølvet ditt har vorte til slagg, vinen din blanda med vatn. 23 Stormennene dine er opprørarar, dei held lag med tjuvar. Alle elsker stikkpengar og jagar etter gåver. Dei forsvarar ikkje den farlause og fører ikkje enkjers sak.
Og difor seier den veldige Gud: eg skal Valdsmannen hemne; eg vil smelte upp att Slaggen. (1,14-15, 21-25)	24 Difor seier Herren, allhærs Herre, Israels Mektige: Ve, eg vil ta igjen med motstandarane mine og hemna meg på fiandane! 25 Eg vil lyfta handa mot deg, reinsa ut slagget ditt med lut og skilja ut alt bly.
Herren er vaar Domar, han gjev oss Lovar. Herren er vaar Konge, han skal oss frelse. (33,22)	33,22 For Herren er vår dommar, Herren er vår lovgjevar, Herren er vår konge, han skal frelsa oss.

Ei samanlikning med ei meir tradisjonell bibelomsetjing (her Bibelselskapet si nyaste omsetjing) viser at Mortensson tar seg ein god del fri-domar på mikronivå, ikkje berre ved å klippe ut einskilte vers, men òg ved forkortingar og omplasseringar av tekstelement. Samanlikna med Aasens landsmål merkar vi oss trekk som e-infinitiv og utelating av stumme konsonantar. Ortografien er typisk for *Fedraheimen*, inspirert av Olaus Fjørtoft sitt talemålsnære ideal og i mangt ein forløpar for den seinare «midlandsnormalen».

Ulikt Luther oppgir ikkje Mortensson nokon adressat for hustavlene sine, men det samfunns- og religionskritiske potensialet i profetektsten utnyttar han til fulle. Når Mortensson utelèt referansen til den gammalisraelittiske feiringa av «nymånedagane» (1,14), kan «Høgtia» og «Bønene» få ei aktuell adresse til gudstenester og religiøs praksis i samtida. Også andre tekstval i denne første «hustavla» står opp om ei slik tolking, til dømes dei kritiske utsegnene om faste frå Jes 58,4–7. Utan at det eksplisitt blir sagt, er det rimeleg å tolke Mortenssons tekstutval som eit klagemål om manglande samsvar mellom liv og lære i samtida, og som eit religiøst grunnlagt åtak på ulike former for urett i samfunnet.

Ein bibelsk poetikk

I omtalen av *Paa ymse gjerdom*, det første samla litterære arbeidet til Mortensson, viser Klaus Langen (1951, s. 305; jf. 1957, s. 110) korleis Det gamle testamentet ikkje berre var ei religiøs og politisk, men òg ei litterær inspirasjonskjelde for han:

Her i det gamle testamente finn han ei poetisk form som er heilt ulik den europeiske. Med sine tankerim og sin patos er det ei form som høver profetar. I den nye gjerdia i den fyrste diktsamlinga til Savalguten skimtar vi alt Egnundgubben, profeten og mystikaren.

Dei to oppnamna «Savalguten» og «Egnundgubben» knyter Langen til ulike fasar i Ivar Mortenssons liv, den unge (og ikkje lenger heilt unge) frikaren og anarkisten, og den eldre religiøse mystikaren. Langen

argumenterer godt for kontinuitet snarare enn brot i livssynet og den politiske og litterære verksemda til Mortensson.

Ivar Mortensson var teologisk kandidat, men først i 1909 gjennomførte han den praktisk-teologiske utdanninga og blei ordinert til prest i Den norske kyrkja. I tillegg til egne litterære arbeid, både skjønnlitteratur og sakprosa, hadde han fullført omsetjinga av *Edda-kvæde*, utgitt i to band i 1905 og 1908. Det er no han for alvor tar opp arbeidet med Det gamle testamentet og etter kvart tar til med bibelomsetjing meir systematisk. I preikesamlinga *Sundagstankar* (1915, s. 95) har han ei generell utsegn om bibelomsetjing som òg viser at han har kontakt med samtidig bibelvitskap:

Og bibelen skulde setjast um paa folkemaali, men med kvar yversetjing kjem det, anten ein vil eller ikkje, ei uttyding, eit menneskjelegt tillegg. Likevel maa ein gjeva tidi vaar den æra, at aldri hev det vore arbeidt so med aa faa Gudsordet reint og klaart baade i grunntekst og yversetjing som no.

I 1916 blei Ivar Mortensson av «Bibelnemndi aat Studentmaallaget i Oslo» invitert med i det tjue mann sterke laget som skulle omsetje det som mangla av Det gamle testamentet for Fyrebilsbibelen, og etter eige ønske tildelt dei to profetbøkene Joel og Haggai. Året etter retta han ein temmeleg skarp kritikk mot det prosjektet han sjølv var ein del av, i ei artikkelrekkje i avisa *Den 17de Mai* like før jul i 1917: «For det er ikkje heile bibelen som vert umsett som han vera skal» (18.12.1917), nemleg frå grunnspråka og med høgast mogleg filologisk og litterær kvalitet, slik Alexander Seippel hadde gitt gode døme på. Det er i desse artiklane Mortensson gir den tydelegaste framstillinga av sine egne omsetjingsideal, knytt til omsetjingane sine av Joel og Haggai:

[...] ein maa liksom gjera seg kjend med profeten sjølv, som um det var ein personleg ven som kvar dag sat her ved sida mi og eg ser honom inn i auga og høyrer han sjølv tala og merkar musikken, ordmelodien i kvar vending og vek. [...]

Ordmusikken kan med det same tankestoffet skapa anten ei linn susing i gras og blomar eller storm so det skjelv i sedrane paa Libanon.

Ordmusikken som fører ordet langt innum tankegrindi og heilt til hjarta baade paa høg og laag. [...]

Kvar mor hev sin eigen tone. Kvar diktar og profet likeeins. Det er denne personlege rytmen og tonen det er slik hugnad aa faa høyra og slik hugnad aa freista syngja ut paa norsk maal. (19.12.1917)

Dette er eit tydeleg romantisk omsetjingsideal. Det er om å gjere å gi att den «personlege rytmen og tonen» til den geniale opphavsmannen, i dette tilfelle profeten, og metoden er innleving. Den tyske teologen og filosofen Friedrich Schleiermacher (1768–1834) er mellom anna kjent for ein hermeneutikk, altså ei lære om fortolking, som i tillegg til filologisk arbeid legg stor vekt på psykologisk forståing (jf. Gadamer, 2010 [1960], s. 216–230; Stuhlmacher, 1986, s. 145–148). I teologiske framstillingar av diskusjonen om Bibelens særstilling blir han ofte nemnt som talsmann for ein tanke om «personalinspirasjon» i motsetnad til «verbalinspirasjon». Bibelen er altså ikkje å forstå som ordrett diktert av Den heilage ande, men dei bibelske forfattarane (for Schleiermacher avgrensa til apostlane) hadde fått ei særleg innsikt som dei formidla med sitt personlege temperament (jf. Sannes, 2008, s. 100–101). Schleiermacher er dessutan ofte sitert i omsetjingsteoretisk litteratur med utsegna:

Etter mi meining finst det berre to vegar: Enten må omsetjaren la forfattere vere i fred så langt som råd og føre lesaren i retning av forfattere – eller la lesaren vere i fred så langt som råd og føre forfattere i retning av lesaren. (Schleiermacher, 1963 [1813], s. 62, mi omsetjing)

Dette er eit program for omsetjing som er meir «framandgjerande» enn «heimleggjerande» (jf. Gilje, 2019, s. 105–110; Munday, 2016, s. 47–49; Qvale, 1998, s. 26;). Det kan diskuteras i kva grad denne motsetnaden er så absolutt som Schleiermacher føreset her, men Mortenssons hovudstrategi ligg nær den framandgjerande polen: Det gjeld å leve seg mest mogleg inn i opphavsmannens situasjon og uttrykk.

Særleg vekt legg Mortensson på å få fram dei musikalske kvalitetane i kjeldeteksten, slike element som rytme og klang. Bibelomsetjingane hans er gjerne utstyrte med notar av typen «Metrisk omsetjing» (Mortensson, 1918) eller «Metrisk, rytmisk omsetning» (Mortensson, 1919). Her er

Mortensson i kontakt med ein aktuell diskusjon i samtidig bibelvitskap, om rytmen i hebraisk poesi. Det var ulike teoriar om hebraiske rytmemønster, og ulike syn på korleis og i kva grad ein skulle representere dei i omsetjing (Sievers, 1901; Næss, 1914; Mowinckel, 1957). Nokre prøvde å gjenskape i omsetjinga det ein meinte var det hebraiske rytmemønsteret. Fleire, mellom dei Alexander Seippel, valde å gi teksten ei poetisk form som var høveleg i målspråket.

Sjølv samanfattar Mortensson omsetjingsidealet sitt slik i eit intervju Hulda Garborg gjorde med han i 1920:

Det viktugaste er, at alt blir sagt paa vaart maal paa same maaten som forfatteren sjølv vilde ha sagt det. So at det ikkje er ordi ein les, men at ein gjennom ordi ser og høyrer mannen livslivande for seg. Ein skal ha tak i det personlege; berre ei slik umsetjing kann ein diktar godkjenne. (Garborg, 1920, s. 291)

I siste setning ligg vel òg eit krav om at omsetjaren sjølv må vere diktar for å oppnå ei slik form for kongenialitet med den andre diktaren (eller profeten) som står bak kjeldeteksten.

Heiltidsomsetjar

Etter artiklane i *Den 17. Mai* i desember 1917 skreiv to markerte målfolk, presten Jakob Sletten og latinfilologen Asgaut Steinnes, avisinnlegg i *Den 17de Mai* (24. og 29.12.1917) med oppmoding om å gi Mortensson høve til å arbeide med bibelomsetjing på heiltid for å hjelpe Alexander Seippel med å få til ei fullstendig landsmålsomsetjing frå grunnspråka. Over nyttår i 1918 sende biskop Otto Jensen i Hamar saman med skoledirektør O. A. Eftestøl framlegg til Kyrkjedepartementet om å gje Mortensson permisjon med vikar for å drive bibelomsetjingsarbeid, vedlagt ei omsetjingsprøve (profeten Joel, som var under publisering i *Syn og Segn*) og attestar mellom anna frå den gammaltestamentlege autoriteten Sigmund Mowinckel. Mortensson, som var sokneprest i Løten, fekk nokre månader permisjon som sidan vart forlenga. I lengda var den ordninga tilfredsstillande både for bibelomsetjaren og for arbeidsgivaren. Mortensson fekk rådet å søkje

avskil med vartpengar og utsikter til løn for bibelomsetjingsarbeidet. Dette blei òg løysinga.³

I september 1918 sendte Mortensson ein plan for arbeidet til Kyrkje-departementet. Den blei sendt til sakkunnig vurdering hos Bibelselskapet. Dei sakkunnige, professorane Sigurd Odland og Alexander Seippel, hadde ingen innvendingar mot planen, men fann grunn til å tilføye:

Samtidig mener vi dog at burde fremholde at forsaavidt der skulde bli tale om at opta sogneprestens oversættelser ikke bare i den midlertidige bibeloversættelse paa landsmaal (fyrebils-bibelumsetjingi) men ogsaa i en fremtidig kirkelig landsmaalsbibel, bør hans arbeide efter vor mening undergis en av det norske bibelselskap godkjendt bedømmelse.⁴

Departementet tok så kontakt med Samlaget, som òg var ansvarleg for oppfølginga av Seippels omsetjingar. Samlaget svara at det kunne ta på seg leiinga av arbeidet til Mortensson «paa det vilkoret, at docent dr. Mowinckel vil taka paa seg aa setja upp ein plan for arbeidet og sjaa igjenom umsetjingarne etter kvart som dei vert ferdige», noko Sigmund Mowinckel var positiv til. Og i mars 1920 sendte endeleg departementet brev til Samlaget der ordninga blei etablert og vilkåra fastsette.⁵

Fyrebilsbibelen

Ivar Mortenssons nye status som bibelomsetjar på heiltid skapte ein del hovudbry for både kyrkjedepartementet, bibelnemnda til Studentmållaget, Samlaget og etterføljarane til Otto Jensen på Hamar bispestol. Det er tydeleg at overgangen ikkje var heilt gjennomtenkt. I første omgang gjaldt det arbeidet med Fyrebilsbibelen, der mest alle omsetjingar var ferdige da heiltidsarbeidar Mortensson kom på banen vinteren 1919 og tilbød seg å omsetje meir frå grunntekstane. Det enda med at han fekk levere omsetjingar av Høgsongen og Job, og av profetbøkene

3 Jensen og Eftestøl til Kyrkjedepartementet 18.01.1918. Dokumenta det er referert til i det følgjande, finst i Kyrkjedepartementets arkiv, RA/S-1021/E/Em/Lo820/0002.

4 Odland og Seippel til Bibelselskapets Centralkomite, 14.11.1918.

5 Gjelsvik til Kyrkjedepartementet 27.09.1919; Mowinckel til Kyrkjedepartementet 17.11.1919; Kyrkjedepartementet til Samlaget 3.3.1920.

Hosea, Joel, Amos og Haggai. Omsetjingar av Høgsonen, Joel og delar av Amos blei førehandspubliserde i *Syn og Segn* (Mortensson, 1919, 1918, 1920). Job-omsetjinga blei ikkje ferdig i tide. For Hosea valde ein å nytte den omsetjinga som Torleif Homme alt hadde levert. Haggai-omsetjinga til Mortensson blei heller ikkje med i Fyrebilsbibelen, enda dette var eit av dei skriftene han hadde vore tildelt heilt frå starten. Det er ikkje klart kvifor ein i staden publiserte ei omsetjing av Bernt Theodor Anker. Ei mogleg forklaring er at fleire av den flittige bidragsytaren Anker sine omsetjingar blei valde bort og erstatta med andre. Haggai-løysinga kan såleis vere eit plaster på såret for at Mortensson fekk den meir prestisjetunge Amos-boka, som Anker alt hadde levert ei omsetjing av. I den ferdig trykte Fyrebilsbibelen er det altså berre bøkene Høgsonen, Joel og Amos som er omsette av Mortensson (Aschim & Halse, 2021, s. 84–89).

Høgsonen

Høgsonen var ei bok Mortensson hadde ein særleg forkjærleik for. Det er interessant at Mortensson og Sigmund Mowinckel publiserte kvar sine omsetjingar av boka same året, i 1919. Dei to hadde heilt ulike tolkingar av teksten. Mowinckel las boka som ei samling kjærleiksdikt, ei forståing han deler med det meste av moderne bibelvitenskap. Mortensson forstod boka allegorisk, ein lese måte som er utbreidd både i jødisk og kristen tradisjon, men i ein høgst særeigen versjon. I boka *Nyklar* (1922) gav han ei tolking av Høgsonen som ei innføring i «livs-steg» på vegen til okkult visdom, ein tematikk som blir stadig tydelegare hos den eldre Mortensson-Egnund, alias «Egnundgubben».

Vi skal sjå på eit avsnitt av Mortenssons omsetjing i den opphavlege versjonen frå 1919 (den redigerte versjonen i Fyrebilsbibelen 1921 er noko endra) og samanlikne med Mowinckel og Bibel 2011.⁶

6 Sjå òg Bondevik, 2003, s. 67–68. Fleire tekstdøme frå Mortenssons omsetjingsarbeid er drøfta i Aschim & Halse, 2021, s. 159–166 (Hosea 1,2–5; Joel 3,1–5; Amos 5, 1–4) og 198–199 (Job 14,1–12). Omsetjingane av Hosea og Job er upubliserde.

Høgsongen 2,8-17

Mortensson, 1919	Mowinckel, 1919	Bibel 2011
	VÅREN ER KOMMEN	
	<i>Hun:</i>	<i>[Ho:]</i>
8. Høyr! Min ven! Over fjelli, sjaa han sprett, over haugane han renn.	Hør, der er min kjærest, se der han kommer i sprang over berg og i hopp over hei!	8 Høyr, det er kjæresten, der kjem han, springande over fjell, hoppande over haug.
9. Min ven ei gaselle er lik eller som ungan hjort uppi Bater-fjellom.		9 Kjæresten liknar ein gasell, ein ung hjort.
Sjaa der! No han stend attum vaar vegg. Gjennom ljoren han skodar, gjennom glyttom ser han inn.	Se der staar han alt bakom husveggen vår og ser gjennom vind- øiet, titter gjennom gitret.	Der står han bak muren vår. Han gløtter inn gjennom vindauga, kikkar inn gjennom gitteret.
10. Han tek til min ven aa tala til meg:		10 Kjæresten tek til orde og seier:
«Du, min hugnad, statt upp, Du, mi fagre, kom til meg!	<i>Han:</i> Stå op med dig, kjæreste du, du vene, så kom med dig da!	<i>Han</i> Stå opp, mi kjære, mi vakre jente, og kom!
11. For sjaa, no er vinteren slutt, regnet har kvorve burt.	For vinteren nu er forbi, og regntiden svant og gikk bort	11 No er vinteren over, regnet er forbi, det er borte.
12. Du ser blomane sprett utpaa voll. D'er det bilet dei vintrei skjer. Og turtel-duva ho syng i vaart land.	På jord titter blomstene frem, og det låter av fjellduens kurr,	12 Landet blir dekt av blomar. Songtida er her, turteldua kan høyrast i landet.
13. Fike-treet skyt frukt, vintrei stend alt i blom med angande daam. Du, min hugnad, statt upp, du, mi fagre, kom.	og vårfiken modnes på tre, og det dufter fra ranker i blomst. Stå op med dig, kjæreste du, du min vene, så kom med dig da!	13 Frukta på fikentreet mognar, og blomen på vinstokken angar. Stå opp, mi kjære, mi vakre jente, og kom!
	PÅ VINGÅRDSVAKT	
	<i>Han:</i>	
14. Du, mi duve, i bergeskard, som ved fjell-veggen sit, latt [sic] ditt andlet meg sjaa, lat meg høyre ditt maal, for ditt maal er so ljuvt, og ditt andlet so vent.»	Du min due i bergskar, på berghyllen dulgt - la ditt ansikt mig se, la mig høre din røst, for din røst er så søt og ditt ansikt så vent!	14 Mi due i fjellkløfta, i livd under bratte berg, lat meg få sjå deg, lat meg få høyra røysta di! For røysta er mjuk og skapnaden vakker.

(Framhald)

(Framhald)

Mortensson, 1919	Mowinckel, 1919	Bibel 2011
	<i>Hennes veninder:</i>	<i>Koret</i>
15. «Fare av og revane slaa, dei revane smaa, som i hagom mun gaa, for hagane no dei tek til aa gro.»	Fang revene for oss, de revene små; for havene de øder – og vår have står i blomst!	15 Fang revane for oss, dei små revane som øydelegg vinmarkene. For vinmarkene våre står i blom.
	<i>Hun:</i>	<i>Ho</i>
16. Min ven er min, og eg er hans, han som beiter millom liljor. ---	Han er min, jeg er hans – han som beiter blandt liljer – til dagningen lufter og skyggene flyr.	16 Kjærasten er min, og eg er hans, han som gjeter mellom liljene.
17. «Skrid du, min ven, til dag-vinden blæs, og skuggane flyg, ei gaselle lik eller ungan hjort uppi Bater-fjellom.»	Vend om da, min kjærest, og vær lik en gasell eller også en unghjort på angende hei!	17 Heilt til dagen blæs skuggane bort, spring som gasellen, kjærasten min, som ein ung hjort over kløfter og fjell!

Innan lingvistisk orientert omsetjingsteori er *ekvivalens* mykje nytta som analytisk omgrep, innan bibelomsetjing særleg knytt til Eugene Nida (1964). Ordet skulle tyde noko slikt som «likeverd». I omsetjing gjeld det forholdet mellom kjeldespråk og målspråk. Ein tekst eller eit tekstelement i målspråket skal altså på eitt eller anna vis vere «likeverdig» med eit tilsvarende element i kjeldespråket (Aschim, 2013, s. 257–258).

Werner Koller har utarbeidd ei nyttig differensiering av omgrepet ekvivalens (2011, s. 218–270; jf. Munday, 2016, s. 74–77). Han opererer for det første med *denotativ* ekvivalens. Her er ein på det leksikalske nivået, det gjeld å finne adekvate målspråklege ord og uttrykk som semantisk svarer til dei kjeldespråklege. Desse tre omsetjingane av Høgsongen er alle svært lojale mot kjeldetekstens ord og uttrykk, sjølv om dei på nokre punkt gjer ulike val.

Nokre avvik mellom versjonane har tekstkritiske forklaringar. Mowinckel stryker innleiinga til vers 10 som «en prosaisk tilføielse» og både andre linje og «i vaart land» i vers 12 som «overskytende» (1919, s. 49). Utelatinga av gasellen og hjorten i vers 9 kommenterer han derimot ikkje, truleg er uttrykket oppfatta som ein dublett til vers 17. Tilføyinga «uppi Bater-fjellom» i vers 9 hos Mortensson kjem frå den greske Septuaginta-omsetjinga, som har eit overskot her samanlikna med den hebraiske

teksten vi kjenner. Dette er eit trekk som tyder på at Mortensson var oppdatert på tekstkritisk litteratur. Uttrykket kjem att i vers 17, der det òg står i den hebraiske teksten.

Andre skilnader skuldast ulik forståing av hebraiske ord og uttrykk. Det hebraiske uttrykket *'et-ha-zamîr* i vers 12 skal sannsynlegvis omsetjast «songtida», men alternativet «skjeringstida» er mogleg og passar òg i samanhengen. Verbet i vers 16 er faktisk tvitydig, det kan omsetjast både «beite» og «gjete», i tydinga «la beite». *Harê-bater* til slutt i vers 17 er ei omsetjarnøtt. *Har* tyder «fjell», det er greitt nok. Men det sjeldsynte siste ordet er vanskelegare. Mortensson les det som sernamn, til liks med mange eldre omsetjingar. Bibel 2011 hjelper seg med gamle omsetjingar til gresk og omset «kløfter», det same gjer mange andre moderne omsetjingar, medan Mowinckel ser til ei syrisk og ei anna gammal gresk omsetjing som har ei velluktande krydderplante her, ei løysing som òg den nyaste svenske omsetjinga har valt (Bibeln, 2000).

Ofte har omsetjaren eit val mellom fleire moglege målspråklege uttrykk. Det aktualiserer eit nytt nivå, det Koller omtalar som *konnotativ* ekvivalens. Mortenssons «ljoren» og «glyttom» i vers 10 skaper andre assosiasjonar enn «vindaug» og «gitteret» i dei to andre omsetjingane. I vers 12 har Mortensson «voll», Mowinckel «jord» og Bibel 2011 «landet». Vi er inne på spørsmål om stil, og her skil omsetjingane lag. Mowinckel har prøvd å gi Høgsongen ein orientalsk, for ikkje å seie orientalistisk, farge, i tråd med tolkinga av teksten som ein kjærleiks- eller bryllaupsong (1919, s. 6–7). Mortensson har nok noko av dette preget, men òg trekk frå den norske folkevisetradisjonen (jf. Bondevik, 2003, s. 67).

Eit siste nivå hos Koller, nemleg *formal-estetisk ekvivalens*, er særleg relevant med tanke på Mortenssons omsetjingar. På ulike måtar viser alle desse versjonane fram dei formelle særdraga ved denne poetiske teksten. Felles har dei oppsettet i poetiske linjer, eldre bibelomsetjingar nytta vanleg prosaoppsett i løpande tekst. Mowinckel og Mortensson legg i tillegg stor vekt på rytmen i den målspråklege versjonen. For Mortensson er dette tydelegvis ein del av realiseringa av programmet «ordmusikken», rytme og klang er vesentlege musikalske kvalitetar. Han går til tider langt i å prøve å kopiere rytmemønsteret i den hebraiske kjeldeteksten. Vers 8 kan tene som illustrasjon. Øvst finst ein forenkla transkripsjon av den hebraiske teksten,

aksentane signaliserer den tradisjonelle uttalen. I midten kjem Mortenssons omsetjing og nedst ei ord for ord-omsetjing av den hebraiske teksten.

<i>qol dodí</i>	<i>hinné-zæ ba</i>	<i>medallég al-hæ-harím,</i>	<i>meqappéts al-hag-gevaót</i>
Høyr! Min ven!		Over fjelli, sjå han sprett,	over haugane han renn.
Høyr, min ven,	sjå der, han kjem	springande over fjella,	hoppande over haugane

Ein kostnad ved å leggje så stor vekt på rytmen er dei mange tilfella av inversjon, altså ordstilling som er motsett av normalprosa, slik vi ser i dei to siste setningane i vers 8. I vers 15 har poeten Mortensson slått seg laus med enderim. Enderim er ikkje eit vanleg poetisk verkemiddel i gammaltestamentleg hebraisk, men her endar faktisk fem ord på rad i den hebraiske teksten på stavinga *-ím*. Kanskje har Mortensson prøvd å spegle dette spesielle klanglege trekket frå hebraisk.

Mortenssons omsetjing av Høgsongen er likevel langt frå ei fri gjendiktning. Generelt er han svært lojal når det gjeld å gi att det semantiske innhaldet i dei hebraiske uttrykka. Stundom kopierer han jamvel den hebraiske ordstillinga, som i innleiinga til vers 10:

(Hebraisk)	<i>ana</i>	<i>dodi</i>	<i>we-amar li</i>
(Mortensson)	Han tek til	min ven	aa tala til meg
(Ord for ord)	Han tar til orde	min ven	og han talar til meg

Det tapte testamentet

Frå og med budsjetterminen 1920–1921 blei løyvinga for bibelomsetjing til Samlaget på statsbudsjettet auka med kr 3000 årleg, øyremerkte bibelomsetjingsarbeidet til Mortensson. Det Norske Samlaget tok ansvaret for oppfølginga, og Sigmund Mowinckel hadde teke på seg å vere konsulent eller «censor». Frå før hadde Alexander Seippel ei liknande ordning som bibelomsetjar, rett nok med ei høgare godtgjering og med Sigurd Odland som konsulent.

Det vidare arbeidet til Mortensson kan vi følgje gjennom dei trykte årsmeldingane til Samlaget i *Syn og Segn* og Mortenssons eigne meldingar til

Kyrkjedepartementet. Med tanke på Fyrebilsbibelen hadde han alt omsett Høgsongen, Joel, Amos, Hosea og Haggai, men dei to siste omsetjingane blei altså ikkje nytta. Omsetjinga hans av Jobs bok blei tidleg ferdig, men ikkje tidsnok til å kome med i Fyrebilsbibelen. Så heldt Mortensson fram med profeten Jeremia, vidare dei resterande «små profetane», deretter Jesaja 1–36 (Seippel og Hognestad hadde omsett resten), så Klagesongane og Esekiel, alt dette innan utgangen av 1926. Neste prosjekt var Daniels bok. Så gjekk han laus på Salmane, som han gjorde ferdig i 1929.

Når vi kjem til 1930-talet, tar omsetjingsarbeidet til Ivar Mortensson-Egnund ei interessant vending: Han går i gang med dei såkalla apokryfe eller deuterokanoniske skriftene til Det gamle testamentet. Dette er bøker som ikkje kom med i den hebraiske bibelen, men som finst i den greske og fleire andre gamle omsetjingar. Der er dei integrerte i Det gamle testamentet og plasserte saman med bøker av liknande sjanger. Det handlar om jødiske skrifter frå dei siste hundreåra før Kristi fødsel, dei fleste skrivne på gresk. For fleirtalet kristne i verda, dei som høyrer til katolske eller ortodokse kyrkjer, høyrer desse bøkene med i Det gamle testamentet. Dei fleste protestantiske bibelutgåver har dei ikkje med. I luthersk bibeltradisjon hadde det vore vanleg å inkludere dei i bibelutgåvene, men samla i ei eiga avdeling mellom Det gamle og Det nye testamentet. Men frå 1890-talet hadde Bibelselskapet gradvis gått over til å gi ut bibelutgåver utan apokryfane. Desse bøkene var omdiskuterte også i Den norske kyrkja (Holter, 1966, s. 373–384). Mortensson omsette dei to visdomsskriftene Salomos visdom og Jesu Siraks sons visdom i åra 1930–1932. Så gav han seg i kast med den hebraiske bibelen att, med visdomsboka Salomos ordtak. Men han døydde frå det arbeidet 16. februar 1934.

Dette er ein imponerende arbeidsinnsats, men soga om Mortenssons bibelarbeid har ein tragisk slutt: Ingenting av dette er utgitt, og ingen veit om eller kvar størstedelen av manuskripta finst. Siste spor er eit brev frå skrivaren i Samlaget, Sigmund Skard, til Kyrkjedepartementet, dagsett 28. februar 1934. Her heiter det:

Det var tanken at Mortenssons manuskript etter kvart skulde gjennomgåast av ein sakkunnig; professor dr. S. Mowinckel tok for fleire år sidan dette arbeidet på seg. Det synte seg likevel etter kvart at han fekk dårlege stunder til gjennomsynet, og manuskripta hauga seg upp hjå han. Sistpå sa han heile arbeidet frå

seg; Samlaget gjorde då i staden avtale med dosent dr. Harris Birkeland at *han* skulde gå i gang med gjenomsynet (eventuelt med hjelp frå dr. theol. Nils Messel). Like etter denne avtala var gjord, døydde Ivar Mortensson Egnund.

Det norske Samlaget kjenner sjølvsgat skyldnad på seg til å syte for, at dei manuskripta Ivar Mortensson leivde etter seg, no vert gjenomarbeidde og gjorde i stand, slik at dei i tilfelle kunne utgjevast.⁷

Brevet er vidare ein søknad om å få disponere resten av løyvinga til Mortensson for dette budsjettåret til gjenomsynet, noko som blei innvilga. Sidan er det ikkje meir å høyre om saka. Ikkje noko tyder på at Ragnvald Indrebø, som var ansvarleg for revisjonen av 1921-omsetjinga Bibelselskapet gav ut i 1938, kjende dei seinare omsetjingane til Ivar Mortensson-Egnund. Nynorsk bibeltradisjon har altså gått glipp av ein tredel av Det gamle testamentet i Mortenssons omsetjing. Og den første nynorske omsetjinga av dei apokryfe eller deuterokanoniske skriftene kom ut så seint som i 2018.

Heilt sporlaust er det likevel ikkje. Ivar Mortensson-Egnunds etterlatne papir finst i arkivet til Anno museum / Musea i Nord-Østerdal på Tynset. Her ligg eit reinskrive manus til omsetjinga av Job, pluss to rundar med kommentarar frå Mowinckel. Dessutan finst det fullstendige kladdar til Jeremia og Daniel, i tillegg til utkasta som var leverte til Fyrebilsbibelen. Særleg interessant er eit reinskrive manus av eit sentralt kapittel i den greske Sirak-boka, eit fragment av den eldste nynorske omsetjinga av apokryfe eller deuterokanoniske skrifter.

Sirak 24, 1-7

Mortensson (manuskript)	Apokryfane (2018)
<i>Visdoms pris</i>	<i>Til Visdomens pris</i>
1 Vis-møyi syng ein song om seg sjølv, og heidrar seg sjølv i den store flokken.	1 Visdomen prisar seg sjølv, stolt talar ho midt i sitt folk.
2 I lyden til den høgste der tek ho ordet, og prisar seg sjølv framfor maktene hans.	2 I forsamlinga til Den høgste opnar ho munnen, stolt talar ho framfor hærskaren hans.
3 Eg or munnen til den høgste steig fram og sveipte meg um jordi som ei hime.	3 Eg gjekk ut frå munnen til Den høgste og dekte jorda som ei skodde.

⁷ Samlaget v/Sigmund Skard til Kyrkjedepartementet 28.2.1934, RA/S-1021/E/Em/Lo820/0002.

Mortensson (manuskript)	Apokryfane (2018)
4 Eg i høgheimen slo upp mitt telt, og på skystolpen trona mi stod.	4 Eg reiste mitt telt i det høge, mi trone stod på ei skysøyale.
5 Eg åleine meg i himmelrømdi ringa og skreid gjennom havsens dypter.	5 Rundt himmelranda har eg åleine krinsa, på botnen av botnlause djup vandra eg omkring.
6 I bylgjande hav og kvart land, i alle folk og rike eg rådvelde fekk.	6 Eg fekk makt over havbølgjene og over heile jorda, over kvart land og folkeslag.
7 All stad eg leita for å finne meg ein heim: «Kvar er den staden der eg kann kvile?»	7 Eg leita hos dei alle etter ein kvilestad, Kven eigde eit arveland der eg kunne finna nattely?

Ortografien i Mortenssons arbeid frå Fedraheim-tida låg nær det framlegget til rettskriving som Arne Garborg og Rasmus Flo la fram i 1901 og som har fått namnet «midlandsnormalen». I denne andre fasen av omsetjingsarbeidet hans har han, kanskje særleg på grunn av normeringa i Fyrebilsbibel-arbeidet, nærma seg det som blei hovudnorma i rettskrivingane frå 1901 og 1917, likevel med trekk som e-infinitiv i staden for a-infinitiv og ein del andre austnorske trekk.

Dette lange diktet er lagt i munnen på den personifiserte Visdomen, som både i den kanoniske Ordtaksboka og i Siraks bok er framstilt som eit kvinneleg vesen. Overskrifta «Til Visdomens pris» finst i greske manuskript. Medan både Mortensson-Egnund og den 2018-omsetjinga til Bibelselskapet nyttar pronomenet «ho», går Mortensson-Egnund eit hakk lenger i å representere personifiseringa: Der 2018-omsetjinga nøyer seg med stor forbokstav i «Visdomen», nyttar han nemninga «Visdomsmøyi». Han er ikkje den første, Peter Hognestad hadde nytta same løysinga i omsetjinga av Ordtaka kapittel 8 i Fyrebilsbibelen.

Det okkulte testamentet

Også i dei litterære arbeida til Mortensson-Egnund finn ein omsetjingar av bibelske tekstar. Vi har tidlegare sett at han resirkulerte både «Fródevers» frå leseboka og fleire av «hustavlene» i *Fedraheimen* i debut-samlinga *Paa ymse Gjerdom* (1889). I tillegg gjendikta han der to tekstar som står sentralt i den seinare bibelbruken hans, Salme 1 og 23. Vi skal sjå på den siste.

Salme 23

Denne gjendiktinga stod først på trykk mellom dikta i *Paa ymse Gjerdom*. Seinare tok Mortensson inn den same versjonen i den underlege og visjonære prosaboka *Runir* (1908). Salme 23 er ein tekst som tallause menneske har funne trøyst og ro i. I Mortensson si tolking blir dette, som vi skal sjå, ein nøkkeltekst i leitinga etter ein høgare visdom.

Herren er Hjuringen min, / eg hev inga Nau.
 Han kveikjer mi Sjæl / med Rettferds Brau.
 Til Kjeldune stille / han syner meg Veg,
 paa Engjene grøne / der svæver han meg.

Skal eg au ferdast / i Skome-Hei,
 eg tarv ikkje endaa / koma av Lei,
 for du stydjer attaat / med Staven sterk,
 du hjelper meg gjennom / all Vaade og Verk.

Ditt Borde du dukar, / Fienden stukar / og kvier so ilt.
 Du salvar mit Hovu / og skjenkjer i Vin,
 meg steller og skipar / som Veslegut din.
 Og alle mine Dagar / du hyggjer og hagar / so ljuvleg og lint
 og vøler omkring meg / med Godleiken din.

(*Paa ymse Gjerdom*, s. 106–107 = *Runir*, s. 49–50)

Denne versjonen er ei relativt fri gjendikting, med fast rytme og enderim. Vi finn att dei fleste elementa i kjeldeteksten, men òg nokre utvidingar, som «Vaade og Verk» og «Veslegut din». Vi er framleis i Fedraheim-ortografien, til dømes med «Nau», «Brau» og «Borde».

Nyklar

I *Nyklar* (1922) har Mortensson-Egnund ei omsetjing av Salme 23 som held seg strengare til den hebraiske kjeldeteksten. Her kan vi samanlikne med den samtidige nynorske standardversjonen i Fyrebilsbibelen, omsett av Elias Blix og første gong utgitt i 1904.

Nyklar (1922), s. 43-44	Salmarne (1904)/Bibelen (1921)
<p>Jahveh er min hjuring eg hev ingi naud på grøne-voll gjev han meg kvild til logne-å fører han meg.</p>	<p>Herren er min hyrding, det vantar meg ingen ting.</p>
<p>Han kveikjer mi sjel på rettstig meg set for skuld sitt namn.</p>	<p>2 Han fører meg til læger paa grøne engjar; han leider meg til vatn der eg finn kvila.</p>
<p>Lyt eg au gå i daudskuggedal, eg ottast 'kje illt.</p>	<p>3 Han kveikjer mi sjæl, han fører meg paa rettferds stigar for sitt namn skuld.</p>
<p>For du er attåt, di stytte og din stav meg fulla trygd skal gjeva.</p>	<p>4 Endaa um eg gjeng i daudeskuggens dal, so ottast eg ikkje for noko vondt;</p>
<p>Du dukar bord for meg, det min fiend lyt sjå, du salvar med olje mitt hovud.</p>	<p>for du er med meg, din kjepp og din stav dei trøystar meg.</p>
<p>Det renn over mitt staup. Berre godleik og miskunn meg fylgjer all min dag. Og eg skal bu i Håva hall til æva ho er all.</p>	<p>5 Du dukar bord aat meg framfor augo paa mine fiendar, du salvar mitt hovud med olje; det fløder yver mitt staup.</p>
	<p>Berre lukka og miskunn skal fylgja meg alle mine livdagar, og eg skal bu i Herren's hus i ævelengd.</p>

Interessant er for det første bruken av «Jahveh» som attgiving av det løyndomsfulle tetragrammet, gudsnamnet med dei fire bokstavane JHWH. Dette namnet blir i regelen ikkje uttala i jødisk lesetradisjon, men erstatta med andre ord. I bibelomsetjingar er det vanleg å representere det med «Herren» og i nokre tilfelle «Gud». Ordet «hyrding» fanst vel knapt i noko norsk talemål, ein tala enten om «gjetar» eller «hjuring», så her har Mortensson gjort eit godt stykke heimleggjerande arbeid. Fyrebilsbibelen har følgd det tradisjonelle prosaoppsettet, medan Mortensson set opp i poetiske linjer.

Nyklar inneheld òg nyomsetjingar av og referansar til ei rad andre bibeltekstar, men nyttar i tillegg eit stort og samansett materiale som mellom anna inkluderer Draumkvedet, religionshistorisk tilfang frå Egypt og Mesopotamia, jødisk og kristen bibeltolking frå mellomalderen og astrologiske spekulasjonar. Litterært er boka samansett. I rammeforteljinga leitar eg-personen etter nøklane til ei vidare verd enn den synlege. Den første delen av boka er nærast ein liten roman om Moses, opplært i egyptisk visdom, som gjennom openberringar når fram til ein høgare visdom

(s. 7–45). Så kjem ein del med kosmologiske, astrologiske og kronologiske spekulasjonar (s. 46–69). Deretter gir Mortensson-Egnund si særeigne fortolking av Salomos høgsong (s. 70–118). I siste del av boka kjem han fram til Det nye testamentet, igjen i ei nærast skjønnlitterær framstilling med Maria møy og Jesus som hovudaktørar (s. 119–139). Sentralt står leiinga etter «dei latente okkulte krefter i deg sjølv» (s. 115), som ein berre kan få tilgang til gjennom å gå gjennom dei sju livsstega på «mysterievegen». Dette utfaldar Mortensson-Egnund gjennom referansar til ulike antikke mysteriekultar, men først og fremst i ei allegorisk utlegging av Høgsongen (s. 113–118). Vegen går gjennom «daudskuggedalen» i salmen, den krev tolmod og inneber prøvingar, men under guddommeleg leiing.

Êi inspirasjonskjelde er ikkje nemnt i *Nyklar*, nemleg Rudolf Steiner. Ivar Mortensson-Egnund hadde vore inne på «mysterievegen» lenge før kontakten med det antroposofiske miljøet, men det er tydeleg at han her fann tankar han kjende seg att i og der han sjølv hadde eit bidrag å gi (Christensen, 2011; Ryen, 2007, s. 81–83). I den siste livsfasen løper interessene hans saman i ei spekulativ, men storfelt syntese der bibel, folkedikting, Edda og Draumkvedet alle peikar i same retning og blir lesne som uttrykk for ein gammal felles mystisk tradisjon (Langen, 1957, s. 184–202).

Visdomsvegen

Særleg interessant er handsaminga av Bibelen i eit arbeid Mortensson-Egnund gjorde i dei siste leveåra sine, men som aldri blei publisert. I dei etterlatne papira hans finst to manuskript til verket *Visdomsvegen: Al Alamot eller hebraiske Mysterie-songar um Visdomsvegen i Det gamle testamente* – «utvalde, umsette og skipa i samanheng av Ivar Mortensson-Egnund». ⁸ Bortsett frå ei innleiande «Rettleiding» er heile innhaldet passasjar frå Det gamle testamentet i Mortensson-Egnunds eigne omsetjingar, men klipte ut frå samanhengen i kjeldeteksten og monterte saman på ein ny og original måte. Vi kjenner att teknikken frå «hustavlene» i Fedraheimen, men no i mykje større skala. I poststrukturalistisk litteraturteori nyttar ein gjerne omgrepet «bricolage» om denne forma for resirkulering av fragment av eksisterande materiale, ein kunne òg

8 NOMA-AKT 0062/G/Ga/0047 og 0102.

samanlikne med fenomenet «sampling» i musikken. Men fenomenet er langt frå nytt, forløparar finst både i den rabbinske midrasj-litteraturen og, som nemnt, i mellomalderens *florilegia*.

Innleiinga presenterer opplegget for *Alamot*: Først møter vi «Vis-møyi» i Sirak kapittel 24, som vi tidlegare såg på. I resten av verket er det «Visdomslæraren», som har fått innsikt av Vismøya, som talar. Igjen handlar det om ein veg gjennom fleire stadium, men her er det ikkje sju, men fem «stader eller steg», svarande til dei fem «høge ordi i Johannesevangelie der Kristus sjølv er mysterielæraren»: «Eg er brødet», «eg er ljuset», «eg er døri», «eg er vegen», og «eg er vintreet». «Og det er desse fem ordi, eller fem store tankane som eg med dette arbeidet mitt hev freista å finne att i det gamle testamentet som ein samanhengade raud tråd, og då mest i Davids-Salmane, der eg finn gamall mysterielærdom innvoven i heile Israels salmebok», skriv Mortensson-Egnund, før han gir ordet til Visdomslæraren. Ambisjonen er ikkje mindre enn å rekonstruere eit opphavleg mysterieritual frå «den hebraiske visdomsskulen» (Langen, 1951, s. 465).

Prosjektet er kreativt, men spekulativt. Det interessante i denne samanhengen er at det er mogleg å rekonstruere delar av Mortensson-Egnunds tapte omsetjararbeid gjennom desse fragmenta. Som døme på bibelbruken og bibelomsetjinga til Mortensson-Egnund nyttar vi den første «songen» på steg nummer to, «Ljuset». Dette er ein mosaikk av sitat frå Salmane. Igjen kan vi samanlikne med omsetjinga i Fyrebilsbibelen, av Blix (Sal 27 og 36) og Hognestad (Sal 119 og 142).

<i>Al Alamot</i> , manuskript	<i>Salmarne (1904)/Bibelen (1921)</i>
II. Ljuset I	
1. Lat augo mine upp so eg gåtune skynar i di lov,	Salme 119 , ¹⁸ Lat upp augo mine, at eg kann skoda underlege ting i di lov!
2. at ein gjest er <i>anoki</i> * på jord. Lat talen din ikkje for meg dyljast, di rettleiding løyne du kje for meg!	19 Ein gjest er eg paa jordi, løyen ikkje dine bodord for meg!
3. Lær meg vegen etter dine ord so grundar eg på gåtune dine	27 Lat meg faa skyna vegen etter dine fyresegner! So vil eg grunda paa dine under.
4. Snu lygnevegen frå meg og unn meg di lov!	29 Snu lygnevegen burt fraa meg, og unn meg di lov!
5. Når ordi dine opnar seg gjev dei <i>ljøs</i> dei gjer den einfaldige vis.	130 Naar ordi dine opnar seg, gjev dei ljøs, og dei gjer dei einfalde kloke.

(Framhald)

(Framhald)

Al Alamot, manuskript	Salmarne (1904)/Bibelen (1921)
6. Jahveh er mitt ljøs og mi frelse, kven skulde eg vel ottast? Jahveh er verni for mitt liv kven skulde eg fæle?	Salme 27, ¹ Herren er mitt ljøs og mi frelsa, kven skulde eg ottast for? Herren er verni for mitt liv, kven skulde eg ræddast for?
7. For han gøymer meg i sitt hus når det røyneft på. Han løyner meg i <i>løynrom</i> i teltet sitt, han fører meg opp på eit <i>berg</i> .	5 For han gøymer meg i sitt hus paa den vonde dag, han løyner meg i løynrom i sitt tjeld; han fører meg opp paa eit berg.
8. Fullvisst eg trur eg skal sjå Jahves godleik i <i>livsens land</i> .	13 Aa, dersom eg ikkje trudde at eg skulde faa sjaa Herrens godhug i livsens land -!
9. Du er mi livd og i livsens landet min lut.	Salme 142, ^{6b} Du er mi livd, min lut i landet aat dei livande.
10. For hjå deg der er livsens kjelde, i ljøset frå deg ser me ljøs.	Salme 36, ¹⁰ For hjaa deg er livsens kjelda, i ditt ljøs ser me ljøs.

**anoki* sjølven i meg

Omsetjingane til Mortensson-Egnund er filologisk ganske presise. Men følgjer vi Kollers differensierte ekvivalensomgrep frå det denotative til det konnotative nivået, trer den mystiske tolkinga tydeleg fram i eit omsetjarval som «gåtur» for det hebraiske *nifla'ôt* («under» i Fyrebilsbibelen), i transkripsjonen og tolkinga av det hebraiske emfatiske pronomenet *anoki* «eg», eller i framhevinga av metaforar som er sentrale i framstillinga av mysterievegen: «ljøs», «løynrom», «berg», «livsens land».

Sluttord

Per Halses karakteristikk (2021) av Mortenssons omsetjingar som «stundom [...] nærmare gjendikting enn direkte omsetjing» kan nok vere gyldig for mykje av den første fasen, særleg «hustavlene» i Fedraheimen og gjendiktingane i *Paa ymse gjerdom* (1889). Men hovudintrykket er eit anna. Omsetjingane til Mortensson, særleg i den lengste og siste arbeidsfasen, er prega av sterk lojalitet til kjeldeteksten. Det er rett at det poetiske elementet får ei særleg vekt. Med Kollers kategoriar er Mortensson opptatt av formal-estetisk ekvivalens, særleg av det musiske, av rytme og klang. Dette samsvarer med hans særlege versjon av det hermeneutiske idealet om innleving, om å lytte til personen bak teksten. Det er òg rett at han nyttar stilelement frå norsk og norrøn tradisjon, som folkeviser, i nokre av omsetjingane hans finst jamvel eit element av «Edda-sus» (Aschim &

Halse, 2021, s. 161). Slike konnotasjonar kan vere refleksar av synet hans på og leitinga etter ein felleskulturell gammal visdom i ulike historiske og religionshistoriske kjelder. Men i detaljane er han generelt filologisk nøyaktig, han juksar ikkje med denotativ ekvivalens, for no å bli hos Koller.

Om vi til slutt vender attende til Jarle Bondevik si kategorisering av ulike «tildriv» (2003, s. 50–53): Kva motiverte Ivar Mortensson-Egnund til å arbeide med bibelomsetjing til nynorsk? Det ligg utan tvil ei *nasjonal* motivering både bak bibelarbeidet og bak mange av dei andre interessene hans, for Edda, Draumkvedet og folketradisjonar. Det *pedagogiske* tildrivet er det vanskelegare å få auge på, det kjem i så fall i skuggen av det nasjonale. Men viktigare er det *demokratiske* motivet. Det er ikkje ein moderne nasjonalstat, men eit ideal om eit egalitært lokalsamfunn som ligg under den versjonen av anarkisme som Mortensson aldri forlèt, og som òg er merkbar til dømes i utvalet og omsetjingane av bibeltekstar i «hustavlene» i *Fedraheimen*.

Først og fremst er det likevel ei *religiøs* motivering bak arbeidet til Mortensson-Egnund. Vel kan han i mangt oppfattast som uortodoks, men i botnen ligg ei djupt personleg bibelbasert og erfaringsbasert kristendomsform (Langen, 1957, s. 71–72; Ryen, 2007). I *Sundagstankar* kan han tale i mest lutherske vendingar om «Skrifta aleine»: «Allstødt hev det vore so og vil det verta so: Guds bod vert yvergrott med menneskjeleg tilsetning. Og difor hev kvar tid den oppgaava aa skilja ifraa slaggen og finna gullet» (Mortensson, 1915, s. 94, i preika «Guds bod og menneskje-lærdom»). Og han kan framheve sentrale katekismeavsnitt, som Fadervår og truvekjeninga, som «nykjelen til aa tyda heile samanhanget» (s. 95). Denne boka er rett nok skriven medan han var kyrkjelydsprest i teneste og kan såleis tenkjast å vere prega av eit «bunde mandat».

Men saman med dette folkelege og allment kristelege finst det òg eit elitært drag i Ivar Mortensson-Egnunds tenking og omsetjarpraksis. Han uttrykker og praktiserer ein romantisk hermeneutikk med vekt på innleving i og kongenialitet med det religiøse geniet som står bak teksten, profeten, vismannen, diktaren. Eigentleg går han òg sjølv inn desse rollene. I sine omsetjingar og særleg i sin *bricolage*-praksis tiltar han seg profetisk autoritet.

Kjelder og litteratur

Kjelder

Riksarkivet, Oslo (RA)

- PA-1504 Nynorsk salmebok
- S-1021 Kirke- og undervisningsdepartementet, 1. skolekontor D
 - S/1021/E/Em/Lo820 Det norske samlaget

Anno museum/Musea i Nord-Østerdalen (NOMA)

- NOMA-AKT 0062 Mortensson-Egnund, Ivar

Nasjonallibrotketet i Oslo (NBO)

- Brevs. 140 Brev til og fra Arne Garborg

Den 17de Mai

Fedraheimen

Syn og Segn

Apokryfane (2018). *Apokryfane: Dei deuterokanoniske bøkene i Bibelen.*

Bibelselskapet.

Bibelen (1921). *Bibelen eller Den heilage skrifti: Dei kanoniske bøkene i Det gamle og Det nye testamentet.* Bibelnemndi aat Studentmaallaget.

Bibelen (2011). *Den heilage skrifta: Bibelen. Det gamle og Det nye testamentet.*

Bibelselskapet.

Bibeln (2000). *Bibeln: Bibelkommissionens översättning.* Libris.

Biblia Hebraica Stuttgartensia (1977). Deutsche Bibelstiftung.

Garborg, A. & Mortensson-Egnund, I. (1885). *Lesebok i det norske folkemaal: For høgre skular.* Huseby.

H. G. [Garborg, H.] (1920). Den norske bibel-umsetjingi: Ei samrøde med Ivar Mortensson. *For Bygd og By*, 9(19), 289–293.

Mortensson, I. (1889). *Paa ymse gjerdom: Songane aat Savalguten.*

Mortensson, I. (1895). *Or duldo: Draumkvæe.* Bertrand Jensen.

Mortensson, I. (1908). *Runir.* Aschehoug.

Mortensson, I. (1915). *Sundagstankar.* Gunleikson.

Mortensson, I. (1918). Profeten Joel: Metrisk umsetjing fraa hebraisk. *Syn og Segn*, 24, 1–7.

Mortensson, I. (1919). Høgsongen av Salomo. *Syn og Segn*, 25, 68–77.

Mortensson, I. (1920). Stykke av profeten Amos. *Syn og Segn*, 26, 1–10.

Mortensson-Egnund, I. (1922). *Nyklar 1.* Norli.

Mowinckel, S. (1919). *Sanges sang: Gammelhebraiske kjærlighetssange.* Aschehoug.

Salmarne (1904). *Salmarne: Umsette fraa Hebraisk.* Bibelselskapet.

Litteratur

- Aschim, A. (2013). *Bibelen 3.0: Bak Bibel 2011*. Verbum.
- Aschim, A. & Halse, P. (2021). «Den fyrste bibelen paa norsk»: *Historia om Fyrebilsbibelen*. Novus.
- Bondevik, J. (2003). *Og ordet vart nynorsk: Soga åt den nynorske bibelen*. Norsk Bokreidingslag.
- Christensen, T. (2011). Ivar Mortensson-Egnund. I O. Granly & T. Christensen (Red.), *Mot strømmen: Norske antroposofar i biografiske skisser* (s. 193–219). Antropos.
- Gadamer, H.-G. (2010 [1960]). *Sannhet og metode: Grunntrekk i en filosofisk hermeneutikk*. Pax.
- Gilje, N. (2019). *Hermeneutikk som metode: Ein historisk introduksjon*. Samlaget.
- Halse, P. (2009). *Gudsord og folkemål: Framveksten av nynorsk kyrkjespåk 1859–1908*. Unipub.
- Halse, P. (2011). *Gudsord og folkespraak: Då nynorsk vart kyrkjemål*. Tapir.
- Halse, P. (2021). Ivar Mortensson-Egnund. snl.no. https://snl.no/Ivar_Mortensson-Egnund.
- Holter, Å. (1966). *Det Norske Bibelselskap gjennom 150 år. I. 1816–1904*. Bibelselskapet.
- Munday, J. (2016). *Introducing translation studies: Theories and applications* (4th ed.). Routledge.
- Næss, L. (1914). Rytmen i den hebraiske bibel. *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 15, 318–351.
- Koller, W. (2011). *Einführung in die Übersetzungswissenschaft* (8. Aufl.). Francke.
- Langen, K. (1951). *Ivar Mortensson-Egnund: Anarkist og mystikar* (Mag. art.-avhandling, litteraturvitskap). Universitetet i Oslo, Oslo.
- Langen, K. (1957). *Ivar Mortensson Egnund*. Samlaget.
- Mowinckel, S. (1957). *Real and apparent tricola in Hebrew psalm poetry*. Det Norske Videnskaps-Akademi.
- Nida, E. (1964). *Toward a science of translating*. Brill.
- Qvale, P. (1998). *Fra Hieronymus til hypertext: Oversettelse i teori og praksis*. Aschehoug.
- Pleijel, H. (1970). *Hustavlans värld: Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*. Verbum.
- Ryen, J. O. (2007). Ivar Mortensson-Egnund og kristendomen. *Årbok for Nord-Østerdal*, 81–87.
- Sannes, K. O. (2008). *Troens kart – Guds landskap: Grunnlagsspørsmål i dogmatikken*. Luther.
- Schleiermacher, F. (1963 [1813]). Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens. I H. J. Störig (Red.), *Das Problem des Übersetzens*, red. Hans Joachim Störig (1963, s. 38–70). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sievers, E. (1901). *Metrische Studien. I. Studien zur hebräischen Metrik*. Teubner.
- Stuhlmacher, P. (1986). *Vom Verstehen des Neuen Testaments: Eine Hermeneutik*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sørbø, J. I. (2018). *Nynorsk litteraturhistorie*. Samlaget.

KAPITTEL 8

Biskop Per Juvkam og reformarbeidet i Den norske kirke

Birger Løvlie

Dosent emeritus, Institutt for religion og livssyn, Høgskulen i Volda

Abstract: In the years after World War II, the Norwegian state church system was put under debate. The prominent theologian and bishop Per Juvkam (1907–2003) was a key figure in the debate. Initially, he led the church's own organization that worked for greater freedom for the Church of Norway. In 1971 he became a member of a committee appointed by the government to advise the Norwegian parliament on the future relationship between church and state, where he worked hard to remove the church's ties to the Norwegian constitution. Instead, he wanted a constitution for an independent church with the local church as its cornerstone.

The committee's conclusion was published in 1975. Per Juvkam received support from the committee's majority for his principled views, but other church leaders did not want to separate the church from the state. Instead, another strategy was chosen: to negotiate concrete reforms that could be implemented within the framework of the state church.

The strategy succeeded in the sense that the parliament decided to establish a synod that was to meet annually, but the church would still be subject to state control. Per Juvkam described it as a personal defeat, as the church failed to discuss theological principles and let slip the chance for an independent church. In his writings, which were made public after his death, he named and directly criticized individuals in academic theology and held them responsible for the church's opting out of a great opportunity to become independent of the state.

Keywords: Per Juvkam, Church of Norway, state church, church reform

Da det ble aktuelt å skrive et faglig bidrag som hilsen til Per Halse, var det svært nærliggende å skrive litt om en annen Per, som også fortjener en smule oppmerksomhet. Dette skal handle om presten og

Sitering: Løvlie, B. (2022). Biskop Per Juvkam og reformarbeidet i Den norske kirke. I A. Aschim, B. Afset, H. Elstad & B. Løvlie (Red.), *Tru, språk, historie. Heidersskrift til Per Halse* (Kap. 8, s. 185–206). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.165.ch8>
Lisens: CC BY-NC-ND 4.0

biskopen Per Juvkam (1907–2003), med særlig vekt på hans innsats i reformbevegelsen.

Som pensjonist begynte Per Juvkam å bearbeide sine dagboknotater med tanke på å publisere sin versjon av viktige innslag i nyere norsk kirkehistorie. De uferdige dokumentene overlot han til meg med beskjed om å bruke det som jeg ville, etter at han og kona var gått bort. Det dreide seg om et kapittel på 20 sider om hans tid ved bispedømmekontoret i Hamar (Juvkam, 1992b), og ca. 75 sider om hans arbeid med reformer i Den norske kirke (Juvkam, 1992a). Til det siste var det også vedlagt et innlegg Juvkam framførte på Det frivillige kirkelige landsmøte i 1976 (Juvkam, 1976a). Like før han døde ble to av hans arbeider publisert av Menighetsfakultetet. Det ene handler om Hamar bispedømmes historie under 2. verdenskrig (Juvkam 2002a), mens det andre (2002b) er hans framstilling av reformbevegelsens historie, nesten identisk med utkastet jeg fikk (Juvkam, 1992a).

Bakgrunnen for at jeg fikk tilgang til manuskriptene hans, hører med i det bildet jeg tegner av Juvkam. Henvendelsen fra ham ble utløst av en nokså heftig debatt omkring mitt forskningsprosjekt om reformbevegelsen etter 2. verdenskrig, utført ved Lunds universitet. Prosjektets resultat ble presentert i avisa Vårt Lands spalter i februar 1996, og utløste blant annet en helsides kritikk av mitt arbeid, med overskriften «Kirkehistorie med rødblyant» (Lønning, 1996). Da var det at Per Juvkam tok kontakt med meg.

Per Juvkams initiativ førte til at jeg fikk lese ei historie jeg kjente fra før, men nå skrevet med et engasjement som svingte fra optimisme til harme og melankoli. Tekstenes temperament er med på å gi oss et innblikk i en aktiv deltakers opplevelse av et stort nederlag. De kan svare på spørsmål om hvordan Per Juvkam oppfatta sin rolle i reformarbeidet i Den norske kirke og hvordan han forsto årsaken(e) til at reformarbeidet ikke førte fram.

Det er en fredsæl mann vi får møte i Juvkams tekster, men også en mann som i liten grad fikk oppleve kirkefred i sin tjenestetid. Vi møter han som ung og uerfaren, kastet inn i ledelsen av Hamar bispedømme i 1942, i kjølvannet av biskopenes embetsnedleggelse. Senere får vi et innblikk i hans tid som biskop Schjelderups nærmeste medarbeider på

Hamar. I 1961 var han selv blitt biskop, og et framtrедende medlem av reformbevegelsen. Da er han blitt stridsmannen med et livslangt engasjement for å få Den norske kirke fristilt fra det statlige styret. Med det mener jeg ikke at han opptrådte svært krigersk; hans liv vitner primært om at noen saker må man sloss for om så livet ut. Hans kamp var for den frie folkekirke. Fra krigens dager hadde han lært seg at den er verdt en kamp, men Stortinget skrinla drømmen hans i 1981, noe han opplevde som et stort nederlag.

Stortingets vedtak i 1981 om å bevare statskirkeordningen kom som en direkte følge av en utredning fra det såkalte Sivertsen-utvalget. Der hadde Juvkam vært sentral og fått flertall for et forslag om overgang til en fri folkekirke. Forrige gang Stortinget behandlet spørsmålet om stat og kirke var i 1953, på bakgrunn av reformforslag fra den såkalte kirkeordningsnemnda. I mellomtida hadde reformbevegelsens øverste organ, Det frivillige kirkelige landsmøte, drøftet utredninger fra to utvalg. Dette arbeidet hadde Juvkam vært «tett på», og han hadde dette forarbeidet med seg inn i det arbeidet som Stortinget forkasta i 1981.

Det gjør inntrykk å lese Juvkams ufullendte tekster. Det er tekster som vitner om visjoner, om iherdig arbeid for idealer og ønsker om endring. Det gjør også sterkt inntrykk å se at det er taperens tekst, fra en strid som mer enn de fleste var egnet til å sette sinnene i kok og ødelegge vennskap. Det henger nok sammen med at i denne debatten møttes prinsippfaste og pragmatiske aktører i grenselandet mellom teologi og ideologi. Juvkam sloss for sitt teologisk baserte kirkesyn, mens andre argumenterte i samsvar med tradisjonen og la mest vekt på det hensiktsmessige ved statskirkeordningen. I alle fall gir tekstene nok av spor til å beskrive trekk ved Juvkams opplevelse av at han tapte i avgjørende runde i kampen om kirkens friere forhold til staten.

Per Juvkam vokste opp i Sør-Aurdal, på gården Juvkam. Han ble døpt og konfirmert i Bagn kirke, og der fikk han også sin første prestetjeneste etter at han var blitt uteksaminert ved Menighetsfakultetet i 1936. Studiet hadde vært avbrutt av en sykdomsperiode som han selv omtalte for å takke professor Hallesby for sjelesørgerisk hjelp (Juvkam, 1962, s. 16).

Som prest i Vestre Toten fra 1938 ble han engasjert i kirkekampen. Da biskop Henrik Hille ble forvist fra Hamar (1942), ble Juvkam satt til å

fungere som leder av bispedømmet. Noe senere, i mars 1944, ble han også arrestert og satt i tysk fangenskap til krigen var over (Juvkam, 2002a, s. 99). Også etter krigen fortsatte han ved bispekontoret som stiftskapellan, før han i 1950 ble sokneprest i Vestre Slidre. Der var han til han i 1957 ble utnevnt til prest i Sinsen. I 1961 ble han så utnevnt til biskop i Bjørgvin, samtidig som han ble valgt til leder av Det frivillige kirkeråd. Med det valget sto han fram som en habil og engasjert leder av reformarbeidet i Den norske kirke. Han forberedte Det frivillige kirkemøtet i 1965, som satte i gang en langvarig utredningsprosess. Den prosessen fikk en foreløpig sluttstrek med arbeidet av den offentlige komiteen som ble oppnevnt i 1971 med Helge Sivertsen som leder. Der ble Per Juvkam med, og fikk en avgjørende betydning for utfallet.

Når jeg i denne artikkelen konsentrerer meg om Juvkams betydning for arbeidet med kirkens forhold til staten, må det presiseres at Juvkams arbeid i sitt bispedømme også handlet om andre og like viktige spørsmål. Jeg nevner kort at han var formann i Presteforeningen da han ble utnevnt til biskop, og som fagforeningsleder var han godt forberedt til å arbeide for forbedring av prestenes arbeidsvilkår. Like viktig var hans tydelige engasjement for viktige tiltak for kristenlivet i menighetene. Hans bidrag omfattet arbeid med nynorsk bibeloversettelse, ei bønnebok og Norsk Salmebok (Juvkam, 1962).

I Hamar bispedømme

Juvkams forhold til Kristian Schjelderup (1894–1980) må ha vært uhyre komplisert. Juvkam administrerte Hamar bispedømme da Schjelderup ble utnevnt til biskop i 1947. Han fortsatte som stiftskapellan i tre år etter det, og ble i stand til å tegne et forholdsvis tydelig bilde av sin biskop. Som deltaker på Schjelderups visitasreiser fikk han lytte til biskopens forkynnelse, utarbeide visitasforedrag og liknende. Juvkam tegner et bilde av en biskop uten særlig prestelig erfaring, noe som førte til at han lente seg tungt på sin stiftskapellan. Ellers oppfatta han biskopen som en mann med en teologi som var avgrensa til interesse for katolsk mystikk. Det førte til at Schjelderups forkynnelse for det meste var prega av å være et personlig vitnesbyrd om Kristus som

freelser, «sterkt og tillitvekkende», ifølge Juvkam (1992b), men uten teologisk klarhet.

Juvkam hadde vært engstelig for Schjelderup helt fra starten. Da han skjønte at Schjelderup kunne bli nominert, oppsøkte han sin lærer, professor Hallesby, og spurte om han burde støtte en slik nominasjon. Hallesbys svar var kort og fyndig: «Selvsagt!» Etter dette ble Juvkam værende i sin stilling og avlastet den nye biskopen, som hadde lite prestelig erfaring, slik at han kunne få tid til å jobbe med sitt forhold til kirkens bekjennelse. Det lyktes så dårlig at Juvkam resignerte. «For meg ble det bortkastede år» (Juvkam, 1992b).

Juvkam forlot bispekontoret sommeren 1951, før professor Hallesby holdt sin berømte radiotale om livets to utganger, i januar 1953. Schjelderups spontane protest om at Hallesbys budskap ikke hørte heime innenfor kjærlighetens evangelium, kom få dager senere. Juvkam gjorde et forsøk på å holde diskusjonen innenfor vanlige kirkelige rammer. Han ba sin lærer Hallesby om å holde tilbake et bidrag til riksavisene, noe Hallesby gikk med på etter press fra sin student. Så viste det seg at Schjelderup var ubøyelig og ikke til å stoppe. Noe senere samme år var det en samling for prestene i bispedømmet. Biskopen holdt et foredrag som etter Juvkams mening var uten teologisk substans, og for første gang gikk han tydelig ut mot sin biskop. Tilsynelatende ble ikke forholdet mellom de to ødelagt. Juvkam opplevde Schjelderups forkynnelse som teologisk tynn, men prega av et sterkt personlig Kristus-vitnesbyrd. Samarbeidet fungerte greit, for det meste tillitsfullt, ifølge Juvkam, som ble rysta da Schjelderup på et seinere tidspunkt gikk løs på ham med beskyldninger om at han hadde prøvd å få avsatt sin biskop. Anklagen kom mens de to var ute og spaserte i en pause på et bispemøte, der Juvkam hørte med blant de nyutnevnte. Juvkam forteller at han tok anklagen svært tungt, men at de skværet opp der og da (Juvkam, 1992b).

Det er ikke vanskelig å skjønne hvorfor Juvkam skrev ned dette. Han opplevde at han ble negativt omtalt blant Schjelderups tilhengere, og syntes det var vanskelig å finne noen annen forklaring enn at denne omtalen gikk tilbake til Schjelderup. Så skjedde en ting til: I 1989 kom Pål Repstads store biografi om Schjelderup. Juvkam opplevde det sårende at han, som var Schjelderups nærmeste medarbeider noen år, aldri ble kontaktet.

Juvkam fant ikke noen annen forklaring enn at det var Schjelderup som hadde nektet forfatteren å snakke med ham. Det er neppe rett, siden Schjelderup døde ni år før boka kom. Det er likevel påfallende at Juvkam ikke er nevnt i biografien, men det får vel stå for forfatterens regning.

Juvkams vei mot reformbevegelsen

Da Juvkam kom i posisjon som leder av Det frivillige kirkeråd, var utsiktene for Den norske kirke både lyse og mørke. De lyse sidene handlet om at kirken hadde fått på plass organer som var egnet til å styre kirkens arbeid i befolkningen. Nye tiltak dukket opp som konkretiseringer av slagordet «Alt angår kirken», ikke minst satsing på skolen gjennom Institutt for kristen oppseding og store prosjekt for å nå industribefolkningen gjennom Norsk menighetsinstitutt. Utfordringene lå i et mye mer mobilt samfunn enn før. Folk flytta, i stor grad til byene.

Den mørkeste skyen på himmelen var nok erkjennelsen av at kirken var underlagt styret til en stadig mer sekulær stat. Krigen var en vekker, og da regjeringen oppnevnte den såkalte kirkeordningsnemnda i 1945, med Eivind Berggrav som formann og med bred representasjon fra kirkelig og politisk hold, var optimismen stor. Statskirke med åndelig frihet var målet, men det ble knust av Stortingets flertall, der Arbeiderpartiet falt sin egen regjering i ryggen (Løvlie, 1996).

Samtidig med Stortingets gravøl over reformbevegelsen kom, som allerede nevnt, Hallesbys berømte tale i NRK (januar 1953), med påfølgende kirkelig etterspill ved at biskop Kristian Schjelderup tok til motmæle. Det førte til at Schjelderup ble anklaget for å lære i strid med kirkens bekjennelse. Saken fikk et politisk etterspill ved at Schjelderup skrev til Kirkedepartementet og bad om en vurdering av sin stilling. Etter en høringsrunde hos de øvrige biskopene og hos de teologiske fakultetene, ble professor Castberg (1953) bedt om å klargjøre juridiske realiteter i forholdet mellom stat og kirke. Helt konkret ble han bedt om å utrede innholdet og rekkevidden av Grunnloven § 16. Paragrafen hadde denne ordlyden:

Kongen anordner al offentlig Kirke- og Gudstjeneste, alle Møder og Forsamlinger om Religionssager, og paaser, at Religionens offentlige Lærere følge de dem foreskrevne Normer.

Castberg tok utgangspunkt i at Grunnloven påla Kongen å påse at de geistlige følger kirkens fastlagte normer. Dermed er Kongen også fortolker av normgrunnlaget, altså bekjennesskriftene. Det vil nok være naturlig for Kongen å spørre kirkelige instanser til råds, men han trenger ikke gjøre det. Etter en viss tvil kom Castberg fram til at Kongen har til og med rett til å endre kirkens bekjennelsesgrunnlag om så skulle være nødvendig (Castberg, 1953, s. 40–44). Når Castberg (1953, s. 9) føyde til at bestemmelsene om Den norske kirkes bekjennesskrifter var en arv fra eneveldet, kunne det ikke forventes stor ærbødighet fra regjeringens side. Etter dette kunne Kongen i statsråd be departementet underrette biskop Schjelderup at han ikke kunne sies å ha satt seg utenfor kirkens bekjennelse eller sin personlige bekjennelsesplikt (NOU 1985: 21, s. 32).

Dette vakte en betydelig oppstandelse. At Schjelderup fikk fortsette, var nok ikke det som skapte den største uroa i store deler av kirkelandskapet. For en teolog som Juvkam kom denne saken først og fremst som en aktualisering av en grunnleggende erfaring fra krigen: Kirken må kjempe for sin manglende frihet. Berggrav hadde satt sine berømte ord på dette i 1945: «Det kan ikke være tale om at vi vender tilbake til det gamle» (Berggrav, 1945, forordet). Og så var det akkurat det som skjedde.

Eivind Berggrav skrev sin pamflett *Contra Castberg* (1954), der han hevdet at Castbergs syn ville gjort kirkekampen under krigen umulig. Juvkam hadde gjort sine krigserfaringer på linje med Berggrav og trukket en tilsvarende, men mer radikal konklusjon: Forholdet mellom Den norske kirke og staten må endres betydelig. Kirkeordningsnemnda, som Berggrav hadde ledet, foreslo å opprette et kirkeråd og regjeringen fulgte lojalt opp, men etter Stortingets behandling av stat–kirkespørsmålet i 1953 kunne Juvkam (1992a) konstatere at ingen forandringer kom. Han slo fast at reformbevegelsen var lamslått, og ventet på at noe skulle skje. For noe måtte skje.

Reformarbeidet etter krigen handlet om mange ting. Det handlet om større frihet og om egne kirkelige organer, og alle reformkravene støtte på samme hindring: Grunnlovens § 16. For uinnvidde lesere kan det nevnes at Grunnloven ikke brukte ord som kirke, prest og biskop, men religion, lærer og geistlig overøvrighet. Paragrafen gjorde, som Castberg ganske

riktig påpekte, at det meste som angikk kirken – fra godkjenning av alterbok og salmebok til utnevning av geistlige – ble en eksklusiv majestettsrett, et kongelig prerogativ. Kampen for en friere kirke kom derfor til å handle om å få fjerna den paragrafen, i mange tilfelle uten å ville fjerne eller endre § 2, som slo fast at «Den evangelisk-lutherske Religion forbliver Statens offentlige Religion». Hvis man spurte hva denne paragrafen skulle erstattes med, ville nok de fleste svare at kravet var et kirkemøte / en synode. Andre ville nøye seg med et kirkeråd, mens noen høykirkelige ville si at bispemøtet kunne dekke behovet.

Det frivillige kirkerådet

Det første som skjedde da den lammende følelsen etter det som skjedde i 1953 hadde gitt seg, var at Juvkam ble valgt til formann i Det frivillige kirkerådet i 1961. På det neste landsmøtet opplevde han at en kirkevisjon var i ferd med å våkne. Forsamlinga var rett nok svært delt i spørsmålet om stat og kirke, og det var ikke flertall for å gå til felts mot statskirken. Men situasjonen ble oppfatta slik at noe måtte gjøres. Kirkerådet valgte likevel ikke å gå til en kirkerettslig kamp. Blikket skulle festes på de mer praktiske utfordringene. Typisk i så måte er at det foredraget som vakte mest interesse på møtet, hadde overskriften «Folket flytter – flytter kirken etter?». Foredragsholder var daværende lagtingspresident Bent Røiseland. Spørsmålet var noe mer enn en fiffig temaformulering; mange følte nok på at kirken ikke var satt i stand til, verken økonomisk eller ressursmessig, å møte et forandret samfunn.

Selv om statskirkespørsmålet ikke var hovedtema, oppnådde Juvkam og hans likesinnede noe. Møtet endte med at det ble bestemt å oppnevne en kommisjon til å vurdere behovet for reformer i Den norske kirke. Dermed kom en utredningsperiode i to etapper. Prosessen ble direkte prega av biskoper som Fridtjov Birkeli og Kaare Støylen, med unge og fremadstormende teologer som Andreas Aarflot og Torleiv Austad som støttespillere. Men det var Juvkam som tok initiativet. Juvkams engasjement i reformsaken ble til som en del av hans krigserfaringer, og han var i så måte tydelig prega av biskop Berggrav. På 60-tallet etterlot Juvkam ingen grunn til usikkerhet om tyngden i hans engasjement

i reformbevegelsen. Det var blitt en hjertesak. Og senere skulle han føre saken videre som aktør.

Juvkam var rysta av ei utvikling som avslørte at Den norske kirke var bundet til staten i langt større grad enn andre kirker i Europa. Som formann i Det frivillige kirkeråd fikk han en sjanse til å gjøre noe med det. Reformbevegelsen, som hadde vært i dvale siden Stortinget sa nei til alle reformer i 1953, ble reaktivert ganske grundig. På Juvkams initiativ ble det satt i gang et nytt arbeid i 1965, en reformkommisjon som vanligvis ble kalt Birkeli-kommisjonen etter formannen Fridtjov Birkeli. Reformkommisjonen avga sin innstilling til Det frivillige kirkemøtet i 1969 (Det frivillige kirkeråd, 1969) og utløste en omfattende debatt. Kommisjonen skulle undersøke hvilke reformer som trengtes for at kirken skulle bli bedre i stand til å møte dagens samfunn, og rapporten fra kommisjonen ble lyttet til av daværende kirke- og undervisningsminister Kjell Bondevik. I 1969 sørget den aktive statsråden for at Bispedømmerådernes fellesråd (Kirkerådet) ble opprettet, og samme år kom lov om katekettjeneste.

Det var vel primært tanken at det skulle utvikles argumenter for en nyordning, ikke uten videre skille mellom kirke og stat, men Birkeli-kommisjonen hadde pekt på tydelige uholdbare trekk under det statlige kirkestyret. Disse ble aktualisert under debatten på Det frivillige kirkemøtet i 1969, og dermed måtte det til en ny runde. Snart kom Utredningskommisjonen av 1969 i arbeid. Den var ledet av biskop Kaare Støylen og blir derfor kalt Støylen-kommisjonen. Støylen brukte ikke utestemme i utrengsmål, men hadde bak seg betydelig kirkehistorisk forskning med vekt på det dansk-norske eneveldets kirkelige forhold. Dessuten fikk dosent Andreas Aarflot plass der, som den eneste gjenværende fra Birkeli-kommisjonen. Han var også en aktiv forkjemper for kirkelige reformer.

Biskop Kaare Støylen (1909–1989) gjorde seg gjeldende på flere måter i norsk kirkeliv, både som forsker og som kirkeleder. Hans viktigste bidrag til forskning på norsk kirkehistorie er i stor grad neglisjert, og det er fristende å trekke den slutningen at det skyldes ideologiske årsaker. Som forsker hadde Støylen studert opplysningstidas forkynnelse, knyttet til Volda-presten Claus Frimann (1746–1829). I denne prestens forkynnelse

fant Støylen en øvrighetsforståelse som medførte en illegitim okkupasjon av kirkens rett fra Kongens side. Kirkens forkynnelse ble en grunnmur under eneveldets teokratiske kongedømme (Støylen, 1955, s. 212–213; jf. Løvlie, 2021, s. 95).

Da Støylen ble satt til å lede neste etappe av arbeidet med reformer, ble egentlig Castbergs arbeid bekreftet i den forstand at kirkens rett hadde gått tapt i arven etter eneveldet. Juvkam tok med seg Støylens synspunkter videre og så at Grunnloven § 16 måtte forandres eller fjernes helt. Den hadde nok vært til å leve med innenfor det maktfordelingsprinsippet som Grunnloven bygde på og som sikret Kongen legitim makt som kirke-styre uavhengig av Stortinget. Men Juvkam var også våken nok til å se at Kongens makt forsvant da Johan Sverdrup fikk gjennomslag for innføringen av parlamentarisk statsskikk i 1884. Etter det hadde man fått en stat som ikke svarte til de kirkelige vilkår for statlig styre. Konsekvensen måtte bli et brudd. Juvkams visjon ble den frie folkekirke, den mest risikable og krevende kirkeform, der alt står og faller med forkynnelsen, men også en kirkeform som er egnet til å ta vare på den kulturarven som kristen undervisning hadde bygd opp gjennom generasjoner.

Da Støylen-kommisjonen hadde gjort seg ferdig, var det på plass en erkjennelse av at kirkens karakter av trossamfunn krevde en styringsstruktur som sprang ut av kirkens egne rammer. I tillegg fikk man full oppslutning om det som ble framholdt som et entydig og solid luthersk kirkerettsprinsipp: Kirkens basis er den lokale menigheten. Det ble sagt så tydelig at det ikke ga rom for usikkerhet:

Jesu Kristi kirke framtrer på synlig måte i den lokale menighets samling om Ord og sakrament. Lokalmenigheten bærer derfor prinsipielt *det fulle ansvar* for forvaltningen av nådemidlene, for utøvelsen av de tjenester og funksjoner og utnyttelsen av de nådegaver som hører en kristen menighet til. Lokalmenigheten må ta avgjørelser i det som angår dens eget ansvar og arbeid i bevisstheten om å være *en del* av den hellige alminnelige kirke. Lokalmenigheten representerer denne år evangeliet forkynnes rett og sakramentene blir rett forvaltet, og Jesu Kristi kirke er fullt og helt til stede i den. (Det frivillige kirkeråd, 1973, s. 109)

Det var blitt slått fast at kirkeordningsspørsmål må diskuteres teologisk! Den gamle tesen om at kirkeordning er et adiaforon, altså teologisk

likegyldig/uinteressant, kunne endelig gravlegges (Juvkam, 2002b, s. 3). Det medførte en konklusjon som handlet om at det måtte gjennomføres en endring av den paragrafen i Grunnloven som bandt kirken til staten (§ 16). Denne konklusjonen etter drøftingene av Støylen-kommisjonens innstilling gikk ut på at stat og kirke må drøftes både på basis av kirkens teologiske selvforståelse, og også i lys av en forståelse av den sekulære staten.

Reformarbeidets klimaks

I politiske kretser ble man klar over at reformkravene vokste. Stortingsmann Håkon Johnsen (Ap) ville komme reformvennene i forkjøpet, og foreslo en offentlig kommisjon. Den kom, og den fikk Arbeiderpartiets mest erfarne skole- og kulturpolitiker Helge Sivertsen som formann. Den ble stort sett omtalt som Sivertsen-utvalget, og der kom Per Juvkam inn som medlem. Var nå det så selvsagt?

En liten opplysning fra Juvkam i denne sammenheng er det fristende å spekulere litt omkring. Juvkam hevder nemlig at han ble oppnevnt mot ekspedisjonssjef Øystein Jahrs vilje. Det var en byråsjef som kontaktet Juvkam, og da Juvkam nølte, noterte han seg at byråsjefen virket litt lettet. Juvkams holdning til statskirkespørsmålet var selvsagt godt kjent, og Kirkedepartementets vilje til kontroll i kirkelige saker burde ha medført at Juvkam ble holdt utenfor. Mye tyder på at vi står overfor den unge og nyutnevnte kirkestatsråden Bjartmar Gjerdes grep, og at Juvkams plass i utvalget var en politisk avgjørelse. Klimaet var i alle fall endret siden statskirkesystemet ble drøftet i Stortinget i 1953 (Løvlie, 1996, s. 75–84). Den gang gikk Arbeiderpartiets stortingsgruppe mot sin egen regjerings forslag om større frihet for kirken. Nå ble den mest engasjerte teolog i reformbevegelsen, Per Juvkam, oppnevnt som medlem av Sivertsen-utvalget. Juvkam øynet en mulighet for at reformbevegelsens «vei mot den frihet som trengtes for å være rett kirke» nærmet seg målet – og sa ja (Juvkam, 2002b, s. 24).

Det offentlige utvalget lyttet tidlig til Støylen-kommisjonens arbeid, som var i ferd med å bli ferdig. Kommisjonens innstilling var så klar at formannen (Støylen) kunne presentere et fyldig materiale i møte med Sivertsen-utvalget i desember 1972.

Juvkam følte seg mistenkt for å ville sloss for kirkens privilegier, men hevdet selv: Send gjerne kirken naken ut, bare den får fungere etter sin egenart (Juvkam, 1992a, s. 30).

Utvalget delte seg da det skulle konkludere. For flertallet var konklusjonen at det er riktig å stille trossamfunnene i landet likt, og at Den norske kirke, som andre trossamfunn, blir styrt av organer som medlemmene velger. Flertallet hevdet et prinsipp om at styreformene springer ut av kirkens egenart som trossamfunn. Omsatt i praksis ville det innebære å bygge en ordening ut fra menigheten som kirkens grunnelement. Dermed ville kirken få en ordening som svarte til menighetens sentrale plass: «Det sentrale ledd i kirken er menigheten. Å bygge kirkens ordening ut fra menigheten som grunnelement, vil gi kirken en styreform som er i samsvar med den sentrale stilling menigheten har i kirkens liv» (NOU 1975: 30, s. 198).

Flertallet var bredt sammensatt av representanter fra de fleste politiske partiene på Stortinget, supplert med den juridiske ekspertisen i kommisjonen, Torkel Opsahl. Mindretallet, bestående av fire, mente at flertallet forfektet virkelighetsfjerne prinsipper. Mindretallet ønsket mer eller mindre status quo, men delte seg da standpunktet skulle begrunnes. Tre medlemmer la vekt på den stabile oppslutningen om den tradisjonelle ordeningen, mens fjerdemann i mindretallet, domprost Arthur Torbjørnsen, så på statskirken som en garantist for statens forpliktelse på den evangelisk-lutherske bekjennelsen.

Dette var høydepunktet i Juvkams reformpolitiske karriere. Han hadde greid å videreføre det kirkelige votumet som Støylen-kommisjonen hadde avgitt, og han hadde fått solide representanter for Arbeiderpartiet, statskirkeordningens fremste forsvarer i tida etter 2. verdenskrig, med seg, sammen med representanter for både Venstre, Senterpartiet, Sosialistisk Venstreparti og Kristelig Folkeparti. Nå var det lagt et grunnlag for videre konstruktivt reformarbeid. Og han hadde fått gjennomslag for sitt syn i kamp mot nestoren i statskirkeforsvaret, Einar Molland.

Proessen etter Sivertsen-utvalget opplevde Juvkam som et statlig overgrep. Utvalget hadde konkludert med overgang til en fri folkekirke, men hadde også pekt på at det måtte utredes tydelige alternativer før folket uttalte seg og Stortinget skulle beslutte. I stedet ble innstillingen sendt

ut på bred høring i menighetsråd og kommunestyre. Akkurat slik det ble gjort med den store kommisjonen av 1908, sukket Juvkam (2002b, s. 3).

De fleste interesserte skjønnte nok hvilken vei det bar da høringsprosessen fikk en slik bredde, både kirkelig og politisk. Men Juvkam opplevde en like stor skuffelse i reformbevegelsens videre drøftinger. Han mente at man burde sette seg ned og drøfte seg fram til enighet om prinsipper for kirkeordning, mens landsrådet, der Andreas Aarflot var blitt formann, satset på å forhandle om konkrete reformer. «Formannen grep i feil spak når han betonet at det nå først og fremst måtte bli tale om reformer», var Juvkams kommentar til formannens tale på landsmøtet (Juvkam, 1976a). Han hevdet med styrke at kirkemøtet av 1973 hadde vist enighet om at det daværende statskirkesystemet var prinsipielt uklart og i utakt med den gjeldende statsvirkelighet. Dette var basis for mer enn de konkrete reformene som Aarflot ønsket seg, det handlet om at reformbevegelsen hadde fått spillet over på de politiske myndighetenes banehalvdel. *For første gang hadde man nå en felles basis for prinsipielle drøftinger av kirkenes plass i den moderne stat.* Men i den harde debatten på landsmøtet 1976 ble det klart for Juvkam at den strategien som han og Støylen hadde kjempet fram, var i ferd med å tape. Reformbevegelsen la seg på en ny linje, og den handlet ikke om prinsipper, men om det muligens kunst. En katastrofe, sett med Juvkams øyne.

Juvkam som reformpolitiker

Juvkams innsats for reformbevegelsen endte i et dyptfølt nederlag, som ble klart på slutten av hans tjeneste i Den norske kirke. Han hadde høstet sine første viktige erfaringer samtidig med sentrale kirkefolk som biskop Eivind Berggrav, professor Ole Hallesby og ekspedisjonssjef Kristian Hansson gjorde, i tysk fangenskap (Løvlie, 1996, s. 37–41). Deres krav om reformer hadde som mål en statskirkeordning som ga kirken den friheten den trengte, og samtidig var de ikke sikre på om statskirken ga rom for den friheten kirken måtte ha for å ta hand om sine indre anliggender. Berggrav trodde på det, mens Hallesby sa nøkternt at han aldri hadde sett en statskirke der staten ikke hadde det siste ordet. Kirkens folk etter krigen samlet seg i reformkrav som ikke ble innfridd, og Juvkams erfaringer

ble til et nei til statskirkesystemet. Grunnloven § 16 måtte endres, for kirkens troverdighets skyld. Da de andre var borte, ble Juvkam mer alene, mot pragmatikere som Carl Fr. Wisløff, Bjarne O. Weider og Dagfinn Hauge, men også mot en statskirkeforsvarer som professor Einar Molland. Sistnevntes forsvar for statskirken var for øvrig prega av omsorg for hans egen arbeidsplass, Teologisk fakultet ved Universitetet i Oslo (NOU 1975: 30, s. 163, jf. 202).

Det hørte med til det engasjementet som reformbevegelsen fra tid til annen utløste, at bevegelsen skapte kraftige motsetninger. Statskirkesystemet hadde sine motstandere og sine forsvarere, og det gjorde at Juvkam fikk både venner og fiender. I siste delen av prosessen blir det tydelig at både teologi og politikk kunne avgjøre hvem som var venner, men før det vil jeg si litt mer om hans kamp.

Det er ikke særlig overraskende at Juvkam, som fikk sitt syn på kirke og stat formet av krigen, hadde både Berggrav og Hallesby som inspiratorer. Hallesby hadde tidlig gjort kampen for å oppheve statskirkesystemet til ett av sine våpen i kampen mot den liberale teologien. Det våpenet måtte han legge bort fordi han ikke fikk lekfolket med på å bruke det. Berggrav trodde på sin side på en statskirke med større frihet, og var den som kjempet mot de realitetene som Castberg hadde beskrevet. I 1971 kom Juvkams sjanse da han ble oppnevnt til å sitte i det offentlig utvalget som skulle utrede statskirkespørsmålet. Det opplevde han ikke bare som en sjanse, men som et kall til en kamp der andre hadde kjempet før.

Blant politikerne er det greiest å starte med de som ble motstandere av Juvkams syn. Stort sett dreide det seg om de som hevdet at Stortinget, kommunestyret og regjeringen var funksjonelt kirkelige organer. Det synet ble hevdet da statskirken var under debatt i Stortinget i 1953. Der satt den unge Ap-representanten Håkon Johnsen og lærte ei lekse han tok med seg inn i Sivertsen-utvalget. Juvkam beskrev sin motstander med det han kalte «Håkon Johnsens hjertespråk» (Juvkam, 1992a, 45). Først og fremst handlet det for Johnsen om at bare statskirkesystemet sikret Den norske kirkes folkekirkekarakter, ikke minst kirkens demokratiske og romslige preg.

Prosesen etter at Sivertsen-utvalgets innstilling kom, viste at posisjonene i stor grad var som før. Toneangivende teologer hevdet med

styrke at kirkeordningen var et adiaforon, et spørsmål om hensiktsmessighet. Så lenge evangeliet får lyde fritt, kan kirken leve under et statlig regime, ble det hevdet. Reformbevegelsen la stor vekt på at kirkeordningen må være i samsvar med kirkens egenart som trossamfunn. På politisk hold, særlig i Arbeiderpartiet, viste det seg nå at statskirke-systemet måtte anses som en nødvendighet. Det gjaldt ikke bare Håkon Johnsen; i så måte fikk han senere følge av kirke- og undervisningsminister Einar Førde, som leverte St.meld. nr. 40 (1980–1981) *Om stat og kirke*. Ironisk nok ble Johnsens syn primært fulgt opp av politisk konservative teologer som Einar Molland og Inge Lønning. For Molland var statskirken nærmest et nødvendig vern mot religiøst svermeri. Han betraktet reformbevegelsen som en hær uten fotsoldater (Juvkam, 1992a, s. 2). For Lønning var det bestående systemet en konsekvens av skapertroen, med basis i et naturgitt fellesskap (Lønning, 1976). Einar Mollands bidrag til diskusjonen i Sivertsen-utvalget var ifølge Juvkam (1992a, s. 29) begrenset til påstander om at reformbevegelsens syn på kirkeordning kom fra Calvin. Den som ville se at teologer kunne ta kelegge terrenget, trengte bare å lese Inge Lønning, skrev Juvkam (Brev til forfatteren, 26.2.1996).

Hva gjorde at Juvkams syn fikk så klart gjennomslag i Sivertsen-utvalgets arbeid? Det kan vel gis mange og lange svar på det spørsmålet, men det handler i alle fall om at kirkens ledere lærte seg å argumentere politisk. Det hadde begynt i Støylen-kommisjonen, som hadde kommet til den konklusjonen at statskirkeordningen ikke svarte til realitetene i den moderne statsforståelse. Kort sagt betydde det at statskirken måtte forholde seg til en stat som var forpliktet på en religionsfrihet som inkluderte lik behandling av alle tros- og livssyn likt (NOU 1975: 30, s. 146–150). Man måtte lære seg at i religionsspørsmål er internasjonal lovgivning overordnet norske lovgivende myndigheter. Grunnloven § 2 ble uten reell gyldighet (Det frivillige kirkelige landsråd, 1980). Denne nye virkelighetsforståelse fikk gjennomslag i Støylen-kommisjonen, og Juvkam fikk med seg den politiske bredden i Sivertsen-utvalget. To av medlemmene der var vant til å forholde seg til Juvkam som biskop. Den ene var Knut Myrstad, stortingsrepresentant for KrF, mens den andre var Emil Røsås, skolemann fra Sunnmøre og senterpartimann. Skolemann

var også Venstres representant i utvalget, Olaf Kortner, tidligere kirke- og undervisningsminister og stortingsrepresentant.

De som så langt er nevnt, var ikke nok til å samle et flertall for et skille mellom kirke og stat, men også et par mer anonyme medlemmer, stortingsrepresentant Astrid Murberg Martinsen (Ap) og baptistlederen (og Ap-mann) Jens Øen sluttet seg til. I tillegg ble jusprofessoren Torkel Opsahl med i flertallet. Året etter at utvalget hadde levert sin innstilling, skrev Opsahl en artikkel i boka *Oppgjør med kirken* der han sluttet seg uforbeholdent til Sivertsen-utvalgets tese:

Det er prinsipielt ikke riktig at et trossamfunn styres av Statsrådet gjennom et regjeringskontor. En slik styreform setter Den norske kirke i en særstilling ikke bare i forhold til andre kirkesamfunn, men også til andre organisasjoner i samfunnet. (Opsahl, 1976, s. 203)

Innstillingen fra flertallet i utvalget slo ned som ei bombe. «Ingen» så den komme. Og den var solid begrunnet, ikke minst var den fundert i en politisk virkelighet som gjorde konklusjonen nesten nødvendig. Kirkelig sett virket den også solid; den var en videreføring av en kirkeforståelse som hadde fått massiv oppslutning på Det frivillige kirkelige landsmøtet i 1973.

Spørsmålet om realisme i denne sammenhengen trenger å presiseres. Juvkam valgte «med en sky av vitner» bak seg å konkludere med at ordningen med statskirke var uholdbar. Men i hans posisjon var det ikke nok; et realistisk lederskap krevde at han måtte gå for et alternativ. Til slutt viste det seg at det ikke fikk oppslutning, det var ikke troverdig, og slik sett var nok ikke Juvkam realistisk nok. De som hevdet at statskirke og folkekirke betinger hverandre, vant fram med sitt syn. Det var resultatet etter et enkelt, men likevel noe sleipt politisk spill, som Juvkam nok burde ha skjønt kunne komme. Kirkedepartementet sendte, akkurat som i 1908, den offentlige utredningen om stat og kirke ut på høring i politiske organer (som trengte kirken som legitimering av velferdsstaten), før alternativene til statskirken var utredet, altså ikke slik Juvkam ønsket det. Stilt overfor et framtidig landskap uten kart, måtte det gå slik at det store flertall sa nei til endringer. Kirkedepartementet kunne konkludere slik det spinkle mindretallet

gjorde. Statskirkeparagrafene i Grunnloven skulle bestå i overskuelig framtid.

Juvkam var dypt skuffa, og skuffelsen gjaldt ikke bare regjeringens politikk; han var like skuffa over sine venner: «Stortingsmeldingen hadde nådd sitt mål. Det skyldtes en reformbevegelse som sto splittet og hadde mistet visjonen» (Juvkam, 1992a, s. 51). Han dro likevel til Det frivillige kirkelige landsmøtet i 1976 med pågangsmot og optimisme, men der fikk han følelsen av at delegatene ikke var klare til å diskutere prinsipper. Dette ble bekreftet i et foredrag av daværende formann, Andreas Aarflot, som også hadde med seg formannen i Bispedømmerådene fellelsråd, avismannen Per Voksø. Sistnevnte brukte tid på å argumentere direkte mot Juvkam. Strategien videre skulle ta utgangspunkt i statskirkenes sær egne mulighet til å nå hele folket. Det skulle altså bare forhandles om reformer. En ikke ueffen taktikk; det var klart at Stortinget ville beholde makten, og da måtte man selge seg dyrest mulig. Prisen var reformer. For Juvkam innebar det å selge seg for billig.

Juvkams alternativ

Da slaget skulle stå om Sivertsen-utvalgets utredning, hadde Juvkam gjort et omfattende kirkerettslig arbeid med sitt alternativ. I 1980 kom hans bok *Folkekirken – visjon og virkelighet*, et oppgjør med statskirkeordningen. Han framstiller ordningen som en levning fra eneveldet, med statsmakten som lovgiver og utøvende myndighet i kirken. Kirken er ett av mange områder for øvrighetens maktutøvelse, men kan lett bli et instrument for øvrigheten, som en hest som er spent for statens vogn. Det var nok Juvkams krigserfaringer som lå bak når han siterte T. S. Eliot med tilslutning: Når staten og kirken er helt enige, er det noe galt med kirken, og når de er helt uenige, er det noe galt med staten. En kristen kirke krever større frihet enn det en stat er villig til å gi (Juvkam, 1980, s. 11).

Juvkams kirkeideal var den frie folkekirke. Det vanskelige frihetsbegrepet brukte han vel mest for å få fram at Den norske kirke burde oppnå et likeverdig og selvstendig forhold til staten. Han skrev om dette i boka han ga ut i 1980, men før det hadde han sagt det samme ved Møre og

Romsdal distrikthøgskole i Volda i en gjesteforelesning for studentene ved linja for kristendomskunnskap og menighetsarbeid (Juvkam, 1976b). Der brettet han ut sin grunnleggende skepsis til et reformarbeid som bare siktet på konkrete reformer. Den kirke som kom i forbindelse med Grunnloven i 1814 var bare en prolongering av eneveldets lovverk. Kirken måtte få en frihet den ikke hadde, målet kunne ikke være noe mindre enn en fri folkekirke.

Juvkams folkekirkeideal var teologisk begrunnet. Han krevde mer av kirkeordningen enn det statskirkelige minimumsprinsippet som bare krevde rom for rett forkynnelse og rett forvaltning av sakramentene. Enkelt sagt ville han at kirken i ordning og praksis skulle gjenspeile bibelske idealer. Han avviste dermed tanken om at kirkens frihet i forhold til staten er et hensiktsmessighetsspørsmål. Mot dette hevdet Juvkam et nytestamentlig ideal: Kirkeledelsen skal ha sitt utspring og grunnlag i menighetens tro, og skal ideelt avspeile det åndelige livet. Kirkens ordninger må forkynne i samsvar med det som forkynnes i ord (Juvkam, 1992a, s. 75–76).

Juvkams visjon om en fri folkekirke ble presisert i forhold til frikirkeidealet. En fri folkekirke liknet en frikirke på den måten at medlemskapet skulle være basert på individuell og frivillig tilslutning. Forskjellen besto først og fremst i at en frikirke vil ha regler for medlemskap, stemmerett og valgbarhet som garanterer at kirken er på rett kurs, mens en folkekirke avstår fra det og lever med større risiko (Juvkam, 1992a, s. 53ff). Kort oppsummert kan en si at det handlet om en kirke som var rettslig fri, og Juvkam forutsatte at en folkekirke kan være like sterk i folket som den hadde vært i staten. Framfor alt var det en kirke som virket vinnende i folket gjennom kristen undervisning. På dette punktet, som så ofte ellers, tok Juvkam utgangspunkt i sine erfaringer fra krigen. I hans framstilling er paragrafen om skole og foreldrerett blitt selve sentrum i protestskrivet *Kirkens grunn* (Juvkam, 2002a, s. 42–43).

I sin vurdering av undervisningens betydning var Juvkam på tilsynelatende sikker grunn. Hvor stor oppslutning det var om statskirken kan best måles på oppslutningen om skolens konfesjonelle kristendomsfag. Sivertsen-utvalget hadde fått med seg at en underskriftkampanje hadde samlet hele 725 614 underskrifter i protest mot reduksjon av

timetallet for faget kristendoms kunnskap i grunnskolen (NOU 1975: 30, s. 36). Den store oppslutningen om dette faget gjorde at Juvkam trodde at undervisningen var uavhengig av statskirkeordningen og bygde sin trygghet for folkekirken på det. Det er en skjebnens ironi at faget ble avskaffet som et typisk statskirkelig tiltak, innenfor rammene av en allianse mellom teologer innenfor Den norske kirke og politiske krefter. Det eneste tydelige felles motivet var å avskaffe retten til fritak fra undervisning i et konfesjonelt fag. Etableringen av KRL-faget i 1997 fikk ledende religionspedagoger til å snakke og skrive begeistret om «det nye kristendomsfaget» (f.eks. Gravem, 1997), helt til Norge ble dømt av menneskerettsdomstolen i Strasbourg. Etter dette måtte folkekirkebegrepet få nytt innhold og ble i større grad brukt i samsvar med den politiske forståelsen, om kirken som leverandør av velferdsstatens ikke-materielle verdier.

Jo da, i ettertid kan det sies at Juvkams visjon om en undervisende folkekirke var lite realistisk. Den var utgått på dato, men hadde vært helt sentral fra krigens dager og framover. Den kristne skolen var et kjernepunkt i dokumentet *Kirkens grunn* (1942) og folkets massive oppslutning om kristendomsfaget viste at Juvkam representerte den jevne mann og kvinne, og gjorde krigsårenes erfaringer av folkets oppslutning styrende for sin senere rolle som kirkeleder, som biskop.

Juvkam gjorde krigserfaringene styrende for sin senere rolle som kirkeleder, som biskop og som reformkjemper. Han høstet de samme erfaringer som Berggrav, men også som Kristian Hansson gjorde. Berggrav trodde på en statskirkeordning som ga kirken den friheten den trengte. Kristian Hansson så at statskirkeordningen ikke kunne kombineres med reformkravet om at kirken selv skulle kalle sine tjenere. Hallesby sa nøkternt at han aldri hadde sett en statskirke der staten ikke hadde det siste ordet. Disse trådene samlet seg i Juvkams tanker som et nei til statskirkesystemet. Grunnloven § 16 måtte endres, for kirkens troverdighets skyld. Da de han delte sine krigserfaringer med var borte, ble Juvkam mer alene, mot geistlige og politiske pragmatikere. Derimot fikk han med seg myndige lekfolk, fra Vestlandet, Emil Røsås og Knut Myrstad. Dette er bare ett av mange trekk som gjør at Juvkams visjon framsto som en i høyeste grad *folkelig* kirke.

Oppsummering

Per Juvkams livshistorie handler om en mann som både teologisk og karrieremessig sto sentralt i den kirken han tilhørte og ville tjene. Hans teologiske overbevisning førte han inn i et nærmest livslangt arbeid for endringer, som han evnet å få oppslutning om i vide kretser. Da han var ved veis ende kunne han skildre sitt livs verk i perspektivet taperens historie. I dette tilfelle er det ikke en hvilken som helst taper, men en som tapte fordi han ville videreføre det som hadde fått overveldende oppslutning tidligere. Forarbeidet var gjort av forskeren og kirkelederen Kaare Støylen. Det var andre som etter Juvkams syn sviktet, og som gjorde at hans visjon tapte.

Juvkam tapte etter å ha båret den tyngste børa. Det er den som vil endring som har all bevisbyrde på seg, mens den som vil ha uendret ordning uten å tenke på risiko, er fritatt for å tenke nytt.

Underveis hadde Juvkam sine lyse stunder, med nye venner. Det som ga han mest glede, var nok den respekten han møtte hos Helge Sivertsen og Torkel Opsahl. De er omtalt som deltakere med faglig menneskelig vennlighet og vilje til å lytte og samarbeide. Juvkam må ha gledet seg over Torkel Opsahls artikkel i boka *Oppgjør med kirken*. I den artikkelen tok Opsahl utgangspunkt i det avsnittet i NOU 1975: 30, som Juvkam følte som sitt avgjørende bidrag:

For Den norske kirke som for andre kirkesamfunn er det vesentlig at styreformen springer ut av kirkens egenart som trossamfunn.

Det sentrale ledd i kirken er menigheten. Å bygge kirkens ordning ut fra menigheten som grunnelement, vil gi kirken en styreform som er i samsvar med den sentrale stilling menigheten har i kirkens liv. (NOU 1975: 30, s. 198)

Juvkam tegner et bilde av sitt nederlag som framfor alt var et nederlag for den holdningen som krevde å få tenke teologisk om kirken. En holdning som satset på forhandlinger om konkrete reformer forutsatte at kirkeordning var et adiaforon, og reformbevegelsen hadde arbeidet seg fram til en mer solid forståelse.

Det var et stort nederlag fordi reformarbeidet var forskningsbasert. Juvkam hadde selv studert reformbevegelsens historie grundig, og han

sto også i nært samband med Kaare Støylens studier av kirken under eneveldet. Da de forlot eneveldets rettslige rammer, bygde de opp en ny kirkerett med basis i lokalmenigheten (jf. Ralph Meiers artikkel). Når denne kirkerettslige tilnærminga ble forlatt til fordel for en mer pragmatisk strategi, var det i Juvkams øyne et teologisk nederlag.

Nederlaget ble stort og krevende for en som hadde arbeidet seg fram til et realistisk bilde av den sekulariserte staten og som dermed hadde problemer med å oppfatte staten som legitimt kirkestyre.

Men midt i alt dette «syrgjeleg ille» bør vi huske Per Juvkam for en evne og en holdning som har vært altfor sjelden vare i norsk kirkeliv: Han greide mer enn de fleste å delta i en samlende dialog om kirkens framtid i et sekulært samfunn, i et politisk utvalg der medlemmene sto langt fra hverandre ideologisk og kulturelt, sikkert også langt fra ham. Modig gikk han også med på prinsippet om at en demokratisk stat må behandle ulike religiøse retninger på lik linje. Med det brøt han ned fordommer og bidro til et mye bedre klima i forholdet mellom kirke og store deler av det politiske landskapet.

Det er ikke lite å bli husket for det.

Litteratur

- Berggrav, E. (1945). *Kirkens ordning i Norge*. Land og kirke.
- Berggrav, E. (1954). *Contra Castberg: Om kirkens grunn*. Land og kirke.
- Castberg, F. (1953). *Statsreligion og kirkestyre: Utredning avgitt 21. november etter oppdrag av Kirke- og undervisningsdepartementet*. Land og kirke.
- Det frivillige kirkelige landsråd. (1980). *Religionsfrihet og offentlig religion: Grunnlovens §2 i går, i dag og i morgen. En utredning fra Det frivillige kirkelige landsråds §2-utvalg*. Aschehoug.
- Det frivillige kirkeråd. (1969). *Reform av Den norske kirke: Innstilling fra Det frivillige kirkeråds reformkommisjon av 1965*. Nomi.
- Det frivillige kirkeråd. (1973). *Den norske kirke og staten: Innstilling fra Det frivillige kirkeråds utredningskommisjon av 1969*. Nomi.
- Gravem, P. (1997). Sanningsspørsmålet i det nye kristendomsfaget. Med særlig henblikk på det estetiske og det rituelle. I L. I. Magerøy (Red.), *Forankring og fornyelse* (s. 77–92). IKO-forlaget.
- Juvkam, P. (1962). *Biskop Per Juvkams vita*. I J. B. Rian (Red.), *Årbok for Den norske kirke 11* (s. 16–19). Land og kirke.

- Juvkam, P. (1976a). *Innlegg på det frivillige kirkelige landsmøte 1976*. Upublisert.
- Juvkam, P. (1976b). Når er statskyrkja Kristi kyrkje? I K. Gundersen (Red.), *Statskyrkje eller stat og kyrkje*. Møre og Romsdal distriktshøgskole.
- Juvkam, P. (1980). *Folkekirken – visjon og virkelighet*. Gyldendal.
- Juvkam, P. (1992a). *Kirken i Statskirken: Noen refleksjoner om Reformbevegelsen av en som var med*. Upublisert.
- Juvkam, P. (1992b). *Tjenesten på bispedømmeplan i Hamar*. Upublisert.
- Juvkam, P. (2002a). *Kirke og biskop i kamp: Hamar bispedømme under okkupasjonen*. Menighetsfakultetet.
- Juvkam, P. (2002b). *Kirken i Statskirken: Noen refleksjoner omkring Reformbevegelsen av en som var med*. Menighetsfakultetet.
- Lønning, I. (1976). De blinde ord: Om kirkebegrepet og de mangetydige begrepene bekjennelseskirke, folkekirke, statskirke, frikirke. *Kirke og kultur*, 81, 620–636.
- Lønning, I. (1996, 15. februar). Kirkehistorie med rødblyant. *Vårt Land*.
- Løvlie, B. (1996). *Kirke, stat og folk i en etterkrigstid: Kirkeordningsarbeid i Den norske kirke 1945–1984 i et strategisk perspektiv*. Luther.
- Løvlie, B. (2021). Med kall fra Kongen: Presten under eneveldets lover. *Heimen*, 58(1), 91–108.
- NOU 1975: 30. (1975). *Stat og kirke*. Kirke- og undervisningsdepartementet.
- NOU 1985: 21. (1985). *Den norske kirke og læren*. Kirke- og undervisningsdepartementet.
- Opsahl, T. (1976). Religionsfrihet og statskirke. I H. Viestad (Red.), *Oppgjør med kirken* (s. 201–207). Pax.
- Repstad, P. (1989). *Mannen som ville åpne kirken: Kristian Schjelderups liv*. Universitetsforlaget.
- Støylen, K. (1955). *Claus Frimann: Almuens sanger 1746–1829*. J. W. Eide.

Populærkulturens upopulære språk

Ottar Grepstad

Abstract: *The Letter* (1940) was an American film noir by William Wyler, about one letter and two murders in a rubber plantation in British Malaya. The movie, with Bette Davis playing the main character, was nominated for seven Oscars. Movies for adult audiences are generally subtitled rather than dubbed in Norway. In 1964, NRK (Norwegian Broadcasting Corporation) televised the movie, and for the first time, a movie was broadcast with subtitles in Norwegian Nynorsk, the lesser-used Norwegian language compared to the dominant Norwegian Bokmål. Only 11 percent of the population had a television license at that time, and most of these viewers lived in a few cities, where Nynorsk was little used. Television viewers phoned in their protests to both the newspapers and NRK, and for some days, the Nynorsk subtitles were a major public issue. In this essay, I tell the whole story, presenting the arguments used, introducing those involved, analysing the context, and discussing how Norwegian Nynorsk became an unpopular language in popular culture in Norway. It is also a story about the development of a Nynorsk written culture and efforts to restrict this development.

Keywords: movie, television, popular culture, subtitles, lesser used language, written culture, hegemony

Måndag 10. februar 1964 var dei olympiske vinterleikane i Innsbruck over. Johnny Nilsson hadde vunne den avsluttande mila søndag, og om nokre veker skulle vi fjerde- og femteklassingane på Soltun skule i Nedre Vats få sjå Knut Johannesen vinne 5000-meteren på levande lysbilete. Vi hadde høyrte han vinne i radio onsdag 5. februar, og vi hadde lese om det i Haugesunds Avis, men no skulle han gjere det på 16 mm film i fargar, lånt inn frå Statens filmsentral. Større blei det ikkje for ein som måtte gå ned bakken til naboen og spørje: Om eg kan få sjå fjernsyn?

Same onsdagen trykte mange aviser programoversyn for radio og fjernsyn dei neste dagane. Éin programpost hadde kome med ei åtvaring. Måndag 10. februar kl. 21.00 skulle NRK sende filmen *Brevet*, originaltittel *The Letter*: «Amerikansk film frå 1940 etter ei novelle av W. Somerset Maugham. I hovudrollene: Bette Davis, Herbert Marshall, James Stephenson, Gale Sondergaard. Regi: William Wyler. Filmen høver ikkje for barn.»¹

I den leksikalske informasjonen låg ei åtvaring til. Omtalen var på nynorsk. Enno hadde NRK til gode å omtale utanlandske spelefilmar på nynorsk i dei ordknappe programoversyna. Alt anna denne måndagen var på bokmål eller i språknøytrale vendingar. Tittelen *Brevet* gav ingen peikepinn. Når ein utanlandsk spelefilm då var omtalt på nynorsk, kunne det berre bety at filmen var teksta på nynorsk.

Like sidan 1912 hadde unge nordmenn brent nynorskbøker for å bli kvitt det språket.² I tidsrommet 1956–63 hadde unge nordmenn med god hjelp frå vaksne brent bøker på eit språk dei kalla samnorsk, og som dei ville bli kvitt. Dagen etter at den olympiske flammen hadde slokna i Innsbruck, dukka eit språk opp der det ikkje hadde vore før. Ein anglo-amerikansk populærkultur vann fram på mange måtar, også gjennom det nye fjernsynsmediet. Dette gav språkmøte i nye former, og der det er språkmøte, oppstår gjerne også konflikt. Med alle middel hadde riksmålsbevegelsen i fleire tiår motarbeidd bruk av det dei kalla samnorsk i skuleverket. No var den kampen i røynda vunnen, og på ny stod det mellom riksmål og nynorsk. Korleis kunne ein 24 år gamal amerikansk film få følgjer i denne striden?

Linoleumsskjeraren

Hadde det stått at filmen var teksta av Jostein Øvrelid, kunne i det minste dei meir innvigde i norsk populærkultur ane kva som var i vente.

Frå sommaren 1941 hadde Nynorsk Vekeblad prenta teikneseriestripa med «Ingeniør Knut Berg på eventyr i Austerland», teikna av Ronald

1 Fædrelandsvennen (1964, 5. februar). Ukeoversikt norsk radio og TV. Også i mange andre aviser.

2 Jf. Grepstad, 2022.

Stone og fortald av Vigleik Vikli. Teikneserien var eit norsk svar på Lyn Gordon, som kom ut frå 1934. Denne gjekk så lenge og blei så populær og var så god at George Lucas ville kjøpe filmrettane tiår seinare. Det fekk han ikkje, og i staden lånte han mange trekk frå serien til det universet han skapte, og som blei uendeleg mykje større: Star Wars.³

Der er scener og ruter i Knut Berg-odysseane som minner ein Star Wars-sjåar om stripene i Nynorsk Vekeblad. Det undrar meg framleis, for avstanden var større i historisk tid enn i kalenderår. Dei norske stripene blei teikna før noko menneske hadde vore ute i verdsrommet. Star Wars blei filma etter at eit dusin menneske hadde vore på månen.

Nynorsk Vekeblad gjekk inn i 1954, og då var det slutt på eventyra, men i hefteform kom striper frå 1943 til 1960. I det sivile heitte forfattaren Hallvard Sandnes og teiknaren Jostein Ragnvald Øvrelid.

Han gav teikneserien eit særmerkt uttrykk og var ein framifrå teiknar, stod det i den altfor korte artikkelen om teiknaren i det nedlagde oppslagsverket Allkunne.⁴ Øvrelid var fødd i Førde 4. september 1910 og døydd 11. august 1983. Etter brevkurs i teikning ved The Press Art School i London tok han utdanning ved Statens handverks- og kunstindustriskule i Oslo 1930–32. Han var teiknar i Nynorsk Vekeblad frå 1934, dessutan i fleire andre aviser og vekeblad, skipa saman med tre andre reklamebyrået Stein Studio i 1934 og var biletredaktør i Norsk Allkunnebok 1948–66. Det burde også ha stått noko om at han var forlagssjef i Fonna Forlag nokre år frå 1969 og laga omslag til svært mange bøker frå dette forlaget.

19 år gamal tok Jostein Øvrelid examen artium på latinlinja i Volda våren 1929. Same hausten hadde han første biletet sitt på trykk i lokalavisa Møre. Arnstein Arneberg hadde vore i Volda og lagt fram teikningar av den nye kyrkja i tre for byggenemnda. Møre trykte inga teikning, men eit linoleumssnitt av Øvrelid.⁵ Seinare skulle Arneberg også levere teikningar av ei kyrkje i stein. Då Sverre Fehn mange tiår seinare kom for å sjå på tomta til Ivar Aasen-tunet, gjekk mykje av ein dag med til å sjå og å sjå på handverket frå dei som hadde mura den kyrkja. Øvrelid-snittet av 1929 var stivt og ordinært. Det var ein heilt annan schwingung over eit snitt

3 Smith, 2019.

4 Grepstad, 2009.

5 Møre (1929, 26. oktober). Kyrkjebyggingi.

Møre prenta julaftan 1932. Til salmen «No kimar det frå alle tårn» av Anders Hovden hadde Jostein Øvrelid laga eit vakkert interiørsnitt oppe i det raude kyrkjetårnet som framleis er noko av det finaste som er bygt i Volda.⁶

På ganske få år blei Jostein Øvrelid eit *namn*. Difor kunne han dukke opp i eit ferieintervju austanfor alt sommaren 1933.⁷ Gjekk der eit skilje, var det truleg at nynorskmiljø assosierte han mest med leksikonarbeid og teikneserie, medan bokmålsmiljø helst såg biletkunstnaren. At Jostein Øvrelid på Vinderen i Oslo – seinare flytta han til Ivar Aasens veg – skulle dukke opp som filmtekstar i 1964, var i alle høve ikkje sjølvsagt.

Han hadde teikna i nynorske bøker og blad og aviser i ein mannsalder.⁸ Likevel interesserte inga nynorskavis seg for det han hadde gjort i NRK denne vinteren. Ikkje så mange andre, heller. Berre Morgenbladet laga sak, og det på førstesida laurdag 15. februar 1964.

Så lite opplagt var valet av tekstar at Morgenbladet slo saka opp på førstesida.⁹ Tekstaren viste seg å vere ein teiknar, ikkje ein filolog. Avisapresenterte han som biletredaktør i Norsk Allkunnebok, og Øvrelid fortalde at omsetjing hadde vore mest ein hobby. Av og til hadde han omsett mindre artiklar frå engelsk til nynorsk, og stort meir var det ikkje. NRK hadde ringt Norsk Allkunnebok for å finne ein omsetjar, og tanken var at redaksjonssekretær Peder Galdal skulle gjere det. Han kunne ikkje ta det på seg, og så måtte Øvrelid til pers. Det skal ha vore Magne Oftedal, medlem i Kringkastingsrådet, som hadde tilrådd han.¹⁰ Så viktig var saka for Morgenbladet at avisa fleire gonger hadde ringt til NRK for å finne ut kven som hadde ringt derifrå, men dette «har det vært umulig å få bragt på det rene».

I staden måtte Morgenbladet trøyste seg med at filmen opphavleg hadde vore teksta til riksmål. Innanfor bokmål dominerte riksmål i skrift. Frå dyre- og naturforteljarar som Mikkjel Fønhus og Magne Østby

6 Møre (1932, 24. desember). Gledeleg jol.

7 Hupsi-vupsi (1933, 25. juli). Linoleumsskjærer og tegner. *Buskerud Dagblad*.

8 Eitt av få lengre intervju med Øvrelid er Tandstad, K. (1977, 25. oktober). Ronald Stone frå Fonna. *Dag og Tid*.

9 Morgenbladet (1964, 15. februar). Ikke filolog, men tegner.

10 Opplyst av redaksjonssekretær Rigmor Hansson Rhodin i filmavdelinga i NRK, i Bergens Arbeiderblad. (1964, 12. februar). Titterklager på filmtekster i TV.

kom roman på roman fulle av a-ar og diftongar, men det språklege hegemoniet utøvde dei som stod for *det dannede talesprog*. Dette hegemoniet prega også bokmål som skriftspråk i NRK. Landslaget for språklig samling var skipa i 1959 og tok alt året etter opp denne språkføringa. «Språket i filmtekstene er som oftest et konservativt og lite levende bokmål», heitte det i ei fråsegn frå lokallaget for Tønsberg og omland hausten 1960.¹¹

Fattigare trøyst var knapt å finne enn at *Brevet* først hadde vore omsett til riksmål. Om to månader skulle den regjeringsoppnemnde Vogt-komiteen ta til å skrive skilsetjande resonnement i den norske språkstriden. Striden mellom nynorsk og bokmål hadde følgd fastlåste mønster i mange tiår. I seinare tid hadde striden vore vel så kvass mellom grupper av riksmåls- og bokmålsmiljø om korleis bokmål skulle skrivast i framtida.

I to år frå våren 1964 arbeidde ein tverrspråkleg komitéunder leiing av universitetsrektor og språkforskar Hans Vogt med å forme grunnlaget for ein samlande norsk språkpolitikk. To veker før tv-filmen var det blitt kjent kven som skulle vere med i denne nemnda.¹² Ei regjering og mange med den ville no ha det dei kalla språkfred.

Andre skulle i det minste først ta NRK nedåt.

Sjokket

Utanom litt skulefjernsyn på føremiddagen varte fjernsynskvelden måndag 10. februar 1964 frå 20.00 til 22.35. Ved utgangen av 1964 hadde 406 000 eller 11 prosent av innbyggjarane lisens til å sjå fjernsyn, og kvar tredje av desse budde i Oslo eller Akershus.¹³ Utanom dei som måtte stå og sjå utanfor butikkvindauga, og vi som gjekk til naboen, var det berre dette vesle mindretalet som kunne sjå filmen. I det mindretalet dominerte bokmålsbrukarar. I eit nynorskdominert fylke som Sogn og Fjordane var der berre 2100 fjernsynslisensar. Dessutan: Mange i mindretalet hadde kort veg til dei største og mest slagkraftige massemedia i landet. Alt låg til rette for at dette mindretalet kunne gjere krav på å representere fleirtalet.

¹¹ Språklig Samling, 1960.

¹² Gula Tidend (1964, 1. februar). Språkfred-nemndi oppnemnd, rektor Hans Vogt formann.

¹³ Norsk Rikskringkasting 1964, s. 16. Lisensdelen hadde auka til 13 prosent ved utgangen av 1965, jf. Norsk Rikskringkasting 1965, s. 16.

Mangt var som det lenge hadde vore for nynorskbrukarane. Den nordnorske forleggjaren Marius Evjeberg klaga over at NRK ikkje hadde sendt *lydarkort* på nynorsk til han.¹⁴ Han kravde innbetalingskort på nynorsk for lisensen, og det fekk han. Han kravde ei orsaking, men den fekk han ikkje. Bibelselskapet førebudde 150-årsjubileet sitt i 1965 og var godt i gang med ei ny omsetjing av *Det gamle testamentet*. Det meste låge føre ferdig i utkast på nynorsk, medan ein del stod att i bokmålsarbeidet.¹⁵ Nynorskelevane i folkeskulen kunne rekne med å få lærebøker i alle sentrale fag neste haust, berre ikkje i heimkunnskap.¹⁶ Rettskrivingsnormalen meinte mange noko om heile tida, og i Arbeiderbladet bad læraren Gunnar Skrutvold frå Nord-Aurdal om «rikeleg rom for sideformer» også i framtida.¹⁷

Noko var likevel i emning desse vintervekene. Alt 1. februar blei det kjent at Tarjei Vesaas var tildelt Nordisk råds litteraturpris for romanen *Is-slottet*. Prisjuryen omtalte verket som «en gripende visjon av menneskets ensomhet og søkning efter fellesskap».¹⁸ Dette var tredje året prisen blei delt ut. Same dagen tok 20 år gamle Astrid Brekken til som *hallodame* i NRK.¹⁹ I Bærum hadde elevar nyleg stifta «Elevmållet ved Stabekk høgre skole» med Tor Gabrielsen som formann og Olav Høgetveit som kasserar, melde Morgenbladet 7. februar. År seinare var Gabrielsen redaktør i Dag og Tid, Høgetveit journalist i NRK.

Asker og Bærum Budstikke trykte pressemeldinga frå elevmållet på nynorsk.²⁰ Bondeungdomslaget i Oslo annonserte nynorsk kurs for kontorfolk med Inger Helene Arnestad og 10 kroner i kursavgift.²¹ I lesarbrevspaltene skreiv ein som om ingenting skulle skje. «De som kjemper for nynorsk eller samnorsk lever i det forrige århundre», konstaterte

14 Evjeberg, M. (1964, 11. februar). Never mind! *Innherred Folkeblad og Verdalingen*.

15 Ringerikes Blad (1964, 28. februar). Godt år i Bibelselskapet.

16 Bygdanytt (1964, 28. februar). Statsråd Sivertsen lovar full jamstilling frå 1966.

17 Skrutvold, G. (1964, 12. februar). Ei norsk ordbok er grunnlaget. *Arbeiderbladet*.

18 Morgenbladet (1964, 3. februar). Nordisk Råds pris til Vesaas.

19 Demokraten (1964, 7. februar). Ny TV-vertinne fra 1. februar.

20 Morgenbladet (1964, 7. februar). Stabekk-elever stifter nynorsk-forening: «Sidemålsstilens stilling må ikke bli svekket», og Asker og Bærum Budstikke (1964, 10. februar). Bærum ingen nynorskens «høyborg».

21 Dagbladet (1964, 7. februar). Kurs i nynorsk (annonse).

ein innsendar i Glåmdalen.²² Frå årsskiftet var dessutan statsmeteorolog Sigurd Smebye tilbake på skjermen etter at Oslo byrett hadde gitt han rett til å halde fram med å seie *sne* og *Tryvandshøiden* i vèrmeldingane.

Êi avis hadde notert seg kva som var i vente. «Fjernsynet sender mandag kl. 21.00 den første film med nynorsk teksting», varsla Vårt Land i en laurdagsnotis.²³

Dette kunne ikkje gå bra.

Astrid Brekken introduserte programmet for kvelden på nynorsk, og det fekk passere, for «piken er pen og har et vinnende smil».²⁴ Alvoret seig inn etter *klokken enogtyve*.

Brevet av William Wyler er film noir om eitt brev og to mord i Malaya. Med Bette Davis i hovudrolla var filmen nominert til sju Oscar-prisar.²⁵ Den lange opningsscena etter rulleteksten er tonesett av Max Steiner, filmkomponisten over dei fleste, med sorl frå kinesiske og malayiske arbeidrarar som kviler i hagen på ein gummiplantasje utanfor Singapore. Brått: eit skot i den mørke varmen, fleire revolverskot. Leslie Crosbie, spelt av Bette Davis, tømmer magasinet mot ein mann nedanfor trappa til bungalowen der ho bur med mannen sin, dagleg leiar ved plantasjonen. Kamera går tett på *Bette Davis' eyes*. I 3 ½ minutt anar fjernsynssjåarane språkfred og stor fare. Då byrjar folk å snakke, og linjer på nynorsk flimrar forbi.

Filmen slutta 22.35. Alt same kvelden ringde fleire til Morgenbladet og «beklaget at den amerikanske filmen 'Brevet' var utstyrt med nynorsk teksting», melde avisa dagen etter.²⁶ Der var to problem: «Man forstod ikke teksten, som dessuten distraherede slik at man heller ikke klarte å følge med i replikkvekslingen». Vi meiner det er rett «at også landsmålet blir benyttet i enkelte filmer», svara programredaktør Otto Nes i avisa. Adjektivet *enkelte* markerte at nynorsk teksting skulle vere unntak, og var for svakt til å stå imot kritikken.

22 e.s. (1964, 7. februar). Språksituasjonen. *Glåmdalen*.

23 Vårt Land (1964, 8. februar). Fjernsynet.

24 Ø.Ø. [Ø. Øystå] (1964, 11. februar), Tungt i TV. *Norges Handels- og Sjøfartstidende*.

25 The Letter, *Youtube*.

26 Morgenbladet (1964, 11. februar). Nynorsk tekst på film i TV.

Aftenposten melde at mange hadde ringt til NRK for å protestere: «Den nynorske tekst virket øyensynlig uvant på en rekke seere», skreiv avisa.²⁷ *Sentralborddamen* greidde ikkje å stoppe alle som ringde, og vakt-havande i programkontrollen måtte hjelpe til.

Notisen om filmen hadde Morgenbladet sett på siste sida; det var der kveldsvakta kunne presse inn siste nytt. Dagbladet følgde opp på fram-sida. No skal Riksmålsforbundet få vise at det meiner alvor når det seier at det er samnorsk det vil til livs, ikkje nynorsk, kommenterte Magne Oftedal.²⁸ Formann Johan B. Hjort i Riksmålsforbundet hadde ikkje lese Morgenbladet då Dagbladet ringde, men telefonane var iallfall ikkje nokon protestaksjon frå forbundet, sa han.

Ut på dagen tysdag hadde han lese og tenkt seg om. Dagsrevyen slo opp saka same kvelden. Ifølgje Fædrelandsvennen fann Hjort det då prinsipielt rett at «en oversettelse fra et urbant miljø godt kunne holde seg til riksmål, og han fant det naturlig om et landsmiljø ble oversatt til landsmål».²⁹ Den nynorske teksten hadde forstyrra bodskapen i filmen og hindra forfattern i å nå fram til publikum, meinte Hjort, som ikkje hadde sett filmen. «Man må lære seg å respektere en annen sprogdrakt enn den man selv bruker og synes om», skreiv ein Oslo-lesar i VG med direkte adresse til formann Hjort.³⁰

Formannen møtte motbør frå vest. Vi blir jamleg minte om at NRK Fjernsynet er «et snevert Oslo-fortagende», sukka Bergens Tidende på leiarplass og meinte at no hadde navlekikkarane overgått seg sjølve.³¹ La gå at nokon ringde og klaga over det dei ikkje forstod, men at NRK måtte laga eiga sak om det i Dagsrevyen? «Det får da være grenser for å demonstrere vår åndsfattigdom og enkelte menneskers mangel på både forstand og toleranse, slik som Fjernsynet her har gjort.» Full støtte kunne Otto Nes også hente frå ein kommentar i nynorskavisa Agder.³²

Sjokket var at mange fekk ein film teksta på eit språk dei ikkje hadde venta, og som nok ikkje alle var like kjende med. Av same grunn tykte

27 Aftenposten (1964, 11. februar). Nynorsk tekst på TV-film.

28 Dagbladet (1964, 12. februar). Nå skal Riksmålsforbundet få vise hva det mener!

29 Fædrelandsvennen (1964, 12. februar). I dag.

30 Nord, G. S. (1964, 21. februar). [Utan tittel]. VG.

31 Bergens Tidende (1964, 12. februar). Oslo-TV.

32 Agder (1964, 17. februar). Friskt mot, Otto Nes.

truleg somme at tekstlinjene skifta for fort. Der var også dei som meinte at omsetjinga var for dårleg.

«Sannelig klarer man ikke i NRK også her å få dynget på oss det tykkeste landsmål i de 'norske' tekstene», klaga petitskribenten Øystein Øystå i Norges Handels- og Sjøfartstidende.³³ Kommentatoren var den første som siterte ein replikk frå filmen og med det skulle vise kor ille dette var. «Give me a drink, please», hadde Øvrelid teksta til «Skjenk meg ein dram». Sjeldan var vel landsmålet stilt «i et ubarmhertigere relieff», meinte Øystå, «sjelden har vi tydeligere fått avsløret dets begrensede anvendelsesmuligheter».

Det kan godt vere at Øystå siterte tekstlinja rett, men i filmen sa ingen det han hadde med som sitat på engelsk. Dei kakiklede snakka berre fleire gonger om whisky og soda, altså brunt brennevin. «Et lite glass brennevin» var tydinga av 'dram' i *Norsk riksmålsordbok* anno 1937.³⁴ Ei meir presis og tidsrett omsetjing ville truleg ha vore *pjolter*, brukt om blanding av whisky og kolsyrevatn.³⁵ Det var det ordet Peter Magnus hadde valt då han omsette førelegget for filmen, novella «Brevet», i 1950.³⁶ Kvar blir det av «nyansene i sproget», undra ein spaltist i *Morgenbladet* som tok Sjøfarten for god fisk og siterte same replikken. Kommentaren enda i ein tirade som røpte lite kjennskap til nyansar i nynorsk.³⁷

Med dette misvisande sitatet bles fleire seg opp. Fædrelandsvennen trykte det meste av innlegget frå Sjøfarten og melde om «tydelig irritasjon» i Kristiansand over den nynorske tekstinga. Språkføringa skulle ha vore så konservativ at mange streva med å følgje med, skreiv ein anonym kommentator med sympati for nynorskbrukarane som til vanleg måtte finne seg i litt av kvart.³⁸

33 Ø.Ø. [Ø. Øystå]. (1964, 11. februar). Tungt i TV. *Norges Handels- og Sjøfartstidende*. Utdrag i *Fædrelandsvennen* 14. februar.

34 Knudsen & Sommerfelt, 1937, I.1, spalte 711.

35 Knudsen & Sommerfelt, 1947, II.1, spalte 734.

36 Maugham, W.S. 1950, s. 46–79. I ei ny utgåve med noveller i utval i 1963 var «Brevet» ikkje med, men novella kom inn att i eit større utval i 1987.

37 Havhesten (1964, 13. februar). Stilfølelse. *Morgenbladet*.

38 Fædrelandsvennen (1964, 12. februar). Utropstegnet.

Stormen

«Det er da ganske klart at vi vil det», slo Otto Nes fast utan atterhald då Dagbladet spurde om NRK ville tekste fleire filmar på nynorsk.³⁹ Passar alle filmar for nynorsk, spurde journalisten. «Spør De alvorlig?» kontra programredaktøren og ville absolutt ikkje inn på ein tankegang om kva som passa for dei og dei sjåargruppene. Det var ikkje det avisa hadde spurt om, men Nes slo «klart og tydelig fast» at NRK ville halde fram med å etterkome «rettmessige krav og ønsker frå våre seere». Det var iallfall klart at den utsegna kunne tolkast på fleire vis.

Bergens Arbeiderblad gav seg ikkje der. Avisa bad NRK opplyse om kor mange prosent nynorskteksta filmar som filmavdelinga no hadde fått beskjed om å levere. Redaksjonssekretær Rigmor Hansson Rhodin i filmavdelinga svara at noko slikt prosentkrav ikkje låg føre, men over tid hadde det kome «en meget rimelig henstilling».⁴⁰ Endå ein gong måtte Otto Nes svare for seg. Fordelinga mellom nynorsk og bokmål skal vere «tilnærmet rettferdig», sa han. Av di det var meir bokmål enn nynorsk i fjernsynssendingane, var tekstinga eitt tiltak for å rette på dette. Dette var tydelegare tale enn dagen før, då han hadde sagt at enkelte filmar skulle tekstast på nynorsk. Sjølv hadde programredaktøren fått tre klagetelefonar etter sendinga og meinte det heile handla mest om vane.

VG putta saka inn i formatet «Tre på gaten».⁴¹ Donald Skau hadde sett ein god del av filmen før han merka at den var teksta på nynorsk, og når ein film blir vist over heile landet, må ein ta litt omsyn. Nynorsken øydela mykje for Mari-Ann Lund, som hadde sett filmen på svensk tv tidlegare. Ho syntest dei nynorske tekstane var meir forstyrrende enn dei svenske: «Jeg håper inderlig at det ikke skal bli noen vane med nynorske tekster i TV.» Det er til bry å måtte lese ord ein ikkje forstår, sa *Vett og uvett*-forfattaren Einar K. Aas og meinte at ein ikkje trong å vere negativt innstilt til nynorsk for å irritere seg over teksting på nynorsk.

Rogalands Avis strekte seg til eit temaoppslag med fire – avdelingsjef, gymnasiast, kontorsjef, programsekretær.⁴² «Nei, fyttetrakker'n, det

39 Dagbladet (1964, 12. februar). Nå skal Riksmålsforbundet få vise hva det mener!

40 Bergens Arbeiderblad (1964, 12. februar). Titterklager på filmtekster i TV.

41 VG (1964, 14. februar). Tre på gaten.

42 Jasper (1964, 17. februar). Nynorsk filmtekst. *Rogalands Avis*.

er det verste jeg har sett», sa avdelingssjef Gunnar Fredriksen. Det dukka opp uttrykk som fekk han til å hoppe i stolen, og «heite kjærighetsscener kan vanskelig oversettes fra engelsk til nynorsk». I høgda kunne nynorske filmtekstar passere på Norsk Bygdekino. Gymnasiasten Lillian Hansen hadde reagert alt i opninga av filmen, omsetjinga var dårleg og nynorsk passa berre ikkje: «Jeg synes vi skulle avskaffe nynorsken fullstendig». Kontorsjef Olav Steinsbø i Bondeungdomslaget i Stavanger meinte det var sjølvsgat at NRK teksta filmar på nynorsk, og han såg gjerne at det same blei gjort på kino. Programsekretær Andreas Thorsen i NRK hadde sett filmen, tykte det var «fine greier» og kalla det «latterlig» at ikkje alle slags filmar skulle kunne tekstast på nynorsk.

NRK hadde sendt ein film teksta på nynorsk for første gong. Riksmålsfolk klaga en masse, få nynorskbrukar tok bryet med å juble i ei avisspalte. Årsmøtet i Noregs Mållag i 1961 hadde vedteke ei fråsegn om NRK der ein mellom anna peika på at enno var ingen spelefilm blitt teksta på nynorsk for tv.⁴³ Då NRK endeleg gjorde det tre år seinare, sat Noregs Mållag lenge stilt i båten.

Frå sentralt riksmålshald hadde formann Hjort i beste fall vore vag i beste sendetid. Debatten var meir enn to veker gamal då formann Ivar Eskeland i Noregs Mållag tok ordet. Det gjorde han to gonger på fire dagar i Dagbladet.⁴⁴ Laurdag sa han i eit portrettintervju at det var rivande gale å gjere Riksmålsforbundet ansvarleg for tåpelege innlegg i Morgenbladet.⁴⁵ Onsdagen etter var ikkje det like opplagt. I eit innlegg viste han til at det han kalla «den intelligente del» av riksmålsfolk, hadde lagt vekt på at nynorskbrukarane *selvfølgelig* skulle ha sin språklege rett. Debatten hadde vist at dette meinte dei ingenting med, hevda Eskeland: «Dei meiner ikkje det dei no har tala og skrive om i mange år.» Dei mange protestinnlegga hadde vist at intoleransen og provinsialismen var lys levande: «Tenking kan ein ikkje kalla det. Her er ingen tanke. Berre svart reaksjon.»

43 Bergens Tidende (1961, 7. august). Femårsplan med sikte på å skaffa nok nynorske lærebøker lagt fram.

44 Eskeland, I. (1964, 26. februar). Toleranse på prøve. *Dagbladet*.

45 E.C. [E. Christensen] (1964, 22. februar). Frisk bris fra vest. *Dagbladet*.

Han blei kontant avvist av redaktør Margrethe Aamot Øverland i Frisprog.⁴⁶ Verken i Ordet eller Frisprog hadde det stått noko som helst om denne saka, og «ingen ansvarlige folk i riksmålsbevegelsen» hadde ordlagt seg slik Eskeland ville ha det til.

Ein innsendar i Aftenposten sette si lit til at mykje av det som var blitt skrive, verken var representativt for riksmålsfolk eller for dei som las denne avisa. Visst var tekstinga uvand, og omsetjaren burde ha brukt fleire moderate former, men «jeg finner det både rett og rimelig at filmer også gis nynorsk tekst».⁴⁷

Nokon hadde ringt til aviser og til NRK. Lesarbrevva var det langt mellom. Blant desse få var ein flittig lesarbrevskribent i Kristiansand, Jan Egil Brekkan. Denne ordfattige dialekta som ein minoritet snakkar, og som heiter nynorsk, er noko vi andre prøver å tolerere, skreiv han, «men det får da være visse grenser!»⁴⁸ Det gjekk ikkje an å presse på eit heilt folk eit språk som var utdøydd og gamaldags. I filmteksten gjekk uttrykk som «gjera» og «ikkje meir» att, så fattigsleg var omsetjinga – og språket. Var poenget med språkfred at «nynorsken skal bre seg i Fjernsynet, og vi riksmålsfolk bare tie stille?» spurde ein forarga sjåar.⁴⁹

Dei hadde i det minste to spaltistar å hjelpe seg med.

VG-spaltisten Finky syntest synd på dei som ikkje meistra engelsk, og som forstod endå mindre av den flimrande teksten nedst på skjermen.⁵⁰ Under signaturen CM var Charles B. Middelthon ein årelang petitskribent i Aftenposten. Denne saka kunne han ikkje halde seg unna. Det var ei bjørneteneste mot målsaka å tekste denne filmen på nynorsk, meinte han å vite.⁵¹ Nokon meir effektiv måte å gjere nynorsk upopulært på enn å bruke det i utide, kunne ein knapt tenkje seg, og dette var i utide. Å lese Bette Davis i rollefiguren seie at «eg har skote han», var så burlesk at han hadde trekt på smilebandet. Dette var å gjere nynorsk «forhatt og latterlig aldeles i utrengsmål» skreiv spaltisten og var språkets besteven:

46 Øverland, M. Aa. (1964, 28. februar). Toleranse på prøve. *Dagbladet*.

47 E.M. (1964, 27. februar). Tekstingen av «Brevet». *Aftenposten Aften*.

48 Brekkan, J. E. (1964, 17. februar). Nynorsk-fanatisme – men det får da være grenser! *Morgenposten*.

49 Forarget seer og lytter (1964, 18. februar). «Fred i sprogstriden?», *Aftenposten*.

50 Finky på farten (1964, 14. februar). Normaltid. VG.

51 CM [C. B. Middelthon]. (1964, 13. februar). En bjørnetjeneste mot landsmålet og målsaken. *Aftenposten Aften*.

Riksmålsfolk «nærer ingen som helst uvilje mot landsmål når det brukes i en naturlig forbindelse, til rette tid og sted».

I same avisa ville A. Bjørnefjell støtte spaltisten.⁵² Nokon snakka engelsk på malayisk vis i filmen, og Bjørnefjell opna innlegget med ei rettskriving og setningsbygning som først mange tiår seinare tok til å breie seg i munnleg norsk: «Cm. tenke riktig at landsmål få bjørnetjeneste av fjernsyn, når bare 3 prosent forstå 'malayisk' filmtekst. Hvis kino prøve slikt bakholdsangrep, nesten ingen publikum være på kino og kjøpe billett. Men TV får billettpege for helt år og lure Bette Davis og os.» Med ei slik språkleg raljering kunne ein framstille nynorsk som gebrokkent norsk og med det definere nynorskbrukarane ut av den norske fellesskapen.

Resten av innlegget viste at Bjørnefjell kjende sitt riksmål, men i 1964 kunne alt gå an. Prosentrekninga var ikkje henta frå noka kjelde og tente berre til å gjere nynorskbrukarane færrast råd. Almar Bjørnefjell var frå Bodø, no busett i Bærum, hadde vore både journalist, filmregissør og reklamesjef, og var søskenbarnet til Knut Hamsun.⁵³ Innlegget frå Bjørnefjell fekk Bjørn M. Herdlevær, til dagleg rådmannsfullmektig i Skedsmo kommune, til å tenkje på noko norsklæraren på gymnaset gjerne sa når han tykte det gjekk tungt i timane: «Gud hjelpe meg for ei vankunna.»⁵⁴

Middelthon fekk svar på tiltale og omtale frå redaktør Einar Svartefoss i avisa Sogn og Fjordane og frå overrettssakfører Olav Øyehaug på Nesbru. Begge meinte at protestar som denne frå Middelthon rima dårleg med alle kjærleiksytringane frå bokmålsfolk om Vogt-komiteen. Dei som ikkje forstod verken den engelske talen eller den nynorske teksten, fekk heller dokumentere fåkunna si.⁵⁵ Øyehaug refsa spaltisten for uforstand i tenesta som moromann når han kunne skrive: «For Bette Davis er det ikke naturlig å uttrykke seg på landsmål».

Øyehaug trong ikkje uroe seg, svara Middelthon, for i dette landet var det sanneleg lett å vere moromann, ikkje minst takk vere Departementet

52 Bjørnefjell, A. (1964, 15. februar). Ikke støte, men støtte. *Aftenposten*.

53 Lofotposten (1930, 26. juli). Ufa sender ny filmekspedisjon over Porsanger til Karasjok; notis i Asker og Bærums Budstikke. (1947, 9. juli).

54 Herdlevær, B. M. (1964, 24. februar). Bjørnetjeneste frå Bjørnefjell? *Aftenposten*.

55 Sogn og Fjordane (1964, 17. februar). Hets mot nynorsken (keiar).

og NRK. «Eg føler inga oppmoding til å gå nærmare inn på målføret åt ho Bette Davis», skreiv Middeltho.⁵⁶ Han svara på ein slags nynorsk, og dette var ein av dei meir feilfrie setningane. Davis var så godt inne i særnorske bøyingsformer at ein kunne ha trudd ho var i eit ekte bygdemiljø og fått rettleiing av minst to språkkonsulentar – om det ikkje var for bileta, som sa noko anna.

Ganske få avislesarar forsvarte NRK. Det blir ingen slutt på språkstriden så lenge folk skamskjeller nynorskbrukarar i NRK og nynorsk teksting av filmar, melde Ivar Grøvik, myndig møring og nynorskbrukar.⁵⁷ Frå sentrale folk med makt i målrørsla kom ikkje eitt einaste ord om film på fjernsyn desse første februarvekene. Den hjelpa som kom, hadde adresse Groruddalen og Trøndelag.

Studenten Leidulf Hovlandsdal på Grorud kunne ikkje forstå at det var meir uamerikansk å skrive «eg har skote han» enn «jeg har skutt ham».⁵⁸ Den einaste grunnen til at dette blei rart for folk, var etter hans meining at NRK hadde brukt for lite nynorsk, og sjåarane var dermed ikkje vane med å lese nynorsk på skjermen. Signaturen g. slo fast målet for språkstriden i Trønder-Avisa: «En nyanserik, frisk samnorsk som også har bevart sammenhengen med det sær-norske».⁵⁹ Innsendaren var opprørt over at «anno 1964 finner ekstremistene på høyrefløyen det særdeles usømmelig å legge nynorsk i Bette Davis' munn». Dette var ei av få meiningsytringar frå samnorskfolk i saka.

Då det meste var sagt opptil fleire gonger i debatten om nynorsk på film, kom ein innsendar i Aftenposten med det mest nytenkte synspunktet. Vedkomande viste til at kringkastarane i både Sverige og Danmark hadde to programkanalar. Viss ein gjorde det same i Noreg og brukte riksmål/bokmål i den eine og landsmål/nynorsk i den andre, «ble vel alle tilfreds og man slapp all misnøyen».⁶⁰

Kritikken og misnøya kom til uttrykk i argument som gjaldt lesekunne, vane og bruksområde. Nokre reagerte negativt fordi dei ikkje

56 CM [C. B. Middeltho]. (1964, 17. februar). Bette Davis og nynorsken hennar. *Aftenposten*.

57 Grøvik, I. (1964, 15. februar). Tankar om aktuell målfred. *Sunnmørsposten*.

58 Hovlandsdal, L. (1964, 19. februar). Apropos nynorsk på fjernsynskjermen. *Aftenposten*.

59 g. (1964, 28. februar). Æbler for vore Børn. *Trønder-Avisa*.

60 L.L. (1964, 24. februar). Om sproget i NRK. *Aftenposten*.

var vane med å lese nynorsk, og få av desse hadde lært nynorsk i skulen. Mange var i alle høve ikkje vane med å lese nynorsk og særleg ikkje i underholdningsstoff. Dessutan, og det var viktigast, det passa seg ikkje å bruke nynorsk kvar som helst, aller minst i urban populærkultur.

Populærkulturen

Debatten var i ferd med å ebbe ut då Norsk Tidend samanfatta det heile gjennom utdrag frå nokre få avisoppslag. Redaktør Vegard Sletten kommenterte saka på leiarplass.⁶¹ Det var mest ein kommentar til aviskollegaer og til formannen i Riksmålsforbundet. Bruken av nynorsk i populærkulturen var ikkje tema.

Tittelen på ein pamflett frå Det Norske Samlaget i oktober 1963 kunne tyde på at målrørsla var i ferd med å teikne eit nytt kart over røynda. Då Samlaget fekk sin første fast tilsette medarbeidar i 1950, hadde forlaget alt gitt ut bøker av fem nobelprisvinnarar.⁶² Framleis var forlaget sterkare på intellektuelle impulsar og uttrykk utanfrå enn på norsk folkelesnad. Det var styreformannen Sigmund Skard, språkforskar og diktar, som skreiv pamfletten *Målstrid og massekultur* i 1963.

Saman med familien sin hadde han kome til New York 7. desember 1940, vel to veker etter kinopremieren på *The Letter*.⁶³ Dei blei verande i USA under den andre verdskrigen, og Skard meinte at amerikansk kultur hadde noko «ope og storfelt som verkar forfriskande i motsetning til mangt som kjennest trongt eller inneklemt hos oss».⁶⁴

No såg han ein ny massekultur ta form som kanskje var meir revolusjonerande enn noko nordmenn hadde opplevd før, og det han såg, skremde han. Impulsar utanfrå var av det gode men då måtte dei smeltast om til noko heimsleg, ikkje berre etterliknast og dermed einsrettast. Det han kalla norsk språk, måtte få eit så breitt grunnlag i folket som mogleg, og det meste av pamfletten var eit oppgjær med riksmålsbevegelsen. Nokon

61 Norsk Tidend (1964, 20. februar). Riksmålsfolk fekk dei nynorske filmtekstane i vrangstrupen; «Nå går 'n på gummisåler →» (leiar).

62 Grepstad, 2002, s. 92.

63 Å. G. Skard, 1985, s. 350. Filmpremieren var 22.11.1940, jf. *IMDb.com*, Brevet (1940).

64 S. Skard, 1963, s. 7. Boka kom i nytt opplag i juni 1964 med eit lite tillegg etter at Vogt-komiteen var i gang, og i ny utgåve med nyskrive tillegg i mars 1985.

strategi for møte mellom massekultur og nynorsk hadde han ikkje. På mange måtar kom lingvisten Skard seg aldri ut av ordlister og bøyingsverk og over i handling. Han såg korleis det norske samfunnet endra seg og analyserte fleire av årsakene og maktfaktorane, men forstod ikkje kva ein kunne gjere med impulsar utanfrå som var eit opprør «mot stivna og banal konvensjonalisme». Sigmund Skard kom så langt som at *striden nyttar*. Populærkultur på nynorsk var ikkje noka sak for han. Slik var det også i det meste av målrørsla elles.

Å bruke nynorsk i film var ein del av det å utvikle ein nynorsk skriftkultur. Denne utviklinga har eg tidlegare skildra og analysert i fire fasar: etablering, utskiljing, integrering og alminneleggjering.⁶⁵ Alminneleggjeringa prega tida etter 1945, og det var i dette tidsrommet nynorske publisistar prøvde å etablere nynorsk i populærkulturen. Reaksjonane mot *Brevet* viser at nynorsk på langt nær var blitt eit alminneleg språk for alle. Striden kom når nokon tok i bruk nynorsk på område der lite hadde vore skrive eller sagt på det språket før. Mangt var konvensjonelt blant målfolk, men nytenkjarane var mange nok til at motstand melde seg til teneste. Dermed fekk debatten om *Brevet* ein lang undertekst av språkpolitikk.

Det gjaldt å ta det mindre brukte norske språket inn i populærkulturen, der så mange lesarar, lyttarar og etter kvart sjåarar var. Hans Aarnes hadde fått i gang Nynorsk Vekeblad i 1933, teikneseriar på nynorsk sette langt på veg standarden for dette mediet i Noreg frå 1940-åra, Det Norske Teatret gjorde furore med gjendikta amerikanske musikalar frå 1949, Fonna Forlag gav ut ganske mange omsette spennings- og underhaldningsromanar i 1940- og 50-åra, Jakob Sande skreiv slagerar, Ivar Medaas sende mang ein fordom ut i nattemørket frå scena på Chat Noir, Salhuskvintetten spelte Ønskekonserter kvar veke, i Stavanger spelte Tony & Swing Blues inn ein Beatles-song på nynorsk.

Negative reaksjonar var knapt merkande, men dei fanst. Våren 1956 hadde kulturredaktør Steen Benneche i Fædrelandsvennen omtalt ein ny serie billigbøker frå Fonna Forlag. Han meinte forlaget hadde valt boktitlar som var mest mogleg like på bokmål og nynorsk. Dette var ei skulding

65 Grepstad, 2010; 2012, s. 315 f., og meir overordna i 2018, s. 317 ff. og 433 ff.

om at Fonna skjulte språket i bøkene for bokkjøparane.⁶⁶ Benneche såg bort frå at baksidetekstane var på nynorsk. Det var også meir han ikkje hadde fått med seg. Signaturen H.A. peika på at ei bok som kritikaren ikkje hadde nemnt, heitte *I eldskrift på himmelen*. Denne innsendaren kan ha vore Hans Aarnes, som i 1940 var blitt vald til første formannen i det nyskipa Fonna Forlag. Nettopp, svara Benneche i ein redaksjonell hale, og «våre statsautoriserte oppnorskere» har innført eld som sideordna ord i riksmål. Det førte fram til denne sluttsetninga: «Og elden er bare en av gnistene i riksmålets statsautoriserte autodafe.»⁶⁷

Orda flamma meir nokre år seinare. Då skreiv omsetjaren Vivi Aagaard eit nynorsktalande firkantfolk i Andesfjella inn i Carl Barks-forteljinga «Eggmysteriet» i *Donald Duck & Co.*⁶⁸ I originalforteljinga snakka dei ein slags sørstatsdialekt. Gula Tidend såg kraftig mørkt på saka under overskrifta «Sprogpøbelen tek i bruk åndsfrenden Donald Duck».⁶⁹ Lysglimtet for avisa var at ei and forstod nynorsk, «noko som tyder på at han må vera klokare enn 'sprog'folk flest».

Opningssetninga i kommentaren frå Norsk Tidend viste den avstanden som enno var der mellom populærkultur og meningsformande nynorskmiljø: «Når sant skal seiast, er ikkje teikneserieblad vår daglege lesnad.»⁷⁰ Kritikaren fann mange språkfeil i dialogen og oversåg at skurken Svartepetter snakka *uklanderlig riksmål*. Avisa følgde opp med ein avsluttande kommentar i neste nummer. Saka hadde hamna i eit rådgivande utval for teikneseriar, og «det var for mykje å koste på noko så mindreverdig som tekstane i Donald Duck-serien».⁷¹

Det var ikkje all verda å sjå av tekst på nynorsk for eit allment publikum på denne tida.⁷² Av vel 220 aviser i 1960-åra var 38 redigerte på nynorsk, og i 1964 var vekeavisa Dag og Tid inne i det andre ordinære driftsåret. Språkstatistikk manglar for NRK i 1964, men i 1965 var 14 prosent av dei

66 S.B. [S. Benneche]. (1956, 14. april). Misseromaner i nynorsk-utgave. *Fædrelandsvennen*. Saka går inn i ein større samanheng i Grepstad, 2022, s. 185.

67 H.A. (1956, 30. april). Merkeleg bokkritikk. *Fædrelandsvennen*.

68 *Donald Duck & Co* nr. 16 1963, i sal 17.4.1963, og Aftenposten. (1963, 24. april). Donald Duck kommer inn i sprogdebatten.

69 Gula Tidend (1963, 20. april). Sprogpøbelen tek i bruk åndsfrenden Donald Duck.

70 Peik (1963, 26. april). Den firkanta nynorsken.

71 Norsk Tidend (1963, 14. mai). Donald Duck på ny.

72 Tala er henta frå Grepstad, 2020, tabell 14.1.2, 15.1.1 og 16.1.1.

få sendetimane i NRK TV nynorsk tale eller tekst. Årleg kom det ut litt under 200 bøker på nynorsk dette tiåret, mot om lag 2700 på bokmål. Mykje av det som kom ut, var dessutan vanskeleg å få tak i. Ein avis- og boklesar i Bergen formante kiosken på busstasjonen og andre salsstader om å vise fram bøker og blad på nynorsk, ikkje stikke dei vekk.⁷³

Oppfatninga om at nynorsk ikkje passa for det urbane og borgarlege, hadde lenge vore gjengs i miljø som strekte seg ut forbi riksmålsbevegelsen. Mang ein avisredaktør hadde alt gjort det til eit prinsipp. Ivar Flem var redaktør i Sunnmørsposten 1894–1946 og knesette det prinsippet at bystoff skulle vere på bokmål, bygdestoff på nynorsk.⁷⁴ Ei undersøking av aviser på Vestlandet i 1959 synte at avisredaksjonane helst brukte nynorsk i bygdestoff og svært sjeldan i bystoff.⁷⁵ Frå 1950-åra følgde Haugesunds Avis lenge den regelen at reportasjar skulle vere på det språket som var mest brukt i den aktuelle kommunen.⁷⁶ Det var ein annan seiemåte for at nynorsk ikkje utan vidare passa overalt. Svaret frå Otto Nes til Dagbladet etter filmen var altså meir radikalt enn det kunne høyrast ut til.

Nordnorske Sussi Rikainen hadde gitt ut éin roman, i 1951. No meinte ho det var heilt feil å tru at ein ville nynorsk til livs når ein protesterte mot nynorske tekstar i spelefilmar som *Brevet*. Ho syntest nynorsk har ein «meget vakker valør», men denne tekstinga var eit stort mistak: «Filmens mennesker var typiske storbymennesker som man aldri kunne tenke seg ville snakke nynorsk.»⁷⁷ Ho var ikkje sikker på om tekstinga var «ren nynorsk», eller om «smugling av samnorsk ble forsøkt». Bokmål var no eingong «vårt lovbeftede riksspråk», hevda Rikainen, «folk er ikke vant til å se nynorsk på trykk», og då var det ikkje rart at mange streva med å forstå tekstane. Fjernsynsteater på nynorsk, derimot, svært gjerne, «hvorfor ikke forsøke å lage noe av forfatteren Tarjei Vesaas».

Rikainen illustrerte korleis vanar blir til. Reaksjonane hadde vore sterke då Hulda Garborg og Det norske Spellaget baud på nynorsk frå scenekanten, men etter femti år var nynorsk scenespråk blitt ein vane.

73 «Einride» (1964, 11. februar). Trakk ikkje på nynorsken. *Gula Tidend*.

74 Grepstad, 2010, s. 88.

75 Grepstad, 2020, s. 355 og tabell 15.3.5.

76 Vikse, 2006, s. 70.

77 Rikainen, S. (1964, 27. februar). Hets mot nynorsken. *Bergens Arbeiderblad*.

Før *Brevet* hadde berre to kinofilmar vore teksta på nynorsk. Éin var stumfilm, éin var ei filmatisering av ein Vesaas-roman.

Stumfilmen *Fante-Anne* hadde premiere i Bøndenes Hus i Oslo 11. september 1920. Regissør Rasmus Breistein bygde på forteljinga med same namnet av Kristofer Janson. Film var på denne tida ikkje høgverdig nok til at Nationaltheatret ville la skodespelarane sine ta filmroller.⁷⁸ Med skodespelarar frå Det Norske Teatret hadde Breistein teke opp scener frå storgarden i filmen i Vågå, frå husmannsplass og seter på Norsk folke-museum. Breistein laga stumfilmen i to språkversjonar med mellomtekstar på riksmål og landsmål. Nynorskversjonen reiste regissøren sjølv på turné med til ungdomslag landet rundt. På om lag 200 av dei stadene han kom til, hadde ingen sett film før. Nynorskversjonen blei også vist i nokre bokmålmiljø med lite oppskrik, fortalde regissøren seinare.⁷⁹ Filmvitarar har vore i tvil om ein versjon på landsmål faktisk var laga.⁸⁰ Den tvilen kan no slettast i norsk filmhistorie.

Den første spelefilmen med nynorsk *tale* hadde premiere 26. desember 1934 med Tordis Maurstad og Alfred Maurstad i hovudrollene. Filmen *Liv* bygde på forteljinga «Liv» av Kristofer Janson, med manus og regi ved Rasmus Breistein. Berre tre år før var den første norske lydfilmen blitt laga. Slik sytte Breistein for at det nye, forteljande massemediet raskt fekk rom for nynorsk.

Knapt tjue år seinare opna norske kinoar dørene for ein spelefilm med nynorsk tale og *tekst*. Norsk Film inviterte til premiere 24. september 1951 for *Dei svarte hestane* med Hans Jacob Nilsen og Eva Sletto i hovudrollene. Regi: Hans Jacob Nilsen og Sigval Maartmann-Moe. Også denne bygde på ein roman av Tarjei Vesaas.

Fleire norske spelefilmar med nynorsk tekst blei ikkje laga før fjernsynspremieren i 1964. Der var nynorske teater, nynorske forlag, nynorske blad, nynorske aviser. Eigne institusjonar var skilde ut med føremål om å fremje bruken av nynorsk. Noko slikt mangla i både film- og

78 Grepstad, 2002, s. 366.

79 Avsnittet byggjer på Håkås, I. M. (1965, 18. september). «Fante-Anne» er 45 år» Telemark Tidend, *Varden*. Opplysninga om at filmen blei laga med mellomtekstar på både riksmål og landsmål, var ny for meg, og filmen er difor ikkje med i «Eit skriftspråk blir til» i Grepstad, 2021.

80 Myrstad, 2000, s. 33.

platebransjen. Difor kom ein tredje spelefilm med nynorsk tale først i 1974. Også denne *Kimen* av Erik Solbakken bygde på ein Vesaas-roman.

Då *Brevet* blei vist, hadde diskusjonen gått i nesten to tiår om teksting av utanlandske spelefilmar. Dette ordskiftet tok til på Sunnmøre.⁸¹ Den 24. april 1948 vedtok Dalsfjord kommunestyre å støtte eit krav frå Noregs Mållag om at Kommunenes Filmcentral skulle få teksta ein del spelefilmar på nynorsk. I vekene som følgde, støtta mange kommunestyre landet rundt framlegget, som Lunde i Telemark, Gjerstad og Valle i Aust-Agder, Finnøy i Rogaland, Skånevik og Masfjorden i Hordaland, Lærdal i Sogn og Fjordane, Ålvundeid i Møre og Romsdal, Orkland i Sør-Trøndelag og Hattfjellidal i Nordland.

Lektor og målmann Hallvard Framnes følgde opp saka på årsmøtet i Kommunale Kinematografers Landsforbund hausten 1950. Der stilte formann Kristoffer Aamot seg relativt positivt til tanken, men nokon meinte å vite at det kunne koste 100 000 å tekste éin film. I den grad viljen var der, trumfa pengar den viljen. Difor gjorde det knapt inntrykk at Studentmållaget i Oslo hausten 1956 støtta kravet frå 1948 om at Norsk Film syter for at «ein rimeleg del» av utanlandske spelefilmar blir teksta på nynorsk.

Så det var det.

Berre eit lite mindretal av innbyggjarane hadde altså fjernsynsapparat i 1964, og flest lisensar var å finne i tettbygde strøk type Oslo og Bergen. Truleg hadde dei færreste av desse sett den spelefilmen då den gjekk på norske kinoar i 1946. Det som flimra over skjermene denne vinterkvelden i 1964, hadde ingen sett før.

For mange riksmålsfolk var filmen endå eit døme på at nynorskbrukarane tok for mykje plass. Likeins var reaksjonane mot filmen sanningsvitne for nynorskbrukarar om at språket deira ikkje blei akseptert. Den tankegangen var så formelfast at nye moment blei føysa unna. At nokon ikkje forstod, kunne berre vere vitne om fåkunne og uvilje. Ingen tok innover seg at reaksjonane hadde vore dei same langs krossvegar før, som då dei to første nynorskbrukarane i landet, Aasen og Vinje, tok til å dikte

81 Dei to følgjande avsnitta er henta frå Grepstad, 2021, s. 186 ff.

på landsmål, og då det viste seg at Guds ord kunne formast på fleire språk enn dansk og riksmål.

Alle dei vanlege momenta i ein språkdebatt på denne tida var også med i striden om Bette Davis. Mindre vanleg var det at folk sa offentleg at dei ikkje forstod nynorsk tekst. Å lese korte tekstlinjer som skifta etter få sekund, var noko heilt anna enn å lese avsnitt i ei avis eller sider i ei bok, sjølv om kinogjengarar skulle vere godt kjende med formatet. At dette også kunne handle om forståing, blei ikkje forstått.

Knapt meir enn ei avis tok tak i denne sida av saka. På leiarplass drøfta Arbeiderbladet om nordmenn forstod kvarandre, og om folk i Norden forstod kvarandre så godt som ein gjerne hevda.⁸² Dei sinte lesarbreva ville ikkje avisa ta så høgtidleg. Den som hadde vilje til å forstå, ville forstå. Difor var det også viktig å ta vare på den kjelda til kulturell rikdom som den språklege fellesskapen i Norden – iallfall Skandinavia – utgjorde.

Stortingsrepresentant Olav Hordvik tok eit anna politisk poeng i saka. Var det slik at folk ikkje forstod nynorsk på tv, var det ingen grunn til å redusere kunnskapane ved å ta vekk sidemålsstilen i skulen.⁸³ Kyrkje- og undervisningskomiteen i Stortinget var då midt inne i ei drøfting av eit framlegg om å ta kravet til skriftleg prøve i begge språka ut av ei ny lov om realskular og gymnas og la dette vere ei sak for regjeringa. Ein samla kyrkje- og undervisningskomité gjekk i mars 1964 inn for at både undervisning og skriftleg eksamen i sidemål skulle lovfestast, og Odelstinget vedtok lova i mai.⁸⁴

Leiaren i Arbeiderbladet var også ein kommentar til ein kulturdebatt i Nordisk råd, som no var samla i Stockholm. Sesjonen hadde teke til laurdag føremiddag 15. februar på Hässelby slott, som stod ferdig kring 1660. Der fekk Tarjei Vesaas overrekt Nordisk råds litteraturpris. Boka «på dette lapidariske skjære [!] og varmt klingende nynorsk» burde i det minste vi nordbuar lese i original «for å fornemme dets duft», sa professor Lauri Viljanen i pristalen.⁸⁵

82 Arbeiderbladet (1964, 22. februar). Kulturelt fellesskap (leiar).

83 Dagen (1964, 14. februar). Sidemålsstilen må ikkje veikjast.

84 Innst. O. VIII (1963–64); Besl. O. nr. 137 (1963–64).

85 Vårt Land (1964, 17. februar). Nordisk råds pris overrakt.

Etterpå

Ein fjernsynsfilm var blitt teksta på nynorsk. For mange bokmålsbrukarar var det ein for mykje. Midtsommars konstaterte Noregs Mållag nøkternt i årsmeldinga si at «ein film har vore teksta på nynorsk».⁸⁶ Meir hadde ikkje organisasjonen å seie.

Kritikken mot filmtekstinga hadde følgt tre linjer. Den eine var at nynorsk var eit språk ein ikkje var van med å lese, og i 1964 hadde berre eit mindretal av bokmålsbrukarar fått noka nynorskundervisning i skulen. Den andre var ein prinsipiell motstand mot at nynorsk skulle brukast jamt meir. Den tredje linja var ein kulturell og sosial motstand mot at nynorsk skulle brukast kvar som helst og når som helst. Alle tre tanke-rekkjene small i veggen hos dei som ville gjere det lettare å vere nynorskbrukar, og hos dei som heva ei fane av toleranse.

Nynorsk kunne kanskje akseptertast som språk på bygda og om bygda. Språket måtte berre haldast ute frå bylivet, i røynda så vel som i fiksjonar. For urbane riksmålsfolk representerte nynorsk ein provinsialisme. For nynorskbrukarane var det riksmålsreaksjonen som var provinsiell. For begge partar var provinsialisme lite å trakte etter.

Der var ein viss aksept for at klassisk litteratur kunne lesast på nynorsk. Gamle grekarar og romarar kunne godt snakke nynorsk. Dei språklege grensestolpane blei slått ned ved samtids- og underhaldningslitteratur. Di meir triviell og kvardagsleg diktinga var, di fjernare var det at dikta folk kunne snakke nynorsk. Målrørsla heldt det gåande heilt til 1970-åra før den tok inn over seg den språkpolitiske verdien av såkalla folkeleg litteratur på nynorsk. Då hadde eit forlag som Fonna alt prøvt på dette i fleire tiår. At nynorskforlag ikkje fekk til dette over tid, gjorde nok sitt til at riksmålsdominerte, store forlag tok godt vare på vanetenkinga om at nynorsk passa i dikt, men ikkje i omsett dikting, heller ikkje på kino.

Avisa Sogn og Fjordane målbar reaksjonane mot dei prinsipielle. Den motstanden som no hadde reist seg mot nynorske filmtekstar, viste at det ikkje var rett når riksmålsfolk sa at dei var mot samnorsk, ikkje nynorsk,

86 Dagen (1964, 18. juli). Eit aktivt og framgangsrikt arbeidsår for Noregs Mållag.

kommenterte avisa på leiarplass ei veke ut i debatten.⁸⁷ Heilt eller delvis trykte fem andre aviser den kommentaren.⁸⁸

Oppgjeret med Oslo-TV på leiarplass i Bergens Tidende var den kommentaren som blei spreidd mest gjennom opptrykk i ni aviser.⁸⁹ Den kulturelle motstanden mot å tekste ein film frå britisk, urban koloni-overklasse i Asia på nynorsk bygde på ein premiss om at det *kunne* vere greitt å bruke nynorsk der det var *naturlig*.

Det var desse to aviskommentarane som nådde lengst ut. Eit par avisredaktørar gjorde dermed meir enn målrørsla. Her var det noko som skurra. Utanom Ivar Eskeland i Noregs Mållag støtta få profilerte nynorskbrukarar NRK og forsvara nynorsk teksting eller han som hadde gjort jobben. Urban populærkultur stod ikkje like høgt i kurs i heile målrørsla. For somme var nynorsk eit språk som helst skulle brukast til det som var verdig nok, men det sa ingen av dei høgt i denne debatten.

Når alt kom til alt, var der nokre tusen fjernsynseigarar i Oslo som neppe fekk med seg *Brevet* måndag kveld 10. februar 1964. Var flyet frå Innsbruck i rute, landa dei fleste i den norske olympiatroppen på Fornebu kl. 17.35.⁹⁰ I ei jublande villfaring hadde Oslo Kinematografer invitert troppen til noregspremieren for *Operasjon Sjøsprøyt* på Saga denne kvelden.⁹¹ På Fornebu tok kong Olav 5. imot, og derifrå bar det rett til mottaking i Oslo rådhus. Folk stod som spikra fast, sa Kupper'n. Han måtte brøyte seg veg forbi tenåringar og eldre damer på opptil 70 – «de siste var forresten de verste».⁹² Kven veit om ikkje einkvan der hadde skjenkt seg ein dram.

87 Sogn og Fjordane (1964, 17. februar). Hets mot nynorsken (leiar).

88 *Bergens Tidende* 20. februar, *Rogaland* og *Rogalands Avis* 22. februar, *Bergens Arbeiderblad* 24. februar og *Hamar Arbeiderblad* 27. februar 1964.

89 *Arbeiderbladet*, *Fremtiden*, *Stavanger Aftenblad* og *Vårt Land* 14. februar, *Lillehammer Tilskuer* og *Hamar Arbeiderblad* 15. februar, *Fædrelandsvennen* 17. februar, *Halden Arbeiderblad* 18. februar og *Rogaland* 21. februar 1964.

90 VG (1964, 10. februar). Olympia-troppen «tar imot».

91 Aftenposten (1964, 11. februar). OL-troppen overlevet hjemkomsten.

92 Johannesen, 1964, s. 152.

Kjelder og litteratur

Digitale

IMDb.com. Brevet (1940). Henta 14. april 2021 frå https://www.imdb.com/title/tt0032701/?ref_=fn_al_tt_1.

The Letter. *Youtube*, sett 14. april 2021

Aviser og blad

Aftenposten

Aftenposten Aften

Agder

Arbeiderbladet

Asker og Bærums Budstikke

Bergens Arbeiderblad

Bergens Tidende

Buskerud Dagblad

Bygdanytt

Dag og Tid

Dagen

Demokraten

Donald Duck & Co

Fremtiden

Fædrelandsvennen

Glåmdalen

Gula Tidend

Halden Arbeiderblad

Hamar Arbeiderblad

Innherred Folkeblad og Verdalingen

Lillehammer Tilskuer

Morgenbladet

Morgenposten

Møre

Norges Handels- og Sjøfartstidende

Norsk Tidend

Ringerikes Blad

Rogaland

Rogalands Avis

Sogn og Fjordane

Språklig Samling

Stavanger Aftenblad

Sunnmørsposten

Trønder-Avisa

Varden

VG

Vårt Land

Artiklar, bøker og offentlege dokument

Besl. O. nr. 137 (1963–64). *Vedtak til lov om realskoler og gymnas*. 29. mai 1964.

Grepstad, O. (2002). *Det nynorske blikket*. Samlaget.

Grepstad, O. (2009). Jostein Øvrelid. I *Allkunne.no*. Henta 12. april 2021.

Grepstad, O. (2010). *Avisene som utvida Noreg: Nynorskpressa 1850–2010*. Samlaget.

Grepstad, O. (2012). *Draumen om målet: Tilstandsrapportar frå Norge og Noreg*. Samlaget.

Grepstad, O. (2018). *Skriftkultur: Tidssignal frå det 21. hundreåret*. Samlaget.

Grepstad, O. (2020). *Språkfakta 2020: Tala. Forteljingane. Dokumenta*. Grepstad skriveri.

- Grepstad, O. (2021). *Krønikene: Språk, skrift og bøker gjennom 500 år*. Grepstad skriveri.
- Grepstad, O. (2022). *Brent ord: Bokbål mot språk i Noreg 1912–2005*. Samlaget.
- Innst. O. VIII (1963–64). *Innstilling fra kirke- og undervisningskomitéen om lov om realskoler og gymnas. (Ot. prp. nr. 1)*. 13. mars 1964
- Johannesen, K. (1964). *På'n igjen*. Aschehoug.
- Knudsen, T. & Sommerfelt, A. (Red.). (1937). *Norsk riksmålsordbok. I. Første halvbind*. Aschehoug.
- Knudsen, T. & Sommerfelt, A. (Red.). (1947). *Norsk riksmålsordbok. II. Første halvbind*. Aschehoug.
- Maugham, W. S. (1950). *Noveller i utvalg*. Gyldendal.
- Myrstad, A. M. (2000). Film i friluft: Breistein og det nasjonale gjennombrudd i norsk film. I J. A. Diesen (Red.): *På optagelse i friluft: Filmregissøren Rasmus Breisteins filmliv* (s. 24–58). Norsk filminstitutt.
- Norsk Rikskringkasting (1964), vedlegg til St.meld. nr. 72 (1964–65). *Om verksemda i Norsk Rikskringkasting i budsjettåret 1964*.
- Norsk Rikskringkasting (1965), vedlegg til St.meld. nr. 70 (1965–66). *Om verksemda i Norsk Rikskringkasting i budsjettåret 1965*.
- Skard, S. (1963). *Målstrid og massekultur: Tankar til ettertanke*. Samlaget.
- Skard, Å. G. (1985). *Liv laga: Ei minnebok 1905–1940*. Gyldendal.
- Smith, J. C. (2019, 25. mai). Starting Star Wars: How George Lucas came to create a galaxy. *New Statesman*.
- Språklig Samling. (1960). Filmtekstene fjernt fra levende talemål. *Språklig Samling*, (4), 1.
- Vikse, K. M. (2006). *Kulturberaren: Haugesund Mållag og Ungdomslag 1906–2006*. Haugesund mållag og ungdomslag.

Frå underordning til likestilling. Ei historie om korleis det teologiske symboluniverset endra seg i kvinnesynet på 70-talet

Jan Ove Ulstein

Dosent emeritus, Institutt for religion og livssyn, Høgskulen i Volda

Abstract: This article will show how what the sociology of knowledge calls ‘the symbolic universe’ changed during the 1970s when it came to views on female priests and equality between the sexes. A symbolic universe in an institution is what legitimizes a social order. In the institution of the church, that legitimation takes place through the broad acceptance of a theology. The article asks how scriptural interpretation, hermeneutics, and theology can change the symbolic universe in order to answer questions raised from another cultural context. The author highlights some representative actors’ positions and important arguments from the prior decade. Change was signaled when a slim majority of the Professors’ Council at the conservative Free Faculty of Theology in Norway (*Menighetsfakultetet*) voted in favour of female priests. The main question is whether patriarchy, which in biblical times was a context for the biblical texts, is a timeless structure. The article can be read as a sketch about the process of theological legitimation for female priests, and for equality, with the claim that the turnaround took place in the 1970s.

Keywords: female priests, patriarchy, equality, legitimation, symbol universe, hermeneutics

Problemorientering

I denne artikkelen skal vi sjå korleis det teologiske symboluniverset i Den norske kyrkja vart endra når det gjeld kvinnesynet. Vi ser på 70-talet, raust rekna, der synet på kvinnelege prestar og underordning for kvinna vart utfordra. Vi ser det på bakgrunn av 60-talet, då debatten om kvinnelege prestar blussa opp omkring tilsetjing av første kvinnelege prest i Norge. På 70-talet går brytinga meir på synet på kvinna i opprør mot patriarkalisme, generelt i kvinnerørsla, og med leiting etter kvinnefrigerande impulsar i bibeltekstene. Vår (hypo)tese er at symboluniverset vart endra i løpet av 70-talet.

‘Symbolunivers’ er eit nøkkelord i kunnskapssosiologien (Berger & Luckmann, 1967/1990). Det er det settet av kunnskap som grunngir og legitimerer ein sosial praksis i ein institusjon. I vårt case dreier det seg om å kunne legitimere ein ny praksis i kyrkja, konkret: å vigse kvinner til prest, med akseptert teologisk legitimering. I kyrkja sitt symbolunivers gjeld den læra og den ordninga som blir praktisert, støtta av ein teologi som får gjennomslag i kyrkja. Kyrkja blir då sett under synsvinkelen ‘institusjon’.

Underliggjande teologisk problemstilling er spørsmålet om korleis ein i kyrkja kan tolke skrift og tradisjon for å vere presist til stades i ny historisk kontekst. Kor skapande er kulturkonteksten? Må ein forandre for å bevare, eller blir teologi og praksis diktert av ideologiske, kulturelle og sosiale stormakter i samtida? Det siste er ei kronisk freisting på å tilpasse seg. Gustaf Wingren (1972, s. 10) meinte det første. Han sette opp eit kriterium for gyldig teologi. Ein kan finne noko nytt i tekstene i ny kontekst, men det må ikkje leggest noko inn i teksta som ikkje er der i teksta frå før. Der må vere noko meir i teksta enn i den aktuelle konteksten, meir i tolkinga enn i tilpassinga.

I så fall er ein hos idealet i hermeneutikken til Hans-Georg Gadamer (1960/2003). Tolkingsprosessen skjer ifylgje han ved at ein møter ei tekst med sine fordømmar, sine føresetnader av personleg og kulturell art. Det betyr at ein allereie har eit bilete av kva teksta seier. Så må ein setje sine fordømmar på spel i møte med verknadshistoria til tekstene. Er prosessen vellukka, kan ein møte teksta slik at eigen forståingshorisont smeltar saman med teksta sin horisont. Fordi ein har teke sine fordømmar inn i

sin erkjenningssprosess, veit ein korleis teksta skal appliserast i samtids-situasjonen. «Applisering er», seier Jürgen Habermas (1967/2001, s. 309) i ein kommentar til Gadamer, «en klok omsetting med hensyn til endrede situasjoner».

Vi spør vidare etter ein teologi som vil legitimere ei slik ordning, både i forhold til dei bibeltekstene som har vorte brukte, dei konservative tolkingane og den store verknadshistoria som ligg mellom tekstene og samtida (70-talet). Konteksten var ei luthersk stats- og folkekyrkje i eit samfunn under endring. Det siste gjeld også ei kvinnerørsle som vart meir radikal enn før.

Vi gir først ein bakgrunn i spørsmålet både historisk og teologisk. Vi gir først bakgrunnen for det som skjedde på 70-talet. Her går vi ikkje inn på grundige referat av alle bidraga, men viser posisjonane og argumentasjonsrekkjene. Vår interesse er å skissere kva symbolunivers som blir endra, ikkje gi ei fullstendig framstilling av den teologiske debatten.

Ei perspektivskisse på kontekst og teologi

Dei kristne truvedkjeningane har stått seg i hundrevis av år. Den apostoliske og den nikenske truvedkjenninga har kyrkjene felles. Då er vi på 300-talet. *Nicaenum* vart formulert i ei tid då den gresk-romerske kulturen rådde. Symbolet ville gi ei samanfattande tolking av den bibelske overleveringa om Jesus Kristus, under sterk bryting. Korleis kunne ein forstå hans liv og gjerning og betydning i ein kultur som stilte spørsmål til tekstene ut ifrå ein annan kulturkontekst enn den jødiske? Vi ser korleis konteksten pregar svarformuleringane i ei innfløkt filosofisk drøfting. Det er slett ikkje sikkert at alle formuleringar i Det nye testamentet er heilt klare i den retning. Partane prøvde å definere kva tyding tekstene totalt sett har i møte med dei nye spørsmåla. Til sist i dogmedanningane står eit credo utan filosofiske forklaringar: sann Gud – sant menneske, tre personar – eitt vesen (Hägglund, 1963, s. 56–60; Skarsaune, 1987, s. 114–129).

Den lutherske reformasjonen kan oppfattast som eit skifte i sjølv trusomgrepet. Frå den thomistisk-aristoteliske forståinga *fides caritate formata* (tru forma av kjærleik) får vi den lutherske: ei tru skapt av Gud, der rettferdiggingering for Gud er av tru åleine utan å måtte stå inne for den

truskvaliteten som kjem av å vere forma av kjærleiken. Gud *ser i nåde* på syndaren.

Reformasjonen hadde ikkje berre ein filosofisk-teologisk kontekst. Han gav fleire endringar i praksis. Praksisen vart legitimert av tru og konsekvensar av trua. Til dømes vart sjelemessene for dei i skjærselden overflødige. Luthers lære om dei to måtane Gud styrer verda på, den åndelege og den verdslege (regimentslæra), var ein konsekvens av forståinga av trua. Samtidig gjorde den ei kyrkjemakt illegitim, der biskopane også var fyrstar.

Under krigen, i den norske motstandskampen, kom det til ei presisering av regimentslæra. I Tyskland hadde tolkinga av den laga ein vegg mellom kyrkje og stat, og mellom ulike skaparordningar. Dei var alle sjølvlovgivande. Føraren (statsordninga) var innsett av Gud med direkte mandat. I Norge tolka Eivind Berggrav det slik at begge regimenta var Guds, og kyrkja måtte yte motstand mot denne staten i Guds namn (passim, t.d. Austad, 1972).

Døma gir eit bilete av at når lærespørsmål skal utformast i ei kyrkje, er det ikkje berre tale om å avlese bibelord direkte, dei må setjast i ein større systematisk-teologisk eller dogmatisk samanheng (sjå t.d. Brunner, 1961, s. 159–162). I ei luthersk kyrkje må dogmatikken (her om det kyrkjelege embetet) gjere greie for seg overfor ei tolking av skriftord, noko som skjer i ei samtid. Vi må her ha i mente at embetssynet i Confessio Augustana (CA 5) ikkje har kjønnsesifikasjon.

Desse døma viser korleis ny kulturkontekst kan kalle fram nye tolkingar og posisjonar i bryting med dei gamle, med potensial til å endre den kyrkjelege ordenen. Teologihistoria er verknadshistorie, ho er historia om endringar over tid og kontekst. Det er vår problemhorisont.

Litt forhistorie

Vi har i Norge mange bidrag til historia om kvinners kamp for å oppnå likeverdig posisjon i kyrkje og kristeleg organisasjon. Der finst både korte bidrag (t.d. Elstad, 2000; Hauge 1981) og lengre (t.d. Norderval, 1982; Sæter 2008). Dei gir ein del av ei historie der kvinner kjempa for likestilling elles i samfunnet (Agerholt, 1973). Kring 1900 gjaldt det kampen for

stemmerett. Så kom kampen for likestilling i arbeidslivet. Når det gjaldt kyrkja, så fekk vi ei lov i 1938 som opna for at kvinner kunne bli prestar i Den norske kyrkja på linje med menn. Stortinget ville ha same rettar for begge kjønn i alle stillingar, også i kyrkja. Kyrkjelege instansar protesterte. Var ikkje det eit inngrep i indrekyrkjelege saker, sjølv om ho var statskyrkje? Lova gjekk gjennom med knapt fleirtal då venstremannen Mowinckel fekk lagt inn eit atterhald i sjølve lovframlegget (kalla Lex Mowinckel): «*hvor menighetene på prinsipielt grunnlag uttaler seg imot det*» (t.d. Norderval, 1982, s. 69; heile saksgangen s. 65–71). Dessutan var det klart etter denne kyrkja sin orden, at ein biskop måtte vere villig til å ordinere. Sjølv om Kongen i kyrkjeleg statsråd var øvste organ i kyrkja, låg ordinasjon og tilsetjingsbrev til bispeembetet. Dessutan låg eit ansvar hos sokneråda.

Det hadde gått føre seg ein dragkamp om kvinners rettar i kyrkja. I 1930-åra vart det ei betent politisk sak. I kyrkja var spørsmålet om kvinners rett til presteembetet nærast ei ikkje-sak. Det var avgjort i bibel og vedkjenning (Furre, 2011, s. 144) Og sokneråda var klart imot ifylgje ei undersøking i 1926 (Elstad, 2000, s. 86). Berge Furre (2011) gjer kort greie for dei politiske brytingane omkring spørsmålet. Han held fram at opphevinga av Lex Mowinckel (1956) var den endelege siger for kvinneprestar i kyrkja. Interessant i vår samanheng er det at Teologisk fakultet (TF) i høyringa i 1956 rådde til å respektere det når det råder «*i menighetene den oppfatning at Bibelens og bekjennelsens ord er en prinsipiell hindring for kvinners prestestilling*» (s. 147). Dei hadde allereie i 1917 og 1921, i høyringar om kvinners talerett i kyrkjene, hevda at ingenting var i vegen for kvinners presteneste (Elstad, 2000, s. 86). I høyringa omkring oppheving av Lex Mowinckel meinte dei at ein skulle ikkje presse i spørsmålet, «*kyrkja måtte sjølv ha rett til å bestemme*» (Elstad, 2000, s. 88). Kampen om symboluniverset var ikkje i orden ved ei lovgiving, den indrekyrkjelege prosessen var ikkje fullført. Kristin Molland Norderval, som gir ei veldokumentert framstilling av prosessar i samfunn, storting og kyrkje (Norderval, 1982, s. 46–142), konkluderer si framstilling med at etter at praktikum på Menighetsfakultetet (MF) i 1977 hadde vorte opna for kvinner, hadde kvinnene oppnådd å ha alle rettar i kyrkja på linje med menn.

I mellomtida hadde mykje skjedd. I 1961 vart den første kvinne ordinert til prest i Den norske kyrkja, i Berg og Torsken.¹ Då vart retten til denne ordninga teken i bruk. Biskopen i Hamar, Kristian Schjelderup, var villig til å ordinere Ingrid Bjerås, og biskopen i nord villig til å ta imot. (Om denne saka, sjå Norderval, 1982, s. 105–115.) Schjelderup var plassert som liberal teolog. Å vere for kvinnelege prestar vart rekna som eit liberal-teologisk standpunkt. Spørsmålet i denne debatten stod eigentleg om kva som kan vere rett embetssyn i ei luthersk kyrkje, knytt til tolking av bibelord og til kva vekt kjønn skal ha. Er det eit kyrkjespiltande vedkjenningsspørsmål? Står spørsmålet *in statu confessionis*, sjølv om embetssynet i Confessio Augustana (CA 5) ikkje har kjønnsesifikasjon? Omsett til sosiologisk tale var det ein kamp om korleis symboluniverset kan gi legitimasjon til denne ordninga. Men først kom forsvar for den gamle. Den var truga av lovgivinga og ny praksis ved ordinasjonen av Bjerås.

Etter opphevinga av Lex Mowinckel i 1956 (Norderval, 1982, s. 96–104) og fram til ei tid etter ordinasjonen av den første kvinne i kyrkje blussa ein heftig teologisk debatt opp. Biskop Bjarne Skard skreiv ein pamflett (1958) der han grunn gav eit embetssyn med bibelord. Han kopla apostolatet (berre menn) med innstifting av presteembetet til presteembetet i dag. Han avslutta med at så lenge Bibelens ord stod som dei stod, ville det vere kvinneprest-motstand i kyrkja. Praktikumsrektor ved Universitetet, Arne Fjelberg (1958), skreiv ei bok der han avviste at der var teologiske hindringar i vegen for kvinneleg presteneste. Professor Jacob Jervell (Teologisk fakultet, TF) leverte drøftingar av bibelord og hermeneutikk som støtta det nye synet (1960). Professor Leiv Aalen (MF) redigerte ei bok om *Kvinnelige prester – hvorfor ikke?* (1961), som var imot. Der drog han inn lærde frå Sverige, Danmark og Tyskland, der dei hadde hatt ein intens debatt omkring spørsmålet. Den tyske professoren Peter Brunner (1961) og den danske Regin Prenter (1961) (og den svenske biskopen Bo Giertz) er med i boka med embetsteologisk grunna motstand. Sverre Aalen (1961) leverte der den mest grundige eksegesen av kvinnetekstene på motstandssida. Vi brukar denne boka for å vise fram hovudsakene

¹ Sjå minibiografien om Ingrid Bjerås (Tønnessen, 2011). Misjonskirken fekk sin første kvinnelege pastor i 1915, i Narvik. I Metodistkirken vart den første ordinert i 1932. <https://www.facebook.com/norskkvinneligeteologforening/posts/1625747264277768>. (Nedlasta 8. mars 2021).

i kvinneprest-motstanden. Debatten var langt større. I denne perioden vart bibelord drøfta, kvar stein snudd (Sæter, 2011, s. 161–162) – for å grunngi eit nei eller eit ja til ordninga.

Vår interesse vidare er å sjå på dei teologiske brytingane om symbol-universet i spørsmålet.

Bibel og embete

Enklast er det å illustrere standpunkta ved tolking av taleforbodet og «Herrens bod» i 1 Kor 14, 33b–38:

Liksom i alle forsamlingar av dei heilage³⁴ skal kvinnene teia når forsamlinga kjem saman. Dei har ikkje lov til å tala; dei skal underordna seg, som òg lova seier.³⁵ Men er det noko dei vil læra, så lat dei spørja mennene sine heime. For det sømer seg ikkje for ei kvinne å tala i forsamlinga.³⁶ Var det kanskje frå dykk Guds ord gjekk ut? Er det berre til dykk ordet er kome?³⁷ Om nokon meiner seg å vera profet eller ha åndsgåver, så må han skjønna at det eg skriv til dykk, er eit Herrens bod.³⁸ Den som ikkje godtek dette, blir sjølv ikkje godteken.

Tyngdepunktet i argumentasjonen mot kvinnelege prestar var at det ville vere å tale (*lalein*, v. 34) i kvalifisert forstand, offentleg på vegner av forsamlinga (*passim*, Brunner, 1961, s. 195; S. Aalen, 1961, s. 32–39).² Den store vekta på at denne formaninga var eit «Herrens bod», var eit kronargument i motstanden. Det måtte gå tilbake til eit eksplisitt bod frå Jesus sjølv, var argumentet. Sverre Aalen (1961, s. 22–31) knytte Herrens bod direkte til taleforbodet. Regin Prenter (1961, s. 95) ser «et Herrens bud, der har indstiftelsens karakter» til eit læreembete. Då er bodet framleis gyldig, som innstiftingsorda i nattverden. Sverre Aalen (1961, s. 94) tala om ein «partiell fortsettelse av apostolatet».

Spørsmålet om den såkalla kefalé-strukturen høyrer til i same område. Ordet tyder *hovud*, og vart brukt om opphav og med det forrang. Mannen er hovudet til kvinna, Kristus er hovudet til mannen, Gud er hovudet til Kristus (1 Kor 11, 3). Då vil også underordninga (*hypotagé*) høyre med til

2 Eksegetisk grunngitt av S. Aalen, 1961, s. 32–55: «... et verv, en oppgave som medfører offentlighet» (s. 36); «det er forkynnelseens offentlighet det dreier seg om» (s. 37).

den. Partane høyrer saman, men er ikkje jambyrdige (sjå Brunner 1961, s. 179–189). Sverre Aalen (1961, s. 55) hevda at poenget ligg i mannens evne til å leie. Han såg også taleforbodet som «uttrykk for en oppgavefordeling som svarer til skapelsens orden og dermed til mannen og kvinnens medskapte vesen og natur» (s. 3). Denne metafysiske eller ontologiske strukturen låser biletet. Eit slikt syn samsvarar også med eit positivistisk syn på samsvar mellom biologisk natur og sosial rolle.

Eit viktig embetsteologisk argument i kvinneprest-motstanden av dogmatisk art var at presten representerer Kristus. Den vanlege argumentasjonen om apostelutveljing som grunnlag for presteembetet (t.d. Skard, 1958) blir forsterka ved at Jesu mannskjønn, som inkarnert, blir gitt prinsipiell status, med det til fylgje at apostelkønnet får same vekt, som historisk faktum. Når presteembetet er ein *representatio Christi*, betyr det at «inkarnasjonens mannlige karakter» gjer kvinner uskikka til å representere Jesus Kristus på preikestolen og i nattverdsringen? Er «kvinnens vesen» uforeinleg med «hyrdens vesen»? Dogmatikaren Peter Brunner svara ja på begge spørsmål.³ No var ikkje det synet uimotsagt i lutherdommen. Den svenske Luther-forskaren Per Erik Persson (1961) avviste ein slik tankegang i ei avhandling om temaet som uluthersk.

Det må leggst til at både Sverre Aalen og Peter Brunner var klare over at dei bibelske mønsterne måtte konkretiserast annleis i ny tid. Brunner heldt fast på sitt grunnsyn, men i slutten av artikkelen prøvde han med fleire imøtekomande råd til praktisering. Liknande hos Aalen. Han argumenterte også for det seinare. Mannen var den «ledende» (ikkje *herre*), utan at det betydde lydnaplukt for kona («ledsager») (S. Aalen, 1974, jf. *Kvinnelig prestejeneste*, 1973, mindretalet). Det same synet blir det gitt konkretiseringar av på 70-talet (t.d. Bjerkholt et al., 1981). Det gjeld ei skaparordning i familien og eit Herrens bod i kyrkja, som kan forståast i lys av det første.

Det er altså synet på kvinnenaturen som blir den bibelteologiske konkretiseringa av skaparordninga som grunngir avvising av kvinner til

3 Brunner, 1961, s. 195ff. Eitt av punkta han lista opp mot kvinneleg presteenesete, pkt.8, lydde slik: «Så lenge den forutsetning er til stede at det finnes menn som Ånden har kalt til å preke, er kvinnen som *sådan* ikke egnet til å bli kalt til en offentlig utøvelse av prekestjenesten», s. 196 (vår kursivering).

presteembetet. Synet vil m.a.o. gi ei presiserande kjønning av vedkjenninga, CA 5, om preikeembetet.

I heile 1961 gjekk ein intens debatt i *Kirke og kultur* om korleis ein kan forstå bibelorda og betydinga av dei.⁴ Jacob Jervell hadde året før (1960, s. 1) avvist at eksegesen kunne gi innvendingar mot kvinnelege prestar. Inga tekst handla om det spørsmålet. Jervell (1960, s. 3–9) avviste koplinga til apotolatet. Det grunn gav inga embetslinje sjølv om dei første apostlane var menn. Han køyrrer eit bestemt syn på apotolatet. ‘Apostel’ er underordna ‘evangelium’. Guds nåde er oppdrag, eit kall og ikkje ein kvalifikasjon. Den hadde ikkje Paulus. Paulus pukkar på sitt oppdrag, men ikkje på sin kvalifikasjon. Dette set Jervell i samband med Paulus sine utsegner om at slaven skal vere slave, jøden jøde og kvinna underordna. Dei utfaldar evangeliets suverenitet. Slike ting var religiøst sett likegyldige, og Jesus kom snart igjen. Ordensteologien til Paulus var «sømmelighet» og fred. Derfor må kvinna teie i forsamlinga (1 Kor 14). Sjølv om Paulus grunn gir underordninga ut ifrå ein skapingsmessig forskjell mellom kjønna, hindra ikkje det at dei ved Guds frie nåde kunne forkynne (1 Kor 11). Denne motsetninga mellom 1 Kor 14 (ikkje tale, teie) og 1 Kor 11 (tale profetisk) er eit problem, med gir Jervell (s. 12–13). Men 1 Kor 11 viser at underordninga ikkje hindrar kvinna i å forkynne (s. 19). Jervell avsluttar med å hevde at det kyrkjelege embetet tek vare på evangeliets frie løp. Det er det kritiske spørsmålet til alle ordningar og alle embete. «For evangeliets frihets skyld må vi i dag la kvinner få anledning til å inneha presteembetet. Slik uttrykker vi nå perpetua voluntas evangelii» (s. 20).

Det siste er sitat frå CA 28 om «evangeliets varige vilje». Det er ikkje eit direkte hermeneutisk program, men eit reformatorisk skriftsyn der ein ser etter «was Christum treibet», her: det som driv på evangeliet, som ei totaltolking av NT. Det gjer alle ordningar til adiafora, men med omsyn til evangeliets frie løp som kriterium på kva som er legitimt. Jervell motseier ikkje at forskjellen mellom kjønna er grunn gitt i skapinga, hos Paulus. Men alle slike grunn givningar blir trumfa av evangeliet. Jervell

4 Jervell melde Skard (1958), med etterfylgjande meiningsutveksling. Sverre Aalen kritiserte Olav Valen-Sendstad og ein artikkel av han frå året før, med meiningsutveksling. Jervell melde S. Aalen, B. Giertz, R. Prenter og P. Brunner (L. Aalen, 1961) – der S. Aalen (1961) allereie hadde fått med debatten i *Kirke og kultur* før på året, i ei utviding av ein artikkel frå året før.

argumenterer eksegetisk og hermeneutisk for si landing i evangeliets varige vilje (Ca 28).

Confessio Augustana art. 28 viser til Apg 15, apostelmøtet i Jerusalem år 49. Der heiter det at «det vart eit hardt ordskifte» (v. 7) om heidning-kristne skulle omskjerast og vere forplikta på Moselova for å bli kristne. Svaret var nei. «For Den heilage ande og vi har vedteke ...» (v. 28) at dei mellom anna bør avstå frå å ete blodmat, av omsyn til jødane som budde der. Dette kommenterte CA 28 med at bodet vart gitt for ei tid, kven bryr seg om det i dag?

Eit normativt-hermeneutisk spørsmål var reist frå Bibelen sjølv (Apg 15) og vedkjenninga (CA 28), ikkje berre ein eksegetisk debatt omkring enkelte bibelord om kva meininga var i nytestamentleg tid. Den debatten førde også til «eit hardt ordskifte» i framhaldet.

Revisjon av symboluniverset

Denne fasen var bibelfagleg styrt, med spørsmål om stadfesting av embetssyn. Ordskiftet vart ikkje mildare i neste fase. Ved MF ville dei søkje statsstøtte. Då fekk dei kravet om å stille alle likt, dissentarar og kvinner. Det siste var mest problematisk for den praktisk-teologiske utdanninga som gav inngang til prestenesta. Lærarrådet ved MF måtte svare på spørsmål frå Praktikum. Det knappe fleirtalet i MFs professorråd i 1972 (5 mot 4) om *Kvinnelig prestetjeneste* (1973) kan kallast ei avslutning av den første fasen og eit vendepunkt. Kristin Norseth kallar det eit paradigmeskifte. Ein hadde gjort spørsmålet til eit adiafora-spørsmål (Norseth, 2008, s. 253–257). Det ligg ikkje så mykje i nye moment, men vilje til å diskutere kor gyldige argumenta var. Vedtaket gav teologisk legitimitet til å opne Praktikum for kvinner.

Lærarrådet var samansett av toppstillingane ved fakultetet plus rektor ved Praktikum. Fleirtalet avviser den restriktive bibeltolkinga. Hermeneutisk sett gir dei tradisjonen avgrensa gyldigheit, det er Skrift og Vedkjenning spørsmålet må vurderast ut ifrå. Dei går gjennom dei same bibelstadene og konkluderer med at restriksjonane «primært er motivert ut fra hensynet til kirkens orden» (s. 6). Når det gjeld argumentasjon ut ifrå skapingsordningane er dei «snarere av dogmatisk enn av eksegetisk art» (s.

7). Når det gjeld betydninga av dei nytestamentlege «menighetsordninger», så legg dei ut CA 28. Der finst det dessutan ikkje noko einsarta mønster i NT. Skaparordningsteologi er ikkje «avgjort en gang for alle med de henhørende apostoliske forskrifter, men må bli gjenstand for teologisk vurdering i hvert enkelt tilfelle» (s. 8). Det gir heller inga meining å nekte kvinner presteembetet ut ifrå CA 5. Det har si meining «for at vi skal komme til tro» (s. 9). Dei avviser også at presten skal representere Kristus som mann. Kontinuiteten heng på at det er det same evangelium (s. 10). Fleirtalet gir klart signal, men meiner spørsmålet ikkje kan splitte kyrkja (s. 11).

Mindretalet si hovudinnvending mot endring i syn var i samsvar med tidlegare grunngeving: Det som apostelen grunngir i skaping og forløsning, står fast. Underordninga var gitt i skapings- og frelseshusholdninga, i ekteskap og forsamling, dei såg det ikkje som kyrkja si oppgåve å føreskrive ei liknande ordning i samfunnet. Apostlane var autoriserte normgivarar. Dei heldt fast på at mannen betre enn kvinna kan opptre med apostolisk mynde på vegner av Kristus. Dei understreka at det ikkje betydde at mannen skal *råde* over kvinna (s. 14). Gal 3,28 viste ikkje til likestilling, men at kvinne og mann utgjorde ei organiske eining der dei utfylte kvarandre. Eit ja-standpunkt ville måtte erklære prinsippet om underordning for tidsbestemt, noko som ville svekke NTs formaningar på andre punkt. Det ville få konsekvensar for Bibelens autoritet (s. 15) – partane hadde ikkje lese kvarandre sine innstillingar.

Motsetningane til det gamle synet var ein ordensteologi som er bestemt av samtida, på kva som er tenleg. Spenninga kan vidare lokaliserast til bibelsynet – er det brot med Bibelen og apostelens autoritet? Det vart eit betent spørsmål.

Det som før var ei motsetning mellom TF og MF, blir no ei motsetning innan MF. TF ved Universitetet i Oslo hadde for lengst gått inn for det nye standpunktet. Vi kan sjå den samstemte tilslutninga deira i eit dobbeltnummer av *Kirke og kultur* i 1975 i høve kvinneåret. Men motstanden var sterk i den konservative leiren. At MFs teologiske ekspertise gjekk i same retning, var eit sterkt signal om endring i symboluniverset. MF og TF hørde med til det «presteskap» som ifylgje kunnskapssosiologien har innverknad på forståing av symboluniverset i ein institusjon, her i kyrkja. Først når ei ordning er godt innført, og fått si grunngeving i

symboluniverset, er ho skikkeleg legitimert. Når den største presteutdanninga gav teologisk legitimering for standpunktet og ordninga, så var endring undervegs. Ein var over kneika, men det kom ingen slakk unnabakke.

Endring skjedde ikkje over natta. MF opna i 1976 Praktikum for kvinner. Katalysator var press i samband med søknad om statsstøtte, også for Praktikum. Der møtte dei motstand i Stortinget så lenge Praktikum var stengt for kvinner. Vi ser ei historie der Forstandarskapet⁵ ved MF tydeleg er like usamde seg imellom som lærarrådet var det. Vedtak om søknad om statsstøtte kom frå forstandarskapet. Formuleringane prøvde å avvise at søknaden dreia seg om aksept for kvinnelege prestar. Det vart understreka at den ikkje betydde det. Kompromisset kom frå formannen, biskop Erling Utnem (rektor ved Praktikum i 1972, med i mindretalet). Han definerte usemja ved at spørsmålet er «ikke et kvalifisert bekjennesspørsmål, men et ikke uvesentlig lærespørsmål» (Norderval, 1982, s. 134, heile prosessen ved MF: s. 124–137). Det nærma seg med andre ord eit adiaforon.

Brytingane viste ei polarisering omkring to posisjonar, bibelfagleg drøfta: å grunngi avvising av kvinner frå presteembetet ut ifrå underordninga, som del av ei skaparordning – eller å lese bibeltekstene som ordningsforskrifter og ikkje embetsteologi. Med det siste er kvinneprestspørsmålet løyst. Det er mønsteret frå 60-talet som slik blir markert (Sæter, 2011 s. 166f.). Men det nye blir også at sjølve underordninga, skaparordninga, blir testa på kor gyldig ho er. Er ordningsforskriftene tidsbestemte, kan også underordninga vere det. Då kjem bibelsynet inn i biletet for fullt. Om apostelen har grunngitt den i skaping og forløyising, så går det på Bibelens autoritet å avvise underordninga.

Sterk motstand kom frå det radikale lekfolket, også i Forstandarskapet i 1977. Ikkje alle aksepterte Utnems syn, men meinte at MF hadde svikta i bibelsynet – ein dom som også hadde samanheng med professor Carl Fr. Wisløffs avgang frå MF i 1975. To forstandarar melde seg ut i 1977 (Sjåstad, 2016, s. 291).

Det som hindra gjennomslag for teologisk legitimering av kvinnelege prestar i enkelte lekmannsorganisasjonar, gjaldt eit sterkt *bibelsyn*. Men

5 Øvste organ ved fakultetet. Det var sjølvsupplerande (*menighetenes* fakultet) med brei samansetjing også frå lekmannsorganisasjonane. Vedtak om opning av kvinner til Praktikum låg under dei. Opning utløyste statsstøtte. Teologisk kunne dei støtte seg på Professorrådet.

det står sjeldan åleine, det går inn i ein tolkingstradisjon, og i lekmannsrørsla var alle i prinsippet prestar. Det allmenne prestedømet betydde der at ein kvar kristen kan ha alle oppgåver som ein prest har, også å forkyne. Bibelsynet førde likevel til motstand mot kvinnelege forkynnarar frå mange i rørsla, og dermed mot kvinnelege prestar. Innstillinga *Fri til teneste*, som ikkje vart godkjent i Vestlandske Indremisjonsforbund likevel (Danielsen et al., 1982), utmeisla dette synet. Mønsteret mellom mann og kvinne var «for æva» (s. 38). Avvisinga viser ei spenning i det lågkyrkjelege synet på det allmenne prestedømet. For dei mest restriktive vart spenninga balansert ved å seie at alle truande er prestar, men ein skal tene etter nådegåver ein har fått. Kvinner får ikkje slik nådegåve. Det inneber ei «tenestedeling» mellom kjønna grunna i skapinga (jf. Ulstein, 2001).⁶ Tolkinga av bibelord gav motstand mot kvinnelege predikantar. Mangelen på sterkt embetssyn i lekmannsrørsla gjorde likevel at der var ulike syn på kvinna si rolle i venneflokket. Eit lågkyrkjeleg embetssyn var dermed ikkje påliteleg til motstand og ev. boikott av kvinnelege prestar. Først når det vart kopla til skriftsynet *som brot* med Skrifta, var det effektivt som «testfråga». Dei forstandarane som gjekk ut (Jon Kvalbein og Birger Breivik) var begge frå Misjonssambandet. Den organisasjonen avviser at kvinner skal ha læreansvar, men nektar ikkje kvinner talarstolen, så sant dei ikkje er ordinerte.

Norderval avslutta sin gjennomgang med å slå fast at no hadde kvinnene oppnådd alle rettar i kyrkja, noko som er eit viktig steg i regelverket til ein institusjon. Men som vi har sett, var full legitimering i symboluniverset enno ikkje oppnådd. Der var enno motstand mellom prestar (og studentar), noko som gjorde at Presteforeininga laga køyrereglar for det kollegiale samlivet mellom prestar i teneste, av omsyn til dei som stod på «kirkens gamle syn» (1978, til historia: Dalen, 2008). Dei er no avvikla. Bispekollegiet var også delt. I somme bispedøme kunne kvinner bli ordinerte, i andre ikkje. Det er også historie.

6 I samband med generalforsamling i Vestlandske Indremisjonsforbund 1999, der dei avviste at kvinner kunne ha sete i hovudstyret, protesterte generalsekretær Hallaråker på at kvinnene ikkje skulle ha læreansvar – alle i det allmenne prestedømet har det, også kvinnene. Notat 1999. Linken er sletta, men sjå sitat i Ulstein, 2001, s. 160.

70-talet og patriarkatet

Det vi har skissert ovanfor, gjaldt stort sett problematikken frå 60-talet til overgangen til 70-talet, men med generasjonsskifte og institusjonell forandring. Og vi ser at ikkje alle har godteke den teologiske legitimeringa. Kva er så det nye som bryt inn på 70-talet som kan styrke legitimeringa? Kva er det nye ved konteksten?

Vi kan peike på at kvinnefrigjering blir ein del av pakken etter 1968-opprøret. Ei endring av symboluniverset i kyrkja i dette spørsmålet hadde dermed medvind i konteksten på 70-talet. Den nye feministteologien internasjonalt var rett nok for fersk til å verke inn på den teologiske refleksjonen i Norge (Kaul, 1976). Den kom først i bruk mot slutten av 70-talet (Lundgren, 1982, eksponerer den) og ytra seg knapt i kvinneprest-spørsmålet, den saka var sjølvsgd for dei. Men *kvinnerørsla* vart aktiv på 70-talet, og meir radikal enn før (Aadnanes, 1995, s. 205 ff.).

Harriet Holter, ein nestor i kvinneforskninga, skisserte utviklinga i kvinnefrigjeringa i fasar. Den første kalla ho «forløperfasen» (sosialfilosofi og politikk). I vår samanheng vil det gjelde dei to neste. Det gjeld fase 2, ein *kjønnsrollefasen* – orientert i positivistisk-empirisk lei, og som varte frå 1945 til slutten av 60-talet. Der blir dei ulike rollene forstått som strukturbestemte, i samsvar med verkelegheita. Biologisk natur bestemte sosial natur. Fase 3 er ein *patriarkat- og aktørfase*. Det gjaldt avdekking av manskraft og kvinneundertrykking. Då stod grasrotfeminisme og kvinneforskning nær kvarandre. Kvinneforskninga var på den tid normativ, gjerne med marxistisk preg – som *kvinnerørsla*. Patriarkalsk struktur blir i denne samanhengen noko det kan gjerast noko med, og undertrykking eit ord med moralsk ladning (Holter, 1996, s. 41–47). Sjølv brukte ho kvinneundertrykking og manskdominans om kvarandre (Holter, 1996, s. 35, note 6). Den patriarkalske orden er inga naturlov.

På denne bakgrunn kan vi konstatere at den nye kvinneprest-debatten kom på overgangen mellom fase 2 og 3, med ulike tendensar i konteksten: ei positivistisk (og statisk) oppfatning av kjønnsroller i bryting mot eit syn på den patriarkalske strukturen som ein fiende ein måtte nedkjempe. Men kan den likevel vere ein guddommeleg gitt struktur, autorisert i sjølve openberringa, som fleire hevda? Den ville då vere på lag med det

gamle positivistiske synet på kvinnenaturen. Det ville i så fall vere eit gammalt standpunkt som etter kvart ville måtte opptre som bibelgrunna motkultur. Spørsmålet om kvinnenaturen måtte kunne samsvare med nyare kvinnekunnskap for å vere truverdig, vil skapingsteologien seie. Ivar Asheim, litt seinare (1979, s. 124), heldt det for å vere mellom dei banale poenga at støtte for kvinneprest-motstanden, ved å vise til at kvinna er svakare psykisk og fysisk, ikkje fanst lenger. Dei kan til og med bli møtt av motsett konklusjon.

Så kvinneprest-spørsmålet stod ikkje åleine. På 70-talet hang det saman med forståing av kva kjønn betyr i sosial samanheng, om kva roller kvinner kunne ha i samfunnet, lausrive frå den positivistiske oppfatninga om at kjønn betydde medfødde eigenskapar. Dermed blir konteksten for spørsmåla endra. Det stod ikkje lenger om like rettar til alle stillingar, men om reell likestilling i eit samfunn som enno hadde patriarkalske trekk. For den teologiske orienteringa gir det å bruke CA 28 og luthersk modell ikkje svar på alt. Ein suverenitet på vegner av evangeliet kunne avfeie skapingsbestemte ulikskapar som uvesentlege for ei forkynnargjerning – men stod det ikkje att (å gjere tydeleg) eit oppgjer med sjølve patriarkatet, og seie meir om kva dei tidsbestemte bibelorda kunne seie i ein annan kontekst? Det siste er Gadamer-måten å spørje på. Ein spør då tekster som har ein lang tradisjon med ulike kvinnesyn og embetssyn mellom seg og tolken, frå eit samfunn som var grunnleggande patriarkalsk. Då er der mange fordommar som må setjast på spel overfor ei bastant verknadshistorie. Og der 'horisonten' er patriarkalsk, medan eigen horisont er notidig. I den spenninga står tolken.

Å rette tolkingane etter yndlingstankane i tida vil vere å gjere teologi til noko defensivt, til ein refleks av det hegemoniske samtidsuniverset, etter Bourdieus terminologi. Å ikkje stille spørsmål ut ifrå samtidskontekst vil hermeneutisk sett vere sjølvblinding. Det er så nødvendig å spørje med Wingren (1972) om ein ny posisjon er tolking *av tekst*, eller noko som teksta blir påført utanfrå – om teologien kan legitimere ei endring som kan førast inn i symboluniverset utan at det er ureflektert tilpassing til samfunnet (noko både det gamle og nye standpunktet kunne ha vore). Då er det hermeneutiske spørsmålet stilt skarpt.

Skaparordning?

Medan den første debattrunda etter utnemninga av Ingrid Bjerkås gjekk i eit bibelfagleg spor der løysinga på kvinneprest-spørsmålet var venta å ligge i eksegesen, med Sverre Aalen (formaningane målbar eit embets-syn som stamma frå Jesus sjølv) og Jacob Jervell (evangeliets varige vilje) i hovudrollene, gjekk debatten på 70-talet meir på gyldigheita til underordninga og kvinnesynet i større breidde (Sæter, 2011, s. 163–165). Embetsteologien vart drøfta ikkje berre som eksegese. Fleirtalet i lærar-rådet gjekk direkte til embetsteologien i vedkjenninga, og testa eksegesen på det, og spørsmålet om underordninga vart ein bibelsyndebatt (Sæter, 2011, s. 166–167).

I lys av konteksten på 70-talet kom den same bibelsyndebatten inn ein kvinnekamp mot patriarkatet i alle sine former. Då vart konflikten spissa. Protesten mot patriarkatet trong ikkje vere avvising av at kjønna er ulike, men mot den vedvarande mannsdominansen. Men stikkordet underordning vart assosiert med undertrykking, sjølv i sympatisk utgåve, og då er kvinnekampen ein frigjeringskamp. Om underordninga er permanent, er ikkje patriarkatet det også?

Teologiane omkring skaparordningane hadde vore svært mangfaldige. Den tyske skaparordningsteologien i mellomkrigstida hadde peika på visse område i samfunnet som hadde sine særskilte oppdrag: nasjon, arbeid, rase, familie osv. Den grunn gav dei oftast i den første skapinga, der mønsteret er lagt ein gong for alle (Austad, 1975). Noko av det same vart gjort gjeldande på 60–70-talet. Men der det hadde vore naturleg å ha same syn på t.d. kvinneleg leiing i alle institusjonar, vart det allereie kring 1960 redusert til forsamling og ekteskap (Sæter, 2011, s. 167). På 70-talet kom også argumentasjon omkring kvinna si rolle i familien, med forsvar for underordninga i ekteskapet og tilpassa konkretiseringar (Bjerkholt et al., 1981). Det kan ha si delforklaring i at det tradisjonelle ekteskapet og familieordninga var under angrep frå nyfeminismen (Aadnanes, 1995, s. 208–211).

Det vedvarande kritiske spørsmålet til underordningsteologane var mangel på konsekvens. Ei kvinne har ikkje natur til å vere leiande i familie og forsamling, men kan ha leiarstilling i sitt yrke? Det spørsmålet fekk aldri svar (Sæter, 2011, s. 168).

Kva er så utfordringa for ein kyrkjeleg sosialetikk / ei kyrkjeleg ordning når samtida krev likestilling i eit demokratisk samfunn, og der den lutherske kyrkja held seg med heilage tekster som rettesnor for lære og liv, likeverdstekster frå ei patriarkalsk tid? Er ikkje dei infiserte av patriarkatet og ubrukeleg eller direkte hemjande for ei kvinnefrigjering? Må kyrkja alltid vere på felttog mot kvinnerørsla (Lein, 1981)? Kan utspørjing av tekstene gi eit hermeneutisk gyldig svar i endrande retning?

Teksts (og konteksts) tale

Den tradisjonelle embetsteologien kan kallast eit fordomssett som ikkje er lett å setje på spel. Den verknadshistoria er tradisjonstung. Det patriarkalske mønsteret er også omfattande, historisk sett. No blir det sett under tiltale. Eva Lundgren, til dømes, (1982, s. 25) hevda at ein må sjå på konkrete uttrykk for kvinnene si stilling i samfunnet i bibelsk tid berre som uttrykk for konkrete samfunnsforhold i bibelsk tid, slik at ein ikkje kan hente legitimering frå dei for kvinnekamp i ei tid som er heilt annleis. Eller kan ein hente poeng ved tolking av tekst, mellom to ulike kontekstar?

Når ein nærmar seg tekstene frå denne synsvinkelen, ser vi likevel to ting som var klare:

- Nytestamentleg tid var patriarkalsk.
- Paulus forkynte likeverd mellom kjønna, fellesskapet i forsamlinga betydde einskap «i Kristus» (Gal 3, 28).

Her viser seg altså i dei paulinske tekstene ei spenning mellom den aktuelle sosiale orden og den nye eskatologiske realiteten, der noko nytt er på gang. Å tale om likeverd i den kristne forsamlinga var ikkje nøyaktig det same som ei sosial plassering i samfunnet i form av likestilling.

Historisk sett er teikn på endring viktige signal når dei bryt, litt eller mykje, med rådande orden. På 70-talet vart det leita i tekstene etter lyspunkt i høve til det patriarkalske mønsteret. Dei viktigaste var først Jesu praksis. Ein tolkar då inga tekst, men kva han sa og gjorde i forhold til kontekst. I ein slik analyse gir konteksten frå seg meining, om ikkje med

reine ord. Den seier det teksta teier om. Mange trekk vart dregne fram, vi gir nokre gjengse døme: Jesus hadde kvinner i sitt fylgje og som disiplar. Maria i Betania «ved Jesu føter» inntok disippelplassen. Han førde «læresamtale» med den samaritanske kvinna ved Sykars brunn. To kvinner var dei første vitna til oppstoda. Dei vart først ikkje trudde, kvinner var ikkje pålitande som vitne (t.d. Seim, 1972; Sæter, 2008). Men han valde berre menn til apostlar (dei tolv, eit viktig embetsteologisk argument for kvinneprest-motstanden: presteembetet var innstifta ved apostolatet). Det siste var kulturelt naturleg, og er dermed eit argument som får vekt først innan ein embetsteologi. Men det er brota som gir signal om noko annleis. Desse signala var teikn på brot med rådande kvinnesyn. Eit anna døme er at ordet brør (*adelfoi*) er brukt kjønnsnøytralt hos Paulus (Hauglin, 1977).

Paulus gav nokre signal som var oppsiktsvekkande for si tid. Gal 3,28 er tydelegast. Det byggjer han ut med fleire argument – også når han argumenterer for at mannen vart skapt først, understrekar han at «i Herren er ikkje mannen noko framfor kvinna». Formaningane til mann og kvinne i ekteskapet (Ef 5) gir han som overskrift:⁷ «Underordne dykk kvarandre» (v. 21). Det er ikkje ei tidstypisk setning, og ho er paradoksal i si gjensidigheit. Så formanar han kvar av dei etter si sosiale plassering: kvinna til å underordne seg mannen – *liksom Kristus*, mannen til å elske si kvinne – *slik som Kristus* elska kyrkja og gav seg for henne. Her kristnar Paulus patriarkatet, seier Edvin Larsson (1974).

Det betyr at Paulus kristna patriarkatet ved å modifisere den jødiske patriarkalismen, og gav ein kristen standard for korleis det skal praktiserast – i gjensidig kjærleik mellom likeverdige partar med den tenande og sjølvofrande Kristus som føredøme, ei ganske krevjande rolle for mannen. Det var inga likestilling i eit patriarkalsk samfunn. Mannen skal vere den tenande, sjølvofrande, etter Kristi føredøme. Paulus opphevar ikkje rollene som sosial ordning, han tilpassar dei til patriarkatet, men gir eit nytt mønster for praktiseringa av det.

7 Eg brukar Efesarbrevet som eit skrift i den paulinske tradisjonen. Ei drøfting av ein omstridd forfatterskap held eg ikkje for å vere nødvendig her.

Her må det skytast inn at dette ikkje var ein heilt ukjend tanke hos dei tidlege kvinneprest-motstandarane. Også Peter Brunner (1961, s. 179–184) går i den retninga i utlegging av kefalé-strukturen i Ef 5. Han gjer denne tidlaus (i motsetning til Larsson) med sine ulike roller, men her blir likevel forholdet mellom ektefellane prega av den tenande kjærleiken, *agape*, uttrykt ved det paradoksale «underordne dykk kvarandre».

Kvifor gjer Paulus det? Er det same modell som «for jødane si skuld» (Apg 15; CA 28; Jervell, 1960)? Er patriarkatet like (lite) nødvendig som å ete blodmat? Eller?

Spørsmålet til tekstene må i eit Gadamer-perspektiv vere om der finst teikn som forklarar kvifor det måtte vere slik då, og om nye spørsmål frå ny kontekst grunngir nye svar.

Eit sosialhermeneutisk perspektiv

Det store spørsmålet var om patriarkatet er anna enn forståingsbakgrunn for tekstene i den jødiske og hellenistiske konteksten i nytestamentleg tid. Er det også eit varig strukturelement i det? Har radikal feministteologi rett i at tekstene er så impregnert i patriarkat at det er ingenting å hente der av frigjeringspotensial for kvinnene? Motsett spørsmål er om det er det kristna patriarkatet som partane er skapte til og skal vere frie i fordi dei er skapte til det. Vi testar poenget til Larsson mot desse problemstillingane.

Ein måte å svare på er å gå tilbake til sosialhistoria til dei første kristne. Den tyske religionssosiologen Gerd Theissen, i si forskning omkring *Die Jesusbewegung*, gjennomførte ei sosiologisk tilnærming. Oddbjørn Leirvik (1979) analyserte boka. Theissen (1977) viste at konfliktløsning i forhold til det romerske samfunnet bygde på at all aggresjon vart lagd på den krossfeste Kristus. Det førde til ei akseptering av andre menneske; alle er syndarar for Gud. Theissen brukte den hellenistiske kyrkjelyden i Korint som døme. «Liebe und Versöhnung» vart visjonen i den lagdelte kyrkjelyden i Korint (Leirvik, 1979, s. 37ff.). Han viste korleis forholdet til «dei svake» var døme på sosiale motsetningar, og korleis dei rike hadde med sin eigen mat til nattverdfeiringa, medan dei fattige svalt. Paulus kombinerte truskap mot kjærleiksvisjonen med realisme.

Her blir ideologien om like rettar for jamstelte borgarar no gitt opp, til fordel for ein ideologi bygd på akseptasjon av sosial ulikskap men kombinert med kravet om omsorg ovanfrå og nedover («Liebspatriarchalismus» som integrasjonsmodell i samfunnet). (Leirvik, 1979, s. 39)

Dette «kjærleikspatriarkatet» blir praktisert i eit samfunn der det er vanskeleg å endre dei sosiale strukturane.⁸ Ein slik gjennomgang av ur-kristen sosialhistorie gjer noko med teologien. Leirvik peika på fleire forhold. Det går an å skjøne *at* det radikale evangeliet må forhalde seg til ulike sosiale kontekstar. Det går an å skjøne *kvifor* Paulus aksepterte slaven og kvinna si sosiale rolle, trass einskapen i Kristus. Dermed går det an å forstå kvifor det er mogleg, og nødvendig, å kunne handle annleis i ny kontekst – når det er mogleg å uttrykke denne einskapen med betre sosiale uttrykk. Ein treng ikkje drage med seg dei sosialhistoriske vilkåra frå ur-kristen tid. Kjærleikspatriarkatet kan avløysast av den gjensidig likeverdige relasjonen og dermed vere sosialt frigjerande for slave og kvinne. Ein er ikkje slave av samtida, men del av ei fornyande rørsle. «Men det sentrale er at ein står overfor ein felles, overskridande *bodskap* som stadig må finne nye *konkretiseringar*» (Leirvik, 1979, s. 74).

Eit slikt perspektiv på tekstene fullfører resonnementet til Larsson. Saman med avvising av fleire enkeltargument frå kvinneprest-motstandarar legitimerer denne ei endring både i kjønnsrollemønster og kyrkjeleg orden på teologisk vis. Ein må endre for å bevare (Wingren), og ein gjer det ved å forstå tekstene i opphavleg kontekst med notidskontekst i auget. Kjærleikspatriarkatet er det beste i patriarkatet. Gjensidig kjærleik mellom likeverdige partar er det beste i likestillingssamfunnet. Då er det heller inga hindring for kvinner å bli prest eller likeverdig partnar for mannen i ekteskapet. Patriarkatet er med andre ord forstått som kontekst i bibelsk tid, og som vilkår å utfalde agape i under patriarkalisen, men ikkje noko ein for Guds skuld må handheve under andre vilkår.

På fleire vis kjem ein langs slike hermeneutiske analysar til same konklusjonar som kvinneprest-forkjemparane. Men der dei argumenterte frå

8 Moxnes (1976) går også inn i kyrkjelyden i Korint (kap. 11) og ser på samanhengen mellom liturgi og solidaritet, med liknande poeng som hos Leirvik. Når dei rike et sin mat i måltidet før nattverden, og dei fattige svelt, er det ei syndig splitting i forsamlinga. Nattverden er fellesskap og må skape solidaritet.

ei meir systematisk orientering etter luthersk modell (CA 28) og ei eksegetisk avvising av at tekstene kan (inn)lesast embetsteologisk, ser vi no ei forståing av tekstene i sosialhistorisk kontekst som frigjer dei til å kunne tale meir presist i notida. Erkjenning av at patriarkatet er ramme og ikkje innhald, er forstått som noko anna enn defensiv tilpassing.

Ei anna og meir krevjande sak er at ramme og argumentasjon er innvevde i kvarandre og kan gjere det vanskeleg å skilje kva som gir ein meningsfull applikasjon i annan kontekst og kva som ligg att i ei ferdig fortid. At noko er tidsbestemt, blir i dette hermeneutiske perspektivet noko sjølv sagt, ikkje noko bibelfornektande. Og det betyr ikkje, ut ifrå same perspektiv, at t.d. ei formaning ikkje kan gi relevant innsikt i anna samtid. Men då forstå ein at 'horisonten' er patriarkalsk, ein annan og ikkje tidlaus. (Då skjer det ei bryting mellom horisontar.) Den erkjenninga opnar ikkje berre for kvinnelege prestar, men for eit anna syn på kvinna. Kyrkja treng ikkje alltid vere på felttog mot kvinnerørsla (Lein, 1981).

Å endre eit symbolunivers

Endring av symbolunivers tek tid. Overgangane er ikkje tydelege på dato. Vi har skissert ei endring, relatert til eit utval representative aktørar. I den norske kyrkja nokre tiår etter krigen måtte ei legitimering av ei ny ordning få støtte frå det konservative fakultetet, og lekfolket, trass i den statskyrkjelege orden. Teologisk fakultet var for lengst for endringa. Departement og storting kunne lovfeste ordningar, men dei måtte takast imot med aksept av fagteologi og bispemøte, presteskap og kyrkjelydar (noko *Lex Mowinckel* var eit uttrykk for). Derfor var prosessen på MF avgjerande for ei endring. Men også der stritta det imot. Og Bispemøtet måtte også vere med om endringa i kyrkjeinstitusjonen skulle gjennomførast. Det tok også si tid. Motstanden kjende mange kvinnelege studentar på som ei plage, ein sette spørsmålsteikn ved deira kall. Det kom køyrereglar i Presteforeininga 1978 for å regulere forholdet mellom kvinne og mann i eit prestekollegium.⁹

9 Køyrereglane var likevel frå første stund problematiske. Signe Fyhn blir sitert på det (i forordet til *Kvinneerfaring og teologi*, 1981): «Desse reglane frå 1978 rår til at 'kvinnelege prestar' enno skal ha vikeplikt i kyrkja». – Det viste at motstanden mot ordninga enno var sterk mellom prestar.

Det var framleis meir motstand enn tilslutning, etter kvart vart endringa dominerande praksis. Overgangen skjedde på 70-talet med teologisk legitimering av symboluniverset. Den vidare resepsjonen forfylgjer vi ikkje her (sjå Dalen, 2011).

I teologien er det sjeldan sett punktum for ein debatt, heller ikkje for denne. At eit syn vinn fram og definerer symboluniverset, er ingen garanti for at det er haldbart på alle punkt. Denne framstillinga er teologihistorisk i kunnskapssosiologisk forstand, og vil forklare dei legitimerande endringane, utan at ein slik kunnskapssosiologisk analyse garanterer at den er rett. Det er heller ikkje oppgåva til kunnskapssosiologien. Det heng på dei teologiske argumenta. Så seint som i 2020 kom det ein ny kritisk gjennomgang (Alfsvåg, 2020). Var ikkje ei usemje i dette spørsmålet kyrkjesplittande, kan heller ikkje eit avvik frå rådande syn i kyrkja i dag vere det. «Testfråga» er der heller om ein tek imot nattverd frå kvinnehand eller ei. Om ein ikkje gjer det, bryt ein ikkje berre kollegafellesskapen, men kyrkjefellesskapen.

Eit døme på at ulike syn kan levast med, kom i ein reportasje i Vårt Land (Nilsen, 2021). Der vart det referert ein samtale mellom kvinneprestmotstandaren Knut Alfsvåg og ein tidlegare student, no sokneprest i kyrkja der han går. Han tok imot nattverd frå henne, og begge fann at slike inkonsekvensar er til å leve med. Alfsvåg har ikkje forlate kyrkja.

Litteratur

- Agerholt, A. C. (1973). *Den norske kvinnebevegelses historie*. Ny utgave. Gyldendal.
- Alfsvåg, K. (2020). *Bibelen uten filter: Bibelforståelse, kirke og kjønn*. Efrem.
- Asheim, I. (1979). De samfunnsvitenskapelige metoder og teologiens normproblem. *Kirken og samfunnet: Konferanserapport*. NAVF, 115–130.
- Austad, T. (1975). Læren om skaperordningene i det 20. århundrets sosialetikk. *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 46(3), 203–215.
- Austad, T. (1972). Luthers lære om de to regimenter og dets aktualitet. *Ung Teologi*, 5(1), 1–13.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1967/1990). *Den samfundsskabte virkelighed: En videnssociologisk afhandling* (6. udgave). Lindhardt og Ringhof.
- Bjerkholt, T., Gossner, J. & Svendsen, G. (1981). *Familien – Guds ordning*. Luther. Brunner, P. (1961). Om kvinners adgang til hyrde- og læreembedet. I L. Aalen (Red.), *Kvinnelige prester – hvorfor ikke?* (s. 148–210). Land og Kirke.

- Dalen, A. (2011). Kjørereglene – å vise respekt til begge sider? I Myren & Stenvaag (Red.), *Hun våget å gå foran* (s. 260–273).
- Danielsen, L. J., Kleppa J., Landro M. & Sæle, F. J. (1982). *Fri til teneste: Om kvinna sin plass og funksjon i kyrkjelyden*. Luther.
- Elstad, H. (2000). «... om der kom kristne kvinner paa prækestolen –». Kvinnelege prestar i Den norske kyrkja: Eit historisk riss. *Tidsskrift for Kirke, Religion og Samfunn*, 13(1), 83–94.
- Fjelberg, A. (1958). *Kvinnelige prester?* Land og Kirke.
- Furre, B. (2011). Kvinners rett til embete, altar og preikestol: Frå striden i 1930-åratil utnemning av Ingrid Bjerkås. I Myren & Stenvaag (Red.), *Hun våget å gå foran* (s. 144–154).
- Gadamer, H.-G. (1960/2003). *Truth and method*. Continuum.
- Habermas, J. (1967/2001). Om Gadamers sannhet og metode. I S. Lægread & T. Skogen (Red.), *Hermeneutisk lesebok* (s. 307–315). Spartacus.
- Hallaråker, K. J. (1999). Notat om menn/kvinner i Forbundsstyret 16.04.99. www.dvi.no/sambaandet/default.asp.
- Hauglin, A. (1977). Brødre eller søsken? Om betydningen og oversettelsen av adelfos/adelfoi i NT. *Ung Teologi* 10(1), 1–17.
- Hauge, A. (1981). Kvinnens plass i mannens kirke. *Kirke og Kultur*, 107, 514–537.
- Holter, H. (Red.) (1996). *Hun og han: Kjønn i forskning og politikk*. Pax Forlag.
- Hägglund, B. (1963). *Teologins historia: En dogmhistorisk översikt*. 2. utg. Gleerup.
- Jervell, J. (1960). Evangelium, apostolat og kirkeordning. *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 62(1), 1–27.
- Kaul, D. (1976). Hovedlinjer i moderne kvinneteologi. *Kirke og Kultur*, 81(1), 21–41. *Kvinneerfaring og teologi*. Temahefte 13/3–81. Norges kristelige studenterbevegelse.
- Kvinnelig prestedtjeneste. (1973). Uttalelse fra lærerrådet ved Menighetsfakultetet. *Luthersk Kirketidende*, 108(1), 2–15.
- Larsson, E. (1974). Hva er hovedtrekkene i NT's kvinnesyn, og hvilke konsekvenser bør dette få for et kristent syn på kvinnens stilling i samfunnet. I *Kristent kvinnesyn. 8 foredrag fra et seminar på Menighetsfakultetet våren 1974* (s. 1–12). Skrivestua Menighetsfakultetet.
- Lein, B. N. (1981). *Kirken i felttog mot kvinnefrigjøringen: Kirkens holdning til den borgerlige kvinnebevegelse i 1880-årene*. Universitetsforlaget.
- Leirvik, O. (1979). *Religionssosiologisk tilnærming til urkristendommen*. Teologiske arbeidshefter nr. 4. Trykt i Norsk Studentunion.
- Lundgren, E. (Red.). (1982). *Den bortkomne datter: Kvinneteologi – kvinnefrigjøring – teologikritikk*. Universitetsforlaget.
- Moxnes, H. (1976). Liturgi og solidaritet: Om kriterier for kristen gudstjeneste ut fra 1Kor.11. *Kirke og Kultur*, 81(2), 65–73.
- Myren, B. K. & Stenvaag, H. (Red.). (2011). *Hun våget å gå foran: Ingrid Bjerkås og kvinners prestedtjeneste i Norge*. Verbum.

- Nilsen, R. E. (2021). Kvinneprest-motstandaren og kvinnepresten. *Vårt Land, Nyheter*, s. 4–5.
- Norderval, K. M. (1982). *Mot strømmen: Kvinnelige teologer i Norge før og nå*. Land og Kirke/Gyldendal.
- Norseth, K. (2008). MF og kvinneprests spørsmålet. I B. T. Oftestad & N. A. Røsæg (Red.), *Mellom kirke og akademia: Det teologiske menighetsfakultet 100 år. 1908–2008*. Tapir.
- Persson, P. E. (1961). *Kyrkans ämbete som Kristus-representation: En kritisk analys av nyare ämbeteologi*. Gleerup.
- Prenter, R. (1961). Spørsmålet om kvindelige prester dogmatisk belyst. I L. Aalen (Red.), *Kvinnelige prester – hvorfor ikke?* (s. 86–112). Land og Kirke.
- Seim, T. K. (1972). Frihet, likhet – og underordning? Om synet på kvinnen i Det nye testamente. *Kirke og Kultur*, 77, 286–295.
- Sjåstad, E. (2016). *Carl Fr. Wisløff: Presten som ble misjonsfolkets professor*. Portal.
- Skard, B. (1958). *Contra kvinnelige prester*. Land og Kirke.
- Skarsaune, O. (1987). *Fra Jerusalem til Rom og Bysants*. Tano.
- Sæter, B. T. (2008). *Kvinnelige prester: En presentasjon og en analyse av den teologiske debatten i Norge*. HSF Rapport 6/2008. Høgskulen i Sogn og Fjordane.
- Sæter, B. T. (2011). Den teologiske debatten om kvinnelige prester. I Myren & Stenvaag (Red.), *Hun våget å gå foran* (s. 155–171).
- Theissen, G. (1977). *Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*. Kaiser.
- Tønnessen, A. V. (2011). Ingrid Bjerkås. Norges første kvinnelige prest: En minibiografi. I B. K. Myren & H. B. Stenvaag (Red.), *Hun våget å gå foran: Ingrid Bjerkås og kvinners preste-tjeneste i Norge*. Verbum.
- Ulstein, J. O. (2001). Indremisjonskvinna på Vestlandet – frå fortropp til baktropp? Om bibelsyn og prestedøme, organisasjons- og plausibilitetsstruktur i Indremisjonsforbundet/DVI. *Norsk Teologisk Tidsskrift* 102(3), 154–167.
- Wingren, G. (1972). *Växling och kontinuitet: Teologiska kriterier*. CWK Gleerup.
- Aadnanes, P. M. (1995). *Frå moderne vantru til ny religiøsitet: Norsk livssynsdebatt i hundre år*. Tano.
- Aalen, L. (Red.). (1961). *Kvinnelige prester – hvorfor ikke? Kirken og dens embete i dagens debatt*. Land og Kirke.
- Aalen, S. (1961). Taleforbudet for kvinner i Det nye testamente. I L. Aalen (Red.), *Kvinnelige prester – hvorfor ikke?* (s. 9–85). Land og Kirke.
- Aalen, S. (1974). Hva er hovedtrekkene i NT's kvinnesyn, og hvilke konsekvenser bør dette få for et kristent syn på kvinnens stilling i samfunnet. I *Kristent kvinnesyn. 8 foredrag fra et seminar på Menighetsfakultetet våren 1974* (s. 13–20). Skrivestua Menighetsfakultetet.

KAPITTEL 11

Ellens pinse. Bibelfortelling og kunnskaping

Bente Afset

Førstelektor, Institutt for religion og livssyn, Høgskulen i Volda

Abstract: The article investigates the learning potential in a multi-modal work on the biblical Pentecost story made by Ellen, a 7th grade pupil in a Norwegian school, in the subject RLE (*religion, livssyn og etikk*: religion, life views and ethics). Instead of a pure writing assignment, Ellen was permitted to draw her response to the story. The result was a cartoon with texts and drawings telling the New Testament story. Her work is analysed using semiotic theory, cartoon and narrative theory, and compared to the New Testament and textbook account of the Pentecost. Ellen's work is also discussed using sociocultural theory. The Pentecost cartoon demonstrates this pupil's creative knowledge-creation working with the biblical story.

Keywords: multimodal texts, Pentecost, knowledge creation

De fleste av oss er nok glade for den ekstra fridagen, men det er nok ikke mange som vet hvorfor vi har fri.

(Guldhaug, 2019)

Introduksjon

I mai-juni, når det nærmer seg pinse, tar gjerne en og annen journalist turen ut på gater og torg for å spørre folk hva de forbinder med pinse. Pinsen er nemlig den kristne høytiden som er minst kjent for

Sitering: Afset, A. (2022). Ellens pinse. Bibelfortelling og kunnskaping. I A. Aschim, B. Afset, H. Elstad & B. Løvlie (Red.), *Tru, språk, historie. Heidersskrift til Per Halse* (Kap. 11, s. 257–278). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.165.ch11>
Lisens: CC BY-NC-ND 4.0

«folk flest», slik Nettavisen og årvisse intervjuer har demonstrert. Pinsekunnskapen er svak blant voksne, men også vanskelig å formidle til barn, mener flere prester og pastorer ifølge Vårt Land (Bøe, 2015). Som en sentral fortelling i kristendommen er pinsen noe skolebarn skal få kunnskap om.¹ Utgangspunktet for artikkelen er en hjemmeoppgave om pinse laget av en elev i 7. trinn i 2013 under læreplanen for religion, livssyn og etikk (RLE 08). Oppgaven skulle presenteres for klassen etterpå. Klassen hadde læreverket *Vi i verda 7: Kristendoms-, religions- og livssynskunnskap* (Berg et al., 2008) der også *Vi i verda* omtaler pinse. Læreren forteller at boka ble lite brukt og mest anvendt til lekser, enten som forberedelse eller til repetisjon. I stedet for en ren skriveoppgave fikk Ellen² lov til å tegne fortellingen. Hun hadde stor interesse for å tegne, og moren hennes var også kunstnerisk interessert og dessuten kunst- og håndverklærer på skolen. Læreren forteller at tanken var å spille på Ellens sterke sider, ettersom hun strevde litt i noen fag. Resultatet ble en multimodal tekst³ bestående av en tegneserie i ti ruter i svart-hvitt blyanttegning med Ellens egenformulerte tekst til hver rute. Ellen fikk hjelp av moren sin, de leste igjennom fortellingen sammen flere ganger for å forstå den, og så skrev de teksten inn på PC. Jeg ble kjent med arbeidet via Ellens lærer, en erfaren lærer fra en skole i Oslo. Ellen har vært så vennlig å gi meg tillatelse til å bruke arbeidet hennes.

Artikkelen vil undersøke hvilket læringspotensial som kan ligge i en slik arbeidsoppgave når eleven får gjenfortelle en bibelfortelling i tekst og tegning. Problemstillingen er ikke enestående. Flere har forsket på elevarbeider fra religions- og livssynsundervisning med ulike forskings-spørsmål og teoretiske tilnærminger, ikke minst Sidsel Lied (2004, 2019) og Elisabet Haakedal (2008, 2010a, 2010b, 2010c), men også Larsen og Domaas (2010). Lied og Haakedal har forsket på livstolking, verdi- og moralformidling i barns tekster med bruk av Bakhtins dialogteori (Lied) og minneforskning representert ved blant annet James V. Wertsch, Paul Connerton og Danlièle Hervieu-Léger (Haakedal). Larsen og Domaas

1 Ifølge læreplanene under *Kunnskapsløftet*, KRL- og RLE-planene, hørte kristne høytider til kompetansemålene etter 7. trinn (Utdanningsdirektoratet, 2008).

2 Navnet er et pseudonym.

3 Multimodal tekst og sammensatt tekst brukes om hverandre om det samme.

har gjort en nærlesing av et multimodalt skrivearbeid med utgangspunkt i en bibelfortelling ved hjelp av litteraturteoretiske perspektiv.

Jeg skal ikke først og fremst lete etter livstolkingsuttrykk i elevarbeidet, men belyse hvordan denne hjemmeoppgaven gav eleven muligheter til kreativ utfoldelse, meningsskaping og kunnskapsutvikling i arbeidet med den bibelske pinsefortellingen. Multimodal tekstskaping hører hjemme i mange fag i skolen og elevoppgaven kan vurderes mot kompetansemål i flere læreplaner, RLE-planen så vel som kunst og håndverk og norsk. Ellens tegneserie ble til noen år etter at § 2–4 i opplæringsloven i 2008 fikk inn bestemmelsen om at undervisningen i religions- og livssynsfaget skal være objektiv, kritisk og pluralistisk. Hvordan passer Ellens hjemmeoppgave inn her?

Problemstillingen i artikkelen er følgende: *Hva forteller Ellens multimodale tekst om hennes kunnskaping med utgangspunkt i den bibelske fortellingen om pinse?*

Teori

I analyse og tolking av Ellens tegneserie tar jeg i bruk sosialsemiotisk teori med grunnlag i arbeider av Günter Kress og Theo van Leeuwen og sosiokulturell læringsteori med utgangspunkt i Lev Vygotskys læringsteori, som forstår læring som historisk, kulturelt og sosialt betinget (Vygotsky, 1978). En sentral tanke hos Vygotsky var at mennesker både tenker, uttrykker seg og lærer ved hjelp av kulturelle og meningsladede medierende artefakter eller redskaper der språket er det viktigste. Læring skjer i en kulturell sammenheng ved hjelp av medierende redskaper og i dialog med andre mennesker. Tradisjonelle metaforer for læring er læring som *tilegnelse* eller som *deltakelse* (jf. Sfard, 1998). Læringsmetaforen «kunnskaping» (*knowledge creation*) markerer at læring forstås som mer enn at individet kan tilegne seg gitt kunnskap eller at læring skjer gjennom deltagelse i sosiale fellesskap. Kunnskaping innebærer aktiv utvikling av ny kunnskap i samhandling med andre mennesker og ved hjelp av medierende redskaper (f.eks. Afdal, 2013a, 2013b; Paavola & Hakkarainen, 2005). Redskapene man tar i bruk i en læringsprosess bærer med seg mening, og læring og ny kunnskap blir til i relasjonen mellom mennesker og

redskaper. Ifølge denne forståelsen er Ellens pinsefortelling derfor ikke en ren tilegnelse og reproduksjon av den bibelske pinsefortellingen, men hun skaper en ny fortelling og ny kunnskap ved hjelp av de redskapene hun disponerer og de sosiale praksisene hun deltar i.

Hjemmeoppgaven om pinse gav Ellen mulighet til å velge et medium, tegneserien, som hun tydelig både liker og behersker. Valget beror på hennes egen interesse, på muligheter hun har kognitivt, affektivt og sosialt – hun har lyst og evne til å uttrykke seg multimodalt i bilde og tekst, og hjemmeoppgaven gir henne muligheten. Når hun lager tegneserie over pinsefortellingen, tar Ellen i bruk en veletablert sjanger. Moderne tegneserier oppstod på 1800-tallet, og sjangeren har siden vokst voldsomt i både form, innhold og stilarter. Tegneserier er sammensatte tekster der skrift og bilde går sammen for å skildre en situasjon eller fortelle en historie. De kan bestå av korte striper, men kan også gi form til hele romaner. Tegneserier kan ha tekst i form av talebobler, ha undertekster eller være helt uten tekst (Holen & Olsen, 2015; Weinreich, 1985). Bibelen er også blitt tegneserie.⁴ Voksne både lager og leser tegneserier, men barn og ungdom er særlig målgruppe for sjangeren, en sjanger der flertallet vil være fortrolig med sjangerens regler eller virkemidler. Ellens pinsefortelling bekrefter dette.

Noen av de sentrale virkemidlene i tegneserier er bruken av tale- og tankebobler, at karakterer ofte framstilles overdrevet eller karikerte og med overdrevne gester, at rutene viser handlingssekvenser og at det er veksling i perspektiv i bildene. Rutene er utsnitt av den virkeligheten som skal framstilles, og i rutekomposisjonene benyttes nærbilder så vel som halv- og heltotale utsnitt (Weinreich, 1985).

Ellens arbeid reflekterer også sosiokulturelle trender i samfunnet der kommunikasjonsmåter og -former er i stadig endring (Kress, 2000, s. 156). Måten vi kommuniserer med hverandre på har endret seg radikalt over noen tiår. Det dominerende mediet, boka, er skiftet ut med skjerm, og skriving som metode er byttet med bildeskaping (Kress, 2008, s. 9). Siden 2008 har denne utviklingen akselerert. Bildebruk og bildelesing

4 Eks. Anderson & Maddox, 2004. Norsk utgave av *Lion Graphic Bible* (1998), oversatt av Solgunn H. Jensen.

er blitt stadig viktigere i privat så vel som i offentlig kommunikasjon. Dagens unge er sosialisert inn i en visuell verden der de kommuniserer med symboler (emojier) og bilder, parallelt med og kanskje mer enn med skriftspråk. De er vant til multimediale tekster og til at faginnhold kommuniseres gjennom både tekst og bilder. Günter Kress har pekt på at mening alltid formidles i en form eller en modalitet, eksempelvis som tekst, som bilde, som symbol, som sammensatt tekst, og enhver modalitet innebærer sine egne «lover». Hvilken modalitet kunnskap formidles i bestemmer muligheter og begrensninger i hva som formidles:

Mode is a means of 'fixing' meaning; until meaning is 'fixed' in a mode it had no outward (and maybe no inward) existence. 'Knowledge' only has 'shape' when it is 'fixed' in mode; and once fixed, it has the shape that the mode makes possible. Mode entails specific epistemology. We encounter entities in the cultural/semiotic world in the shape that modes offer. This impinges directly on learning and possibilities for learning. (Kress, 2008, s. 17)

Å flytte et budskap fra en modalitet til et annet kaller Kress transduksjon (*transduction*) (Kress, 2008, s. 14), i Ellens tilfelle fra tekst til bildeserie. Hun har imidlertid ikke bare laget bilderuter, men har lagt til korte tekster (bildetekster). I noen ruter har hun, tegneseriesjangeren tro, lagt inn tekst i form av tale-/tenkebobler. Tekst og bilde gir ulike muligheter til å skape mening fordi de rår over ulike virkemidler til å representere verden, de har ulik *affordans* (Kress, 2008, s. 15; Maagerø & Winje, 2000, s. 147; Tønnessen, 2010, s. 16). Vi oppfatter for eksempel bildebudskap mer umiddelbart enn budskap formulert i verbalspråk. Romlige forhold, som hvor ting eller karakterer er plassert i forhold til hverandre, vises også effektivt i et bilde. I verbalspråket trengs mye mer plass for å framstille det samme. Derimot er verbalspråket effektivt til å forklare og argumentere for noe (Maagerø & Winje, 2010, s. 147).

Selve materialet for Ellens pinsefortelling finner vi i bibel og tradisjon.

Himmelfart og pinse i Bibelen og kristen tradisjon

Lukasevangeliet avslutter med at Jesus tas opp til himmelen (Luk 16, 19–20). I Apg 1,6–12 gjenfortelles denne hendelsen mer detaljert. Etter et

mellomspill, om svikeren Judas' endelikt og valget av en ny apostel etter ham, følger fortellingen om pinse.

Pinsefesten var en stor pilegrimsfest på nytestamentlig tid, og mye folk var samlet i Jerusalem. Jesu disipler var også samlet på festdagen og opplevde noe helt uvanlig. Samtidig med at sterk lyd, som av stormvind, fylte huset, opplevde de at ildtunger satte seg på hver og en av dem, og de ble fylt av Den hellige ånd. Denne utrustningen gjorde dem så i stand til å kommunisere med tilreisende pilegrimer fra både øst og vest på deres eget språk. Mange ble rådville og spurte seg: Hva er dette? Noen trodde disiplene var fulle på vin. Peter stod da fram og forklarte denne uvanlige hendelsen med at dette er det som er sagt i profeten Joel (kap. 3,1ff): Nå er de siste tider der Gud vil øse ut sin Ånd over alle mennesker. Tegn i himmel og på jorda hører med. Så formidlet Peter evangeliet om Jesus Messias som Gud lot gjøre under og tegn. Peters tale førte til at mange lot seg overbevise, og om lag tre tusen mennesker ble døpt (Apg 2,41).

I den kristne festkalender feires Kristi himmelfartsdag 39 dager etter første påskedag og er som påsken en bevegelig høytid. Ti dager deretter feires pinse. Kristi himmelfart feirer at den oppstandne Jesus hentes opp til himmelen, mens pinsefesten handler om at de jesustroende fikk Den hellige ånd, Apg 2,1–41. Den første kristne pinse falt samtidig med jødernes feiring av loven (2 Mos 20ff). Festen kalles *sjavuot*, ukefesten, og kommer sju uker etter *sabbat pesach*. Ordet pinse kommer av *pentecoste* – den femtiende. Helt fra tidlig på 200-tallet har de kristne feiret pinse. Men pinse har litt ulik betydning i kirkene. I protestantiske kirker feires pinse som kirkens fødselsfest, i katolisismen knyttes kirkens grunnleggelse nærmere til apostlenes utvelgelse og Peters rolle som den som får nøkkelmakten (Matt 16,19). Ortodokse kristne legger stor vekt på høytiden og ser på pinsen som fullførelsen av en dannelsesprosess (Meistad, 2000, s. 19). I Norge var pinsefeiring fra først av knyttet til en enkelt søndag som man innledet med en våkenattsgudstjeneste der man leste og sang. Dette var vanlig helt fram til 1840-årene i Vest-Telemark, ifølge folkeminneforsker Ørnulf Andreas Hodne (Hodne, 1999, s. 118). Tradisjonen med å feire i flere dager stammer fra 1000-tallet. Ifølge Christian den femtes lov fra 1688 var også tredje pinsedag helligdag i Norge fram til dette

ble endret i 1771 med den såkalte festdagsreduksjonen. «Man opplevde at folk ikke helligholdt tredje pinsedag, men brukte den til andre ting. Da mente kongen og styresmaktene at man burde bruke dagen til skikkelig arbeid i stedet for å drive dank», forteller Hodne i et oppslag i Nettavisen (Ripegut, 2021). Men tradisjoner er seiglivet saker, og endringen av tredjedagens status gjorde den ikke umiddelbart til en hel vanlig hverdag. Tredjedag ble en «prikkedag» som ble brukt til småsysler i huset og innebar at tjenestefolk fikk fri.⁵

Himmelfart og pinse i læreboka

Lærebokas tekster om himmelfart og pinse er svært korte forklarende tekster – ikke fortelling. Fokuset er hvordan høytidene feires i Norge – eller ikke feires; som det sies om Kristi himmelfartsdag:

På Kristi himmelfartsdag er det gudsteneste i kyrkjene i Noreg. Det er også fridag for skolen og for dei fleste som arbeider. Elles er det ikkje nokon spesielle tradisjonar på denne dagen. Det er ei ganske lita høgtid. Nokon har foreslått å droppe ho og heller ha fri på ein av høgtidsdagane som høyrer til ein annan religion. (Berg et al., 2008, s. 188)

Læreboka forklarer den jødiske bakgrunn for pinsehøytiden, at disiplene får Den hellige ånd og håp og mot til å fortelle om Jesus. «Mange kallar pinsa fødselsdagen til kyrkja. Det var første gongen disiplane var ein kyrkjelyd og ikkje berre vennene til Jesus» (Berg et al., 2008, s. 188). Deretter forklares fenomenet andre pinsedag som er fridag og gudstjenestedag selv om det er mandag. Men, «[det] er likevel ikkje så mange som feirar pinsa på nokon bestemt måte» (Berg et al., 2008, s. 188).

Ellens multimodale tekst forteller om et mer direkte og kreativt møte med opphavet til pinsetradisjonen – bibelfortellingen.

5 Å «prikke» ville si å pusle med noe, eller å holde på med ubetydelig arbeid. Det var 10 slike prikkedager i året, alle med bakgrunn i den katolske kirkens helligdager. Skikken med prikkedager holdt seg inn på 1900-tallet (Haugalandsmuseet, u.å.; Hodne, 1999, s. 121).

Ellens multimodale pinsefortelling - analyse

Ellen har skapt en sammenhengende fortelling av to begivenheter i bibelfortellingen, at Jesus forlater disiplene sine, Apg 1,6–12, og deretter at disiplene får Den hellige ånd, Apg 2,1–41. På tittelarket står det «Pinsen tegnet og skrevet av Ellen». Hvorvidt skriveoppgaven om pinse var atypisk i Ellens klasse, vet jeg ikke. Læreren forteller i ettertid at hun gjerne bruker en egen PowerPoint der hun forteller om høytiden og viser ulike kunstneriske framstillinger av pinsehendelsen når pinse er tema, men er usikker på hvordan dette var akkurat denne gangen.

I fortsettelsen analyserer jeg først kort verbalteksten i Ellens multimodale arbeid.

Ellens tekst

I Ellens multimodale tekst utdyper verbalteksten bilderutene (Maagerø & Winje, 2010, s. 150). Teksten til bilde 2, der Jesus beroliger disiplene før himmelfarten, er lengst idet den setter scenen for fortellingen når det gjelder både tid (etter påske) og når det gjelder fortellingsstruktur (etter Jesu oppstandelse) Apg 1,3:

Påskan var over og Jesus var stått opp fra graven. Nå satt Jesus og snakket med disiplene og fortalte at han skulle opp til sin Far i himmelen. Disiplene var redde og ville ikke være alene uten Jesus. Jesus sa: «Frykt ikke, jeg skal være sammen med dere for alltid. Jeg skal sende Den hellige ånd til dere. Den skal fortelle dere hva dere skal gjøre.»

Denne teksten setter også scenen emosjonelt (disiplene var redde og ville ikke være alene), og den peker fram mot det som skal skje (Jesus forteller at han skal forlater disiplene, men at de skal få Den hellige ånd).

I teksten viser Ellen kunnskap om sammenhenger i bibelfortellingen og om kristen tradisjon. Som når Jesus sier «frykt ikke» til disiplene sine idet han forbereder dem på at han skal dra fra dem. Utsagnet forekommer ikke i Apostelgjerningenes fortelling om himmelfart og pinse, men er et kjent bibelsk utsagn, blant annet i Matt 28 der først englene og så Jesus selv etter oppstandelsen beroliger de redde kvinnene ved graven. I teksten til rute 6 skriver Ellen at disiplene møtes ti dager etter at Jesus

dro fra dem. Opplysningen stemmer med festkalenderen der Kristi himmelfartsdag følger 40 dager etter påske og pinse ti dager etter dette, men kommer kun indirekte fram i bibelfortellingen, jf. Apg 1,3 og 2,1, eller i lærebokteksten. I fortellingen om at disiplene får den hellige ånd (til bilde 7), opplyser Ellen leseren med å peke bakover til løftet som de hadde fått av Jesus: «Frykt ikke, jeg skal være sammen med dere for alltid. Jeg skal sende Den hellige ånd til dere. Den skal fortelle dere hva dere skal gjøre» (til bilde 2). Ordet «tegn» finnes heller ikke i Apostelgjernings tekst. Men dette er et kjent bibelsk begrep, i Det gamle så vel som i Det nye testamente, for hendinger som peker ut over seg selv til noe Gud har gjort eller vil gjøre; som regnbuen,¹ Mos 9,12–13, Immanuel-tegnet i Jes 7,10–14 og Jesu undergjerninger som vinunderet i Kana, Joh 2,11.

Når Ellen skal fortelle om at Jesus drar opp til sin Far, skriver hun «Jesus *steg opp til himmelen* og forsvant i en sky». Uttrykksmåten «steg opp til himmelen» er ikke hentet fra Apostelgjerningene 1,9, som har passivkonstruksjonen «ble han løftet opp»,⁶ mens Apostolicum har «før opp til himmelen». Ellens formulering «steg opp» kan være hennes måte å formulere dette høytidelig. På linje med Ellen er evangelisten Johannes i kap. 3,13: «Ingen kan stige opp til himmelen uten han som steg ned fra himmelen: Menneskesønnen».

Ellen konsentrerer sin fortelling om forholdet mellom Jesus og disiplene, mens andre hendinger i bibelteksten hopper hun over (fortellingen om Judas og valget av hans etterfølger, Apg 1,15–26 eller Peters lange tale i Apg 2,14–39 som hun oppsummerer til oppfordringen: «Dere må tro på Jesus og bli døpt!» sml. Apg 2,40–41). På den måten øker hun tempoet i fortellingen sin sammenlignet med bibelteksten. I gjenfortellingen sin følger Ellen bibeltekstens utenfraperspektiv med tredjepersons forteller.

Her og der fargelegger hun fortellingen med kreative formuleringer som «fra himmelen, *bak tunge skyer*, kom Den hellige ånd» og «disiplene ble så *inspirert at de løp ut i Jerusalems gater*». Avslutningen på historien, som har en lykkelig slutt der mange blir døpt, akkurat som i bibelfortellingen, forsterker Ellen med å fortelle at de døpes i «*Jerusalems hellige*

6 Tilsvarende Mark 16,19; 1 Tim 3,16.

vann». Her kan det være Ellens kunnskap om dåpen som sakrament som skinner igjennom.

Virkemidler i bildefortellingen

Bidefortellingen har Ellen komponert slik:

1. bilde: Tittelblad: Ellen har tegnet ei jente og tittelen *Pinsen tegnet og skrevet av Ellen* (med to søte fantasifigurer og et skilt der det står: **BIBELEN PINSEN**).
2. bilde: Jesus forteller at han skal dra fra disiplene (nærbilde av en stor frontal Jesus med disiplene som er tegnet med ryggen mot leseren).
3. bilde: Disiplene og Jesus drar til Oljeberget (sauer og andre dyr følger med).
4. bilde: Jesus drar opp til himmelen (vi ser ham forsvinne i en sky, mens disipler og dyr er tegnet i nærbilde).
5. bilde: To engler annonserer Ånden.
6. bilde: Disiplene er samlet og en fugl kan skimtes i vinduet.
7. bilde: Samme scene, men fuglen har en kvist i nebbet.
8. bilde: Tre disipler hopper av glede.
9. bilde: Disipler forkynner i Jerusalems gater.
10. bilde: Disiplene døver folk (nærbilde av en dåp).

Rytme og rekkefølge i fortellingen følger rekkefølgen av de ti bilderutene – alle liggende ark i lik størrelse. Ellen har nummerert bildene sine, men hun begynner nummereringen med bilde 2 (hennes bilde 1). Bilde 5, som framstiller de to englene som forteller at Jesus vil komme igjen, er uten nummerering og tyder på at hun kanskje har føyd det til i etterkant.

Som nevnt beholder Ellen bibelfortellingens utenfraperspektiv. Men gjennom variert bruk av perspektiv i bilderutene varierer hun leserens nærhet til hendingene mye mer enn verbalteksten kan klare. Forskjellige bildeutsnitt, fra ulike grader av avstand til nær- og halvnære bilder, oppnår dette. Bilde 4, der Jesus forsvinner inn i en sky, er særlig interessant. Her er vi (leserne) veldig nær disiplene og andre tilskuere, de er tegnet i nærbilde og gjør at reaksjonene deres får fokus. At Jesus faktisk forsvinner

opp i skyen understrekes med vertikale streker som viser at han beveger seg opp og ikke henger i lufta. Reaksjonene til de som ser på, får hun fram med gester – hunden som gaper (eller bjeffer), disipler som gisper og holder hånden for munnen. Flertallet av Ellens bilder har normalperspektiv, men her er perspektivet overvinklet, leseren ser ned på tilskuerne og er mer på linje med Jesus som er på veg opp i lufta, noe som gir betrakteren oversikt over hendelsen, men også nærhet til disiplenes opplevelse (Kress & van Leeuwen, 2021, s. 140). Når en komposisjon kontrasterer det som er oppe, her Jesus og det himmelske, og det som er nede, i Ellens tegning menneskene og dyra, presenteres det som er oppe som det ideelle (*ideal*) eller også den mest betydningsfulle delen og det som er nede det virkelige (*real*) (van Leeuwen, 2005, s. 205). Gjennom å la tegningen av den oppadstigende Jesus dominere øvre bildedel får Ellen fram at dette er en uvanlig hendelse med en uvanlig person. I nedre bildedel fins menneskene og dyra som opplever dette (van Leeuwen, 2005, s. 204–205). I bilde 4 ser vi at en sau som beit seg fast i Jesu kappe på veg til Oljeberget, bilde 3, henger der fremdeles. Sauen ser ut til å insistere på en sammenheng mellom oppe og nede i bildet, mellom det jordiske og det himmelske.



Bilde 4. Jesus «steg opp til himmelen».

Tegningene viser at Ellen har sans for visuell komposisjon. Hun skaper balanserte bilder i flaten der vi som betraktere ikke får en følelse av at bildet heller i den ene eller andre retningen (Danbolt, 2002, s. 42–44). Harmonien og balanse i komposisjonen skapes ved at høyre bilde side tilføyes visuelle elementer som dreier leserens oppmerksomhet dit, i Ellens rutekomposisjoner for eksempel ved at hun legger til talebobler og en sau til høyre i ett bilde eller tre med frukt i et annet. I bildene som viser disiplene som venter på, og får, ildtunger over seg (6 og 7), har hun plassert en fugl (symbol på Den hellige ånd) i vinduet helt oppe til venstre i bilderuten. Balanse i komposisjonen oppnås ved å variere framstillingen av disiplene til høyre i bildet, de avviker i størrelse og form i forhold til de andre og drar på den måten oppmerksomheten til leseren dit. Ofte er de viktigste elementene/aktørene sentralt plassert i bilderuten, litt ute av senter, ofte mot venstre for betrakteren. Hovedsaken eller sentrale karakterer plasseres der, mens andre elementer som legges til, plasseres til høyre i bilderuten. Dette korresponderer med vår vestlige kulturs leseretning – fra venstre mot høyre, det som er kjent møter øyet først og nye elementer deretter (Danbolt, 2002, s. 42–44; Kress, 2008, s. 15; van Leeuwen, 2005, s. 201–204).

Visuell overdrivelse er et typisk trekk ved tegneseriesjangeren, noe Ellen tar i bruk. Hos Ellen gjelder det ikke minst Jesus som den viktigste karakteren. I bilde 2 ser vi en veldig stor Jesus som beroliger redde disipler. Han forsikrer om at de ikke vil bli alene selv om han drar til sin Far. Størrelsen på Jesus-figuren sammenlignet med disiplene signaliserer hvor trygg han er, men hvor usikre og redde de er. Englene som forkynner Jesu gjenkomst (bilde 5), er også veldig store og er framstilt i undervinklet perspektiv. Slik får Ellen fram det overnaturlige i hendelsen og englenes betydning (Danbolt, 2002, s. 27; Kress & van Leeuwen, 2021, s. 140, 217). Englene framstilles på konvensjonelt vis med side kjortler, vinger og glorier. I bilde 9 er disiplene som er ute i gatene og forkynner at folk må omvende seg og bli døpt, større enn tilhørerne. Perspektivet er overvinklet og gir leseren overblikk over hendelsen som skildres. Disiplene er plassert i sentrum av bildet og vender seg til høyre og til venstre med budskapet

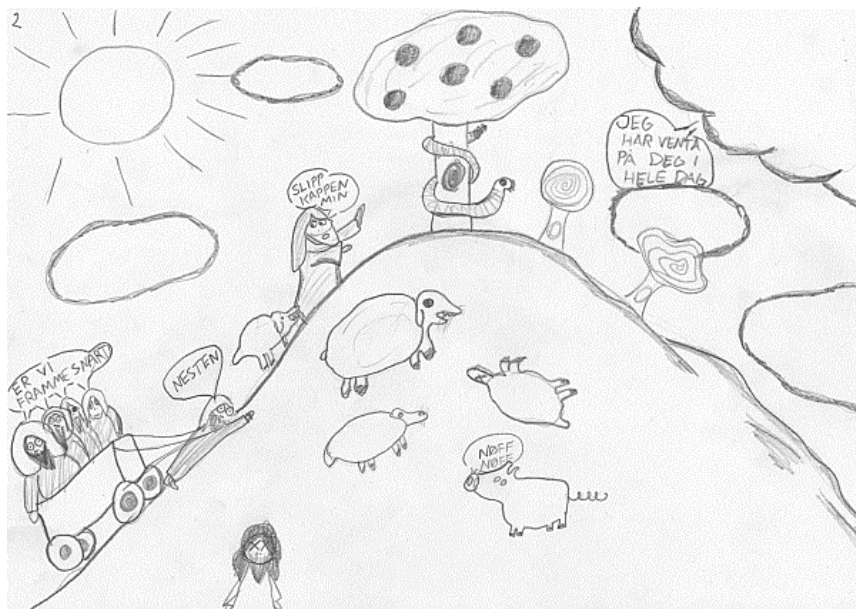
sitt, til kvinner (til venstre) og menn til høyre kan det se ut som. De misjonerende disiplenes størrelse og sentrale plassering i komposisjonen viser at de har den viktigste rollen (van Leeuwen, 2005, s. 208–209).

Plassering av snakkeboblene i dette bildet løser opp den litt rigide komposisjonen av disipler i nærmest korsform i midten og tilhørere i flokker på hver side. Som ellers når hun skal framstille mange mennesker, disiplene eller tilhørere, som her, gjør hun det konvensjonelt i form av repeterende figurer uten noen særlig variasjon i uttrykket. Men tilhørerne til venstre har langt hår, mens de til høyre har kortere hår og skjegg. Kan det være fordi Ellen kjenner til at i enkelte religiøse sammenhenger skilles kvinner og menn?



Bilde 9. Peter og de andre disiplene forkynner i Jerusalem.

Bildetekstene som Ellen har laget, svarer nokså direkte til bildebudskapet i alle tilfeller, bortsett fra i bilde 3.



Bilde 3. Disiplene og Jesus på veg til Oljeberget.

Dette er det beste eksemplet i tegneserien på informasjonskobling,⁷ at ulike semiotiske ressurser, her tekst og bilde, kobles sammen til en fylldigere tekst ved å utnytte de ulike modalitetenes affordans. Gjennom et komplekst design av bildetekst, tegning og talebobler formidler Ellen flere parallelle hendelser fra bibelfortellingen samtidig som hun får fram stemningen mellom aktørene. Ellens rutetekst lyder: «Jesus ville møte disiplene på Oljeberget. Jesus sa til disiplene: 'Gå ut i verden og fortell om meg til alle folk. Dere skal døpe dem i Faderens, Sønnens og Den hellige ånds navn.'» Her formidles Jesu oppgave til disiplene at de skal være hans vitner «til jordens ender» (Apg 1,7–8) og at dette skjer på Oljeberget (Apg 1,12). Bilderuten viser disipler – og Jesus – som strever seg opp en bratt fjelltopp (Oljeberget) der en utålmodig Gud venter på sønnen sin bak en sky, en konvensjonell måte i kirkekunsten for å framstille den Gud som ingen kan se (2 Mos 33,18–20). En mann, noen sauer og en gris ser på. På toppen står et tre med en slange som kveiler seg rundt stammen.

⁷ Informasjonskobling, jf. Tønnessen, 2010, s. 16. Begrepet er hentet fra Theo van Leeuwen, 2005, s. 219–247.



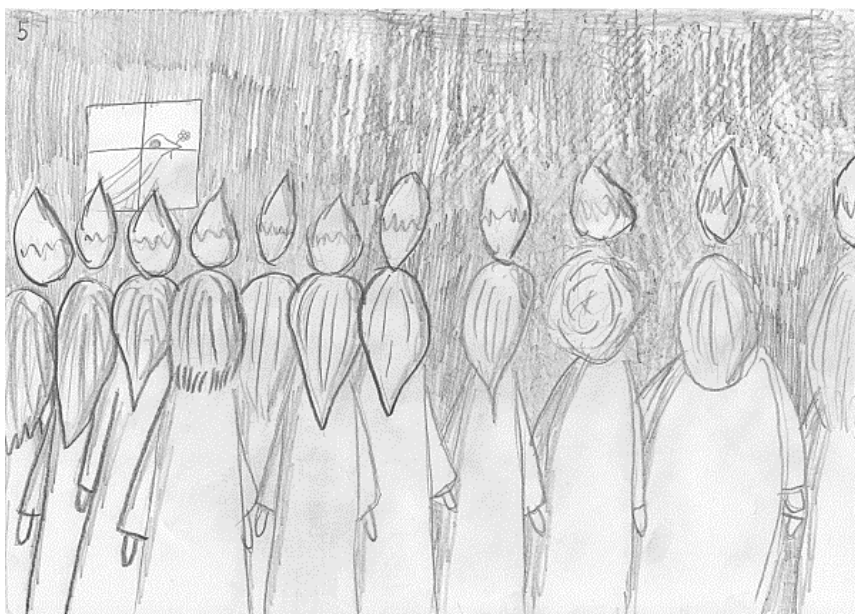
Bilde 2. Jesus forteller at han skal dra fra disiplene.

Der bildeteksten er saklig og forklarende, tilfører Ellen humor i fortellingen gjennom å tegne inn sauer og andre dyr og ulike kommentarer i talebobler. I bilde 2 viser sauen sin begeistring for Jesus der han sukker tilbedende «Jesus» og en av disiplene bemerker at sidemannen kunne trenge en hårvask! Denne sauen blir et humoristisk tilskudd i fortellingen videre i bildeserien. Bilde 3 tyder på at Jesus plages av sauen som ikke vil slippe taket i kappen hans. Han ber den ivrige følgeren om å slippe taket. Jesus er altså, ifølge Ellen, ikke alltid bare vennlig, tålmodig og imøtekommende. Disiplene skildres som «bare mennesker». De er redde og ensomme etter at Jesus er dratt bort (bilde 6) og utålmodige (bilde 3) med hverandre på veg til Oljeberget; en må dra mens andre sitter på og bare maser. Her er tilskuere av forskjellige slag. En mann som forstår lite av det hele (jf. XX-tegn som konvensjonelt tegn på forbauselse) pluss flere sauer og en gris som også bivåner hendelsen.

Hvorfor Ellen har valgt svart-hvitt blyanttegning, og ikke farger i sin tegneserie, vites ikke. Kanskje er det en stil hun foretrekker – kan hende med forbilde i kommersielle tegneserier.

Bibelske sammenhenger og kobling til egen virkelighet

Fra bibelfortellingens fokus på forholdet mennesker–Gud har Ellen utvidet tekstens univers gjennom sin multimediale fortelling. Dyra er også med. I bilderutene hennes dukker det opp en mengde sauer, en gris, en hund, en fisk, to fugler og en krokodille pluss enda noen små fantasi-dyr. Sauer er det flest av. De er både tilhørere og tilhengere (fanklubb) av Jesus, Kanskje ikke så rart. I Jesu lignelser i NT sammenlignes disiplene og menneskene ofte med sauer, eks. Matt 10,16; 18,12 og Jesus selv med en gjeter Joh 10,1–21. I kunsthistorien er sauene også et sentralt bilde på Jesus selv, som det rene uskyldige offerlammet som ofres for menneskenes synder.⁸ Offerperspektivet har ingen naturlig plass i Ellens fortelling, der Jesus er til stede som den levende og oppståtte Jesus.



Bilde 7. Disiplene får Den hellige ånd.

8 Her er det masse å ta av. Et lam med kors og flagg er vanlig i mye kirkekunst og symboliserer henholdsvis Jesus lidelse og hans sier over døden. Ett eksempel på bruken av lam som symbol på Kristus er barokkmaleren Francisco de Zurbarán (1598–1664) bilder av lam med tittelen Agnus Dei («Francisco Zurbarán», u.å.).

I bilde 6 og 7 får Ellen fram spenning i bildefortellingen sin. I bilde 6 står disiplene sammen og i vinduet sitter fuglen/duen. Her skjer ingen ting – bildeteksten sier at disiplene ventet på Den hellige ånd og var litt ensomme og redde. Tegningen viser at Ånden/fuglen sitter utenfor og venter. Så kommer det en sterk vind, sier bildeteksten. I neste bilde (7) har disiplene ildtunger over hodet og fuglen i vinduet har fått en kvist i nebbet, en henvisning til den mye eldre fortellingen fra Første Mosebok om Noa og den store flommen. Etter at Guds vrede var over, sank vannet og duen som Noa hadde sendt ut, kom tilbake med et grønt oljeblad i nebbet, 1 Mos 8,6–12. På den måten har Ellen ved hjelp av kjent symbolikk oppdaget og skapt sammenhenger mellom bibelfortellinger. Hun skaper også nye sammenhenger. I bilde 3 var kunnskapens tre plassert på toppen av Oljeberget. Fjellet var blitt Edens hage, der slangen fristet Adam og Eva til å spise av det forbudte treet, 1 Mos 3,4–5. Duen med kvist i nebbet signaliserte håp etter syndfloden slik fuglen i bilde 7 symboliserer guddommens nærvær og håp for disiplene. Duen som symbol på Ånden er også kjent fra fortellingen om Jesu dåp, Mark 1,10, og er et sentralt symbol på Den hellige ånd i kirkekunsten.

I bilde 8 framstilles tre av disiplene som har fått Den hellige ånd. De danser av fryd, det er særlig tydelig i disippelen i midten som er fanget midt i svevet. Over hodene deres har Ellen tegnet inn ildtunger og talebobler der disiplene roper: «Kult», «jippi» og tredjemann «det var tegnet» mens han peker opp mot ildtungene. Her understreker bildetekst og taleboble at ildtungene nettopp er et tegn – en manifestasjon av det som Jesus har lovet dem, Apg 1,5. Utropene, kult og jippi, skaper en umiddelbar forbindelse mellom Ellens – og den intenderte leserens – tid og bibelfortellingen fra en fremmed tid.

Det aller første bildet i Ellens tegneserie har tittelen: «Pinsen tegnet og skrevet av Ellen». Her har hun tegnet ei glad jente (seg selv) med fletter og et skilt som sier: «BIBELEN» og under «PINSEN». Rundt bildet har hun laget pynteborder, og i nedre kant ved jentas føtter ligger eller løper to fantasidyr hver sin veg – det til venstre ser ut til å ha vinger og glorie og bærer på en trefork, mens over dyret til høyre står navnet TEDDY der Y-en ender i Ellens framstilling av ildtunger. Tegningen signaliserer, slik

jeg leser det, en trygg elev med positive holdninger til oppgaven og stolthet over det hun har skapt.

Ellens kunnskaping

Hva forteller Ellens pinsefortelling om hennes kunnskaping? Det har jeg forsøkt å undersøke gjennom en analyse av hennes multimodale tekst. At hun fikk mulighet til å utforme sin hjemmelektur som tegneserie, har gitt henne særlige læringsmuligheter som en ren skriveoppgave trolig ikke ville ha gitt henne. Ellen har skapt om den bibelske pinsefortellingen til tekst og bildefortelling. Å flytte eller omskape et budskap fra en modalitet til en annen – det Günter Kress kaller *transduction* – krever fortolkende arbeid med det originale uttrykket. Ellens arbeid innebærer en dobbel fortolkning – til ny tekst og til bildeserie der hun måtte bestemme seg for hva hun skulle fortelle i verbalteksten og hva hun kunne fortelle visuelt i tegningen. Som Kress har pekt på, uttrykker multimodale tekster «forfatterens» intenderte design og læring. Dette skaper en ny forståelse av læring; når eleven velger ut det som han/hun bruker i sin tekst eller bildeserier, foregår det en utvelgelsesprosess – all informasjon som eleven har fått, re-organiseres i et nytt design (Kress, 2008, s. 21). Slik uttrykker Ellens tegneserie hennes kreative kunnskaping av pinse gjennom de redskaper som var tilgjengelige for henne kognitivt, sosialt og praktisk – skolekonteksten, Ellens egne interesser og muligheter – at hun var glad i å tegne og at mor kunne hjelpe med lesing og forståelse av bibelfortellingen og med å skrive teksten inn på PC.

Ellens arbeid viser flere ulike kompetanser og måloppnåelse innenfor læreplaner i norsk, kunst og håndverk (LKO6) og religion, livssyn og etikk (2008) på sitt trinn. Hun har demonstrert at hun kan sammenfatte en nokså komplisert bibeltekst til en kort og poengtert verbaltekst som også fungerer godt på egenhånd. Hun viser også at hun kan ta i bruk estetiske virkemidler i sin egen tekst med stemningsfull og kreativ beskrivelse av Åndens komme eller disiplenes inspirerte misjonering i Jerusalem. Arbeidet demonstrerer at hun behersker sjangeren sammensatt tekst, som er kompetansemål i norskfaget (jf. LKO6, 7. trinn). Hun får videre vist at hun har kompetanse i visuell kommunikasjon og kan ta i bruk ulike

virkemidler i bildeskaping, samt kyndig bruk av tegneseriesjangeren (jf. LKo6, kunst- og håndverk, 7. trinn). Tegningene hennes illustrerer verbalteksten, men utvider også fortellingen ved å knytte den til andre bibelfortellinger gjennom bruk av kjente religiøse symboler. Slik viser arbeidet at Ellen har kjennskap til sentrale bibelske fortellinger fra Det gamle og Det nye testamente, så vel som kunnskap om en av de sentrale høytidene i kristendommen, alt sammen mål ifølge RLE-planen etter 7. trinn.

Sjangervalget, tegneserie, en sjanger som appellerer til barn og ungdom, skaper en nærhet mellom intenderte lesere (medelevene) og fortellingens verden og kan være med på å kontekstualisere historien fra en fjern og fremmed kultur. Tilsvarende kan virkemidler som hun legger inn i talebøler, knyttet til hennes egen tid og kultur, fungere, som når disiplene roper «kult» og «jippi!» og kommenterer hverandres hårsveis. Det samme gjelder, slik jeg leser det, de humoristiske innslagene i form av forskjellige dyr og fantasifigurer – som ikke alle (som krokodille, hund og gris) har like tydelige roller i bibelfortellingen.

I både tekst og bilde viser Ellen forståelse for fortellingsstrukturen og plottet i Det nye testaments himmelfart- og pinsefortelling. Hun veksler mellom tredjepersons forteller og direkte tale i verbalteksten etter mønster fra bibelfortellingen og går ikke selv inn i fortellingen og blir en av karakterene som opplever dette – hun er fortelleren. Dette reflekterer kanskje læreplanens pålegg om en ikke forkynnende, objektiv, kritisk og pluralistisk undervisning i faget. Elisabet Haakedal, som har forsket mye på elevarbeider, har vist hvordan noen elever uttrykker identifikasjon med verdier i bibelfortellinger i elevarbeider under tidligere læreplaner (bl.a. Haakedal, 2010c, s. 226). Mens Lied (2019, s. 360) har undersøkt noen elevers multimodale uttrykk for å se etter eventuell sammenheng mellom elevers livstolking og skolens religionsundervisning under henholdsvis M87 og KRLE 2015. Hun kunne ikke peke på noen markante forskjeller i trosuttrykk i ytringene som elevene laget i de to fagene. Ellens valg av fortellerstemme har derfor ingen sikker sammenheng med fagets innretning.

Bildetekstene er Ellens egen tekst som er blitt til etter at hun har lest bibelfortellingen sammen med mor flere ganger. Det er en situasjon som sikkert er gjenkjennbar for mange foreldre og en illustrasjon på Lev

Vygotskys sosiokulturelle læringssyn om at barns læring skjer i samhandling med medierende redskaper og med andre mennesker, ikke minst kompetente voksne. Vygotsky kaller dette for sonen for den nærmeste utvikling (Vygotsky, 1978; Wittek, 2012, s. 106–109). Mors hjelp bidro til å skape det læringsrommet som skulle til for at Ellen klarte mer i dette samarbeidet enn hun kunne på egenhånd.

Ellens arbeid viser både bibel- og religionskunnskap, evne til multi-modal tekstkomposisjon og erfaring med og kompetanse i populærkulturelle uttrykk. Hun har demonstrert måloppnåelse i flere fagområder gjennom sin tegneserie om pinse. I arbeidet har hun ikke bare illustrert eller gjenfortalt den bibelske pinsefortellingen, men gitt den ny drakt og nye meninger der bibelfortellinger kobles sammen på nye måter (kunnskapens tre på Oljeberget), og kjære figurer (dyra) og hverdagslig vokabular (kult og jippi) tilfører humor og flytter den gamle fortellingen inn i hennes egen og medelevenes verden.

I fagfornyelsens (LK20) svært generelle kompetanseformuleringer er høytider og sentrale fortellinger i kristendommen lagt til 1.–4. trinn.⁹ Det er en spennende utfordring for lærebokforfattere og for lærere som skal hjelpe de unge elevene med kunnskap om den «vanskeligste» høytiden i kristendommen. Ellens lærer forteller at hun senere har brukt Ellens tegneserie til inspirasjon for andre elever når de skulle lære om pinse. Kanskje kan presentasjonen av Ellens pinse inspirere også andre til kreativt arbeid med denne og andre bibelfortellinger i skolen.

Litteratur

- Afdal, G. (2013a). Modes of learning in religious education. *British Journal of Religious Education*, 37(3), 256–272.
- Afdal, G. (2013b). *Religion som bevegelse*. Universitetsforlaget.
- Anderson, J. & Maddox, M. (2004). *Bibelen som tegneserie*. Lunde forlag.
- Berg, M. A., Børresen, B. & Nustad, P. (2008). *Vi i verda 7: Kristendoms-, religions- og livssynskunnskap*. Elevbok. Cappelen.

9 Jf. kompetansemål: «samtale om og presentere sentrale fortellinger og trosforestillinger i kristen tradisjon» og «sammenligne og presentere ulike årstider og høytider i kristendom og andre religions- og livssynstradisjoner» (Utdanningsdirektoratet, 2020).

- Bøe, B. (2015, 20. mai). – Pinsen er den vanskeligste høytiden å lære barn. *Vårt Land*.
<https://www.vl.no/nyheter/2015/05/20/pinsen-er-den-vanskeligste-hoytiden-a-laere-barn/>
- Danbolt, G. (2002). *Blikk for bilder: Om tolking og formidling av bildekunst*. Abstrakt.
- Francisco Zurbarán. (u.å.). *Wikipedia*. Hentet 14. oktober 2021 fra https://no.wikipedia.org/wiki/Francisco_Zurbar%C3%A1n#/media/Fil:Francisco_de_Zurbar%C3%A1n_006.jpg
- Guldhaug, S. (2019, 6. juni). Hvorfor feirer vi pinse? *Nettavisen*. <https://www.nettavisen.no/livsstil/hvorfor-feirer-vi-pinse/s/12-95-3423694319>
- Haugalandmuseet. (u.å.). *Prikkedager*. Hentet 11. november 2021 fra <https://haugalandmuseet.no/undervisning/gamle-haugesund/en-ny-tid/prikkedager/>
- Hodne, Ø. (1991). *Norsk folketro*. Cappelen.
- Holen, Ø. & Olsen, T. S. (2015). *Tegneseriens historie*. Cappelen Damm.
- Haakedal, E. (2008). Lived religion in Norwegian pupils' religious education workbooks. I H. Streib, A. Dinter & K. Söderblom (Red.), *Lived religion – conceptual, empirical and practical-theological approaches: Essays in honor of Hans-Günter Heimbrock* (s. 39–51). Brill.
- Haakedal, E. (2010a). Arbeidsbøkene teologi. I P. Repstad (Red.), *Norsk bruksteologi i endring* (s. 79–113). Tapir Akademisk.
- Haakedal, E. (2010b). Hva er en disippel? Multimodalitet i elevarbeidsbøker. I E. S. Tønnessen (Red.), *Sammensatte tekster: Barns tekstspraksis* (s. 171–209). Universitetsforlaget.
- Haakedal, E. (2010c). Tidbilder fra skolens religionsundervisning: 9- og 10-åringers arbeid med bibelfortellingens verdi- og moralformidling. I J. Smidt, I. Folkvord & A. J. Aasen (Red.), *Rammer for skrivning: Om skriveutvikling i skole og yrkesliv* (s. 207–228). Tapir Akademisk.
- Kress, G. (2000). Design and transformation: New theories of meaning. I B. Cope & M. Kalantzis (Red.), *Multiliteracies: Literacy in learning and design of social futures* (s. 151–162). Routledge.
- Kress, G. (2008). The multimodal challenge to teaching and learning in school subjects. I S. Knudsen & B. Aamotsbakken (Red.), *Tekst som flytter grenser: Om Staffan Selanders «pedagogiske tekster»* (s. 9–31). Novus.
- Kress, G. & van Leeuwen, T. (2021). *Reading images. The grammar of visual design* (3. utg.). Routledge.
- Larsen, A. S. & Domaas, O. E. (2010). Da Anna møtte Josef. Om bruk av en bibelfortelling i en elevs skrivning. I J. Smidt (Red.), *Skriving i alle fag – innsyn og utspill* (s. 299–319). Tapir Akademisk.
- Lied, S. (2004). *Elever og livstolkingspluralitet i KRL-faget: Mellomtrinnslever i møte med fortellinger fra ulike religioner og livssyn* [Doktorgradsavhandling]. MF vitenskapelig høyskole.

- Lied, S. (2019). Elever i dialog med kristendommens fortellinger. I B. Løvlie, P. Halse & K. Hatlebrekke (Red.), *Tru og tradisjon på Vestlandet* (s. 339–361). Cappelen Damm Akademisk.
- Meistad, T. (2000). *Kristendommens historie: En innføring*. Høyskoleforlaget.
- Maagerø, E. & Winje, G. (2010). Multimodalitet og læremidler. I D. Skjelbred & B. Aamotsbakken (Red.), *Lesing av fagtekster som grunnleggende ferdighet* (s. 143–168). Novus.
- Paavola, S. & Hakkarainen, K. (2005). The knowledge creation metaphor – an emergent epistemological approach to learning. *Science & Education*, 14(6), 535–557. <https://doi.org/10.1007/s11191-004-51157-0>
- Ripegutu, H. (2021, 24. mai). *Derfor har vi fri 2. påskedag*. Nettavisen. <https://www.nettavisen.no/okonomi/derfor-har-vi-fri-pa-2-pinsedag/s/12-95-3423487947?mode=app>
- Sfard, A. (1998). On two metaphors for learning and the dangers of choosing just one. *Educational Researcher*, 27(2), 4–13.
- Tønnessen, E. S. (2010). Tekstpraksis i bevegelse. I E. S. Tønnessen (Red.), *Sammensatte tekster: Barns tekstpraksis* (s. 10–22). Universitetsforlaget.
- Utdanningsdirektoratet. (2008). *Læreplan i religion, livssyn og etikk (RLE1-01)*. <https://www.udir.no/klo6/RLE1-01/>
- Utdanningsdirektoratet. (2020). *Læreplan i kristendom, religion, livssyn og etikk (KRLE) (RLE01-03)*. <https://www.udir.no/lk20/rle01-03/>
- van Leeuwen, T. (2005). *Introducing social semiotics*. Routledge.
- Vygotsky, L. S. (1978). *Mind and society: The development of higher psychological processes*. Harvard University Press.
- Weinreich, T. (1985). *Bogen om tegneserier: Grundbog*. Gjellerup & Gad.
- Witteck, L. (2012). *Læring i og mellom mennesker*. Cappelen Damm Akademisk.

Aksept og asymmetri. Status for folkemålet 160 år etter

Torgeir Parr Dimmen

Senterleiar, Nasjonalt senter for nynorsk i opplæringa, Høgskulen i Volda

Abstract: In this article, I discuss the current status and position of *Norwegian nynorsk*, the less-used variety of the written Norwegian language. In 1885, nynorsk was formally granted equal status with Danish, the official written language in Norway at that time (later evolving into modern *Norwegian bokmål*). After this radical resolution in the Norwegian Parliament 137 years ago, many variables influenced the balance between the two language varieties. In the first decades after 1885, the church played an important role in the expansion and status of nynorsk. Later, other arenas had more impact, especially newspapers, literature, broadcasting and other media. All along, political regulations in public institutions and in school curriculums have constituted the framework for the development. Nynorsk writers have always been a relatively small minority, and in the last decades its use has declined further. Currently 8–10% of the population writes in nynorsk. In order to illustrate the changes in the use of nynorsk and bokmål I will present some statistics, reports and examples from different parts of society, followed by a discussion of what might influence people and institutions today in their choice of written and oral language. In recent years, the formal equality of nynorsk and bokmål has been strengthened, and there are signals of less public resistance to nynorsk. Nevertheless, nynorsk is not used by more people or in more contexts than before. The conclusion is that both the acceptance and the asymmetry are increasing.

Keywords: Norwegian nynorsk, Norwegian bokmål, dialect, language history, language regulation

Temaet for Per Halse si doktoravhandling *Gudsord og folkemål* (2009) var framveksten av norsk kyrkjespråk frå 1859 til 1908. Dette var pioneråra då det nye landsmålet vart etablert og tatt i bruk som eit alternativ

Sitering: Dimmen, T. P. (2022). Aksept og asymmetri. Status for folkemålet 160 år etter. I A. Aschim, B. Afset, H. Elstad & B. Løvlie (Red.), *Tru, språk, historie. Heidersskrift til Per Halse* (Kap. 12, s. 279–296). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.165.ch12>
Lisens: CC BY-NC-ND 4.0

til dansk på mange samfunnsområde. Med kyrkja som ein svært viktig aktør i målkampen.

At bibeltekstar, liturgi, preiker og salmar på landsmål var å høyre og sjå såpass fort og på mange stader, er ei av dei viktigaste årsakene til at det nye språket fekk varig fotfeste i Noreg.

Kva er stoda i dag? Er posisjonen til nynorsk som bruksspråk i Noreg styrkt eller svekt dei siste åra? Svaret på dette spørsmålet er ikkje opplagt. Det er heilt avhengig av kven ein spør, kva ein måler og kva tidsspenn ein ser på.

12. mai 1885 er ein sentral dato i forteljinga om nynorsk i Noreg. Då vedtok Stortinget å «sidestille det norske Folkesprog» med «det almindelige Skrift- og Bogsprog». Med dette vart Ivar Aasens nye heilnorske språk akseptert som eit likeverdig alternativ til det rådande danske skriftspråket. Dette vedtaket gjeld framleis, og sidan då har dei to språka – som etter kvart fekk nemningane nynorsk og bokmål – vore *formelt* jamstilte.

Draumen og målet for mange målfolk dei første tiåra var at landsmålet skulle verte det einaste norske skriftspråket. Slik gjekk det som kjent ikkje. Ei *reell* jamstilling kom aldri.

Asymmetrien mellom landsmål/nynorsk og dansknorsk/bokmål var total då Stortinget gjorde det radikale vedtaket for 137 år sidan. Han er mindre no, men framleis svært tydeleg.

Føresetnadane, kommunikasjonsskanalane og ikkje minst haldningane til språk og språkbruk er svært annleis i det tjuetførste hundreåret enn dei var då Ivar Aasen og dei andre målpionerane i kyrkje, åndsliv og politikk forma det nye språket med tilhøyrande reguleringar. Mykje har skjedd utover på 1900-talet og tidleg 2000-tal som har påverka balansen mellom dei to norske skriftspråka.

Det er ingen enkle svar på spørsmålet om kvifor det gjekk som det gjekk. Svært mange variablar har påverka utviklinga for nynorskens posisjon i Noreg fram til dagens språkpolitikk og språklege praksis.

Nynorskprosenten

I jakta på nynorskens stilling i Noreg er det mange som først ser på dei handfaste statistikkane. Her er Språkrådet sin rapport *Språkstatus 2021*

og *Språkfakta 2020* av Ottar Grepstad dei nyaste og mest fullstendige kjeldene. Her er mykje interessant lesnad for dei som er opptekne av fakta om språk i Noreg.

Det talet som oftest får merksemd når nynorskens stilling blir omtala, er skulemålsprosenten. Dette er eit mål på kor mange av elevane i grunnskulen som har nynorsk som opplæringsmål. Her finst årleg og sikker statistikk frå Utdanningsdirektoratet. Han viser at prosentpilane har peika nedover i mange tiår – om enn slakt. I 1980 var det t.d. 16 prosent av elevane i grunnskulen som hadde nynorsk som opplæringsmål. Førte år seinare, skuleåret 2020–2021, var prosenten 11,6 (Språkrådet, 2021, s. 31).

Nedgangen i skulemålsprosenten har fleire årsaker. Lokale vedtak om at skulekrinsar skal byte språk fordi mange (nok) av innbyggjarane i området helst nyttar bokmål, er den viktigaste. Ein annan tendens som dreg i same retning, er den overordna demografiske utviklinga med sentralisering og nedlegging av bygdeskular. Nasjonale tal viser også at folketalsauken er vesentleg større i bokmålsområde (t.d. i Oslo-området og rundt dei andre store byane) enn i nynorskkommunane (SSB, 2018).

Det er også samfunnsområde der nynorskkurven har vore flat eller stigande dei siste åra. Det gjeld t.d. nynorskbruken i NRK og riksavisene, i bokutgjevingar og stortingsdokument (Grepstad, 2020, s. 19).

Alt i alt ser det ut som det samla talet på nynorskbrukarar i Noreg er nokså stabilt. Det finst ikkje nøyaktige tal på dette, men spørjeundersøkingar etter kvart stortingsval sidan 1957 har hatt med spørsmål om føretrekt målform. Dei årlege skattemeldingane er eit anna godt grunnlag for anslag om språkfordelinga. Desse kjeldene tyder på at det ein kan kalle nynorskprosenten hjå vaksne nordmenn har endra seg lite dei siste tiåra, og at han i dag er på 8–10 prosent. Dette svarar om lag til 550 000 innbyggjarar. Vel 74 000 av desse er elevar i grunnskulen (Språkrådet, 2021, s. 28).

I samband med lanseringa av *Språkfakta 2020* kommenterte Grepstad dette slik: «Etter alt av sentralisering, demografiske endringar og skiftande status for det å bruke nynorsk, er nynorskbrukarane framleis merkverdig mange» (NPK/Møre-Nytt, 2020).

Spørsmålet er kva som skjer vidare. Vil det framleis vere «merkverdig mange» som skriv nynorsk ved neste hundreårskifte?

Den særnorske språkstoda

Noreg har i dag to skriftspråk som blir kalla «norsk». Dei er, etter alle objektive mål, nesten like. Talemålet «norsk» er ikkje normert. Nokre svært få snakkar det ein kan kalle normert nynorsk, ein god del fleire held seg til eit normert bokmål, men det store fleirtalet nyttar dialekt. Desse kan vere meir eller mindre skriftspråknære, og ofte inneheld dei ord og vendingar frå begge skriftspråka.

Tonefallet og uttalen av dei mange språklydane er heller ikkje normerte. Rulle-r og skarre-r, monoftong og diftong, med eller utan palatalisering – alt er lov. Statsrådar, partitoppar, næringslivsfolk, mediekomentatorar og andre som deltek i det offentlege ordskiftet, får ofte kjeft og kritikk for det dei seier og meiner, men svært sjeldan for *korleis* dei seier det. Tvert om. Å kritisere nokon for å snakke eigen dialekt slår nesten alltid attende på kritikaren. Det er politisk ukorrekt i Noreg på 2020-talet.

Å ha to nesten like variantar av skriftspråket og ekstrem toleranse for språkleg variasjon i talemålet skil Noreg frå dei aller fleste andre land. Grunnlaget for denne stoda vart lagt på 1800-talet med nasjonsbygginga etter 1814 og Ivar Aasens prosjekt om å skape eit heilt nytt norsk språk, bygd på dialektane. Visjonen dei første tiåra var at dette skulle overta for dansken og bli det einaste norske skriftspråket. Slik gjekk det ikkje. Dansk skriftspråk var for tungt etablert i offentleg styre og stell, i næringsliv, kulturliv, aviser og litteratur til at målfolket fekk med seg fleirtalet i eit så dramatisk skifte. I staden vart det ei fornorsking av «det almindelige bogsprog» fram til dagens bokmål.

Nokre framstiller det som eit problem at vi held oss med to variantar av norsk. Det er dyrt og tungvint, blir det hevda. Dei som vil, kan gjerne skrive nynorsk, men det er ikkje noko som skal vernast og fremjast med offentlig styring. Slike synspunkt kan ein finne sporadisk hjå unge politikarar på ytste høgre fløy i ymse debattforum på nettet, men elles er det i dag brei tverrpolitisk semje om at den delte norske skriftkulturen ikkje er eit problem, men ein rikdom og ressurs som vi må ta vare på. Dette blir omtala ikkje berre i den nyss vedtekne *språklova* (2021), men også i så å seie alle gjeldande partiprogram.

Språkutvikling er vanskeleg å styre. Særleg den munnlege. Eit stortingsvedtak frå november 1950 kan illustrere dette. Då vart det samrøystes

vedteke at ein frå og med 1. juli 1951 skulle uttale alle tal over tjue med tieren før einaren – ikkje omvendt (t.d. «tjuesju» i staden for «sju-og-tjue»). Initiativet kom frå Telegrafverket, som meinte at dette skulle gjere det lettare å oppfatte telefonnummer (Bolstad, 2021; Sandøy, 2001). Sytti år seinare er det framleis svært vanleg å høyre teljing på gamlemåten.

Skriftspråket er enklare å regulere – i alle fall eit stykke på veg. Ortoografi og bøyingsformer kan vedtakast og endrast. I Noreg har Språkrådet mynde til slikt. Men i alle språksamfunn skjer slike endringar etter måten svært sjeldan, og då helst med små justeringar.

Korleis folk kombinerer dei orda som alt finst i språket, er derimot i stadig utvikling. Det gjeld både i skrift og tale. Dessutan er det her ein sterk tovegs påverknad. Skrift påverkar talen, og talen påverkar skrifta. Det ein i dag kallar «standard austnorsk», er døme på det første, med utgangspunkt i norsk uttale av det danske skriftspråket (Theil, 2017). Aasens landsmål er døme på det andre. Han hadde som kjent dei munnlege dialektane som grunnlag for sitt landsmål.

I dag er det heilt andre vilkår for bruk og spreining av munnleg og skriftleg språk enn det var på Aasens tid. Dette gjer det vanskeleg vite kva veg utviklinga i det norske språksamfunnet vil gå, inkludert balansen mellom nynorsk og bokmål. Det kan bli knekkar i kurvene som viser dei lange språktrendane – både den eine og andre vegen.

Språkleg demokratisering

I nasjonalt perspektiv har nynorskfolk alltid vore i mindretal. Dei har måtta kjempe for rettane sine og møtt fordommar og motstand frå mange miljø. Slike haldningar er vanskeleg å måle objektivt, men mykje tyder på at motviljen mot å lese, høyre og publisere på nynorsk har minka dei siste åra.

Det er fleire årsaker til at det no er større allmenn aksept for bruken av nynorsk. Den viktigaste er truleg den teknologiske utviklinga.

I dag er det mykje enklare for alle å sleppe til med eigne ytringar i det offentlege ordskiftet enn det var for to–tre tiår sidan. Før var ein meir avhengig av redaktørstyrte medium med høg terskel for å sleppe til. Desse kanalane finst framleis, men dei har i dag stor konkurranse frå nett- og

skjermbasert kommunikasjonsteknologi. No kan kven som helst publisere kva som helst – på nynorsk, bokmål og dialekt. Dette pregar både det språklege mangfaldet og den språklege kvaliteten på nettet. Denne demokratiseringa av publiseringsplattformene kjem også nynorsken til gode.

I dei mellomstore og store mediehusa er den språklege fridommen mindre. Her gjeld framleis offisiell rettskriving og klare reglar for kva målform journalistane får nytte i redaksjonell tekst. Minst nynorsk er det å sjå i papirutgåvene til dei såkalla riksavisene. Nokre har hatt nynorskskrivande journalistar i fleire år, t.d. *Klassekampen*, *Vårt Land* og *Nationen*. Dei andre store Oslo-avisene (*Aftenposten*, *VG*, *Dagbladet* og *Dagens Næringsliv*) held framleis nynorsken heilt unna redaksjonell tekst. I alle fall nesten. Dei aller siste åra har det kome ei og anna sak på nynorsk i papirutgåvene til *VG* og *Aftenposten*, men her er det framleis svært langt att til noko som kan kallast språkleg likestilling.

Då er det meir mangfald å sjå og høyre i nettavisene og særleg i nett-TV-tilbodet. Redaktørane sin toleranse for språkleg variasjon i desse skjermbaserte kanalane ser ut til å vere mykje større enn i dei trykte utgåvene. I nettavisene frå nokre av avishusa med rein bokmålsprofil i papirutgåvene er det i alle fall stadig nynorsk tekst å lese både i titlar, brødtekst og undertekstar, og nynorsk nær dialekt å høyre i eigenproduserte podkastar og nett-TV-sendingar.

VGTV er eit døme på dette. I juni 2020 vart journalistane Espen Breivik og Stig Øystein Schmidt heidra med Alf Helleviks mediemålpris for bruk av nynorsk i *VG* sin TV-kanal. I samband med dette kommenterer Breivik eigen språkpraksis slik:

Eg hadde venta reaksjonar. Men kanskje ikkje venta at mest alle er positive. Tilbakemeldingane frå lesarane og sjåarane er ofte på sjølve saka eg har publisert, og til slutt «så flott at du brukar nynorsk» [...] Eg har berre fått to negative reaksjonar. Den eine var at nynorsk er eit hipster-språk. Det tek eg som ein heider. (Sæbønes, 2020)

Minkande nynorskskepsis kan registrerast også på andre arenaer.

Kyrkja gjekk føre i pionertida før og etter førre hundreårskifte, og held framleis stand som ein god nynorskambassadør. Ottar Grepstad

formulerer det slik: «Den norske kyrkja var truleg den samfunnsinstitusjonen som mest systematisk og til tider konsekvent praktiserte ein språkdelt kultur» (Grepstad, 2020, s. 395).

Slike reaksjonar som Blix, Hovden og Hognestad møtte i si tid då dei nytta landsmål i salmar, preiker og liturgi, er så godt som heilt borte i dag (Halse, 2009, 2016). Då Kari Veiteberg vart utnemnt som biskop i Oslo i 2017, var det ingen negativ kommentar å høyre og sjå om at det no kom ein nynorskbrukar i domkyrkja i hovudstaden. Like lite kontroversielt er det at Olav Fykse Tveit, preses i den norske kyrkja, er nynorskbrukar.

I dag er nynorske salmar og songar ein naturleg del av gudstenestelivet i heile landet. Den første fellesspråklege utgåva av *Norsk salmebok* vart tatt i bruk i Den norske kyrkja i 1985. I siste utgåva frå 2013 er så mykje som fire av ti salmar på nynorsk (367 av 942). I *Sangboken* (1983), klassikaren i mange forsamlingar i lekmannsrørsla, er det også godt nynorskutval. Her er prosenten 32 (292 av 910) (Grepstad, 2020, s. 398).

Nynorskutvalet i desse samlingane har stor variasjon i sjanger og stil, alt frå klassikarar av Elias Blix, Anders Hovden og Sigvard Engeset til bidrag frå vår tids populære nynorskpoetar, t.d. Edvard Hoem og Bjørn Eidsvåg.

Bøker skrivne på nynorsk har i alle år vore ein etter måten liten, men livskraftig del av norsk bokbransje. Arne Garborg, Olav Duun og Tarjei Vesaas er stjerner frå dei første tiåra på 1900-talet. Nærare vår tid er Kjartan Fløgstad, Jon Fosse og Edvard Hoem døme på nynorskforfattarar med stor suksess. På 2000-talet har Maria Parr skrivne prisvinnande bestseljarar for born. For dei vaksne har den nynorsk-omsette Napoli-kvartetten av Elena Ferrante (utgitt av Samlaget i 2015–2016) vore ein stor kommersiell suksess.

Kommersiell suksess og prisdryss for fleire av dagens nynorskforfattarar tyder på at det ikkje treng vere ei ulempe å skrive på nynorsk. Det som ser ut til å telje for dei aller fleste lesarane på 2000-talet, er den litterære kvaliteten og/eller om historia engasjerer. Om boka er skriven på nynorsk eller bokmål, betyr mindre.

Fleire forfattarar har også hevda at nynorskmotstanden ser ut til å ha minka. Edvard Hoem er ein av dei. I eit debattinnlegg for eit par år sidan skreiv han m.a. dette:

Den bitre og kjenslestyrte «språkkrangelen» [...] er så godt som forsvunnen der eg ferdast. Fordommene og aversjonen smeltar bort. Dei som påstår dei aldri les ei bok på nynorsk, er i ferd med å bli ein utdøyande minoritet. For eigen del har eg selt 400 000 bøker på nynorsk dei siste åra. (Hoem, 2019)

Nynorskforfattar og revyartist Are Kalvø kan vitne om det same. Han har hatt mange suksessar på Det Norske Teatret, og når han blir spurd om det er ei ulempe at han brukar eit nokså normalisert nynorsk i fram-syningane sine, svarar han slik: «Det er ein måte å skilje seg ut på. [...] Det verkar friskare på publikum enn fleirtalsspråket bokmål» (Kalvø, 2021).

Dette har også fleire kommersielle aktørar merka seg. Den sognebaseerte saft- og syltetøyprodusenten Lerum og Hotell Union i Geiranger er to døme på bedrifter med base i nynorskland som dei siste åra har bytt frå bokmål til nynorsk i marknadsføringa. Både for å markere kvar dei kjem frå («det er dette som er språket vårt») og fordi det er ein konkurransefordel. Dei får merksemd i mediejungelen fordi språket deira skil seg frå det store fleirtalet (www.lerum.no, www.hotelunion.no).

Til og med i den elles svært språkkonservative flybransjen har det blitt meir variasjon. Widerøe har t.d. både førehandsinnspelt tryggingsinstruks og kabinpersonale med nynorsk nær dialekt, og det nystarta flyelskapet *Flyr* har TV-reklamar med tydeleg nordnorsk språkpreg.

By-nynorsk

Minkande nynorsk motstand, kanskje kombinert med aukande nynorsk sjølvtilit, har også lagt grunnlaget for spenstige språkvedtak i to byar med lange og tunge bokmålstradisjonar.

Bystyret i Bergen vedtok i 2018 ein offensiv for å betre kåra for nynorsk i kommunen, «i respekt for dei mange nynorskbrukarane i byen og omlandet». Venstrepolitikaren Erlend Horn skriv om dette i eit innlegg med tittelen «Det urbane 'nynorskhatet' døyrt ut»: «Dei siste åra har det blåse ein nynorskvenleg vind i Bergen [...] Takka vere byrådet si nynorsksatsing har vi sett eit politisk stemningsskifte i Bergen. [...] I dag er eit stort fleirtal i bystyret samde om at Bergen må vere med i kampen om å vere nynorsk hovudstad i Noreg» (Horn, 2019).

Ålesund gjorde eit endå meir radikalt vedtak då dei etablerte den nye storkommunen i 2020. Protestane var heftige frå dei bokmålskrivande bypatriotane i gamle Ålesund, men i desember 2019 vedtok kommunestyret med 41 mot 35 røyster at dei fire innlemma nynorskkommunane fekk ta med språket sitt. Alternativet var «språknøytral» (Ålesund kommune, 2019). Dermed vart byen med over 66 000 innbyggjarar verdas suverent største nynorskkommune.

Døma over underbyggjer påstanden om at ein i det store perspektivet kan hevde at den generelle nynorskmotstanden i storsamfunnet i dag er mindre enn nokon gong. Det gjeld både toleranse for å lese og høyre nynorsk og nynorsknær dialekt og å la nynorskbrukarar halde på eige skriftspråk i yrkes- og kulturliv.

Likevel: Det er langt att til reell likestilling for nynorskbrukarane på alle område. Ein skal t.d. ikkje leite lenge i lesarbrevspalter og ymse nettdebattar for å finne døme på sterk nynorskmotstand og nynorskmotvilje.

Slike synspunkt finn ein i alle aldersgrupper, men skuleelevar og ungdomspolitikarar er gjerne tydelegast i talen, gjerne med innlegg mot nynorsk sidemålsopplæring. Eit ferskt døme her er FpU sin plakat i valkampen 2021 med teksten *F***K NYNORSK* over eit bilete av Ivar Aasen.

Verre er det at mange redaktørar, politikarar, byråkratar og offentleg tilsette praktiserer motstanden meir indirekte ved å ignorere eller sabotere ønske og krav (også lovpålagde) om nynorsk i ulike trykte eller digitale kanalar.

Google og dei andre internasjonale tek-gigantane tar heller ikkje omsyn til at det finst to likestilte norske språk. «Kristin bytte til bokmål for å unngå konkurs» var tittelen i ei NRK-sak i januar 2021 (Hafsaas, 2021). Det galdt ein nettbutikk på Voss som potensielle kundar ikkje fann fordi teksten i eigenomtalen og dei nynorske produktnamna hamna langt nede på søkemotorane sine treff-lister.

Det finst løysingar på slike tekniske problem, i alle fall delvis, men dette er eit døme på at den nye marknadsbaserte teknologien ikkje er berre demokratiserande. Han er også diskriminerande på mange område, særleg knytt til nynorsk språkbruk i skule og næringsliv.

Politisk styring: Lover og reglar

Freistnaden på å regulere teljemåten gjennom vedtak i Stortinget var ikkje spesielt vellukka. Slike endringar må skje på andre måtar. Men til dei større, overordna språkpolitiske sakene er nasjonalforsamlinga rette staden:

Regjeringen anmodes om at træffe fornøden Forføining til, at det norske Folkesprog som Skole- og officielt Sprog sidestilles med vort almindelige Skrift- og Bogsprog. (Vedtak i Stortinget 12.5.1885, med 78 mot 31 røyster)

Landsmålet vart til i ei tid der alle tiltak som var med på å styrke nasjonsbygginga i den ferske (men framleis ikkje heilt sjølvstendige) nasjonen Noreg, vart sett på med stor velvilje. Ivar Aasens visjon om å byte ut dansken med eit eige *norsk* språk var difor i fullt samsvar med tidsånda. Dette er også føresetnaden for det radikale stortingsvedtaket i 1885.

To andre viktige vedtak kom i 1892. Då vedtok Stortinget at skulestyra sjølve skulle få velje språk i lærebøker og undervising i folkeskulen, og regjeringa overlét val av kyrkjespråk til «Menighedens Husfædre». Denne lokale språklege sjølvråderetten gjeld framleis, både i skulen og kyrkja.

Den sterke politiske viljen til å styrke nynorsken utover på 1900-talet hadde grunnlag i det langsiktige språkpolitiske målet om å samle dei to skriftspråka til eitt felles norsk språk. Dei mange rettskrivingsreformene, både av dansk/riksmål/bokmål (den første i 1907) og landsmål/nynorsk (frå 1910), skulle vere steg på vegen fram mot samnorsk. Det toppa seg i 1938-reforma, som vart sett på som svært radikal i begge språkleirane. Debatten vart avbroten av krigen, men kom att for fullt utover på 50-talet. På 60- og 70-talet bleikna visjonen om eitt norsk skriftspråk. Det reelle brotet med tilnæringslinja kom med rettskrivingsreforma i 1981, men den formelle opphevinga av «tilnæringsparagrafen» kom ikkje før i 2002 (Språknytt, 2002).

Den reelle statusen for nynorsk som skrift- og talespråk er vanskeleg å måle, både i historisk perspektiv og i dag. Men det er liten tvil om at den *formelle* statusen har auka. Skulen og kyrkja fekk tidleg velje språk lokalt, men elles var nynorskbruken på private og offentlege arenaer uregulert. Kravet om at nynorsk ikkje berre kunne, men skulle nyttast i offentlege organ og verksemder, kom mykje seinare. Det store skiljet her kom i *Lov*

om målbruk i offentleg teneste (mållova) frå 1980. Denne reguleringa er oppdatert og vidareført i den nye språklova (vedteken i mai 2021, gjeldande frå januar 2022). Denne inneheld også mange paragrafar som styrker nynorsken si formelle stilling som likestilt norsk skriftspråk.

I føremålsparagrafen til den nye språklova står dette: «Lova skal fremje likestilling mellom bokmål og nynorsk og sikre vern og status for dei språka staten har ansvar for.» Lova skal også sikre at «offentlege organ tek ansvar for å bruke, utvikle og styrkje bokmål og nynorsk», noko som omfattar «eit særleg ansvar for å fremje nynorsk som det minst bruka norske skriftspråket» (Språklova, § 1).

Desse formuleringane presiserer for første gong i lovs form det offentlege sitt overordna ansvar for å styrke og fremje nynorsk. Det gir Aasens landsmål sterkare formelt vern enn det har hatt nokon gong før.

Den nye læreplanen (LK20, tatt i bruk hausten 2020) og utkastet til ny opplæringslov (på høyring frå august 2021, vedtak truleg våren 2023) er også tydelege i kompetansemåla og omtalen av skulen si rolle for å ta vare på nynorsk som eit fullverdig nasjonalspråk som alle elevar skal lære.

Dei første læreplankrava om at også bokmålelevane skulle lære nynorsk, kom tidleg. Ein eigen «sidemålstil» vart innført til examen artium alt i 1907. Frå femtitalet og utover har kravet om dugleik i begge dei norske skriftspråka vore med både for ungdomsskulen og vidaregåande opplæring, dei siste tiåra knytt til eigen sidemålsskarakter.

Eksamens- og karakterordningane blir for tida drøfta heftig i norsk-lærarmiljøa, men sjølve ordninga med obligatorisk opplæring i både bokmål og nynorsk for alle elevar er betre forankra i dagens læreplanar enn nokon gong før.

Motkrefter

Nye lover og læreplanar sikrar den formelle statusen for nynorsk i overskødeleg framtid. Dette eit viktig grunnlag for at det framleis skal vere eit levande språk for innbyggjarane i Noreg.

Haldningane til nynorsk ser ut til å vere meir positive enn nokon gong. Det gjeld i kyrkje, kulturliv, media og på mange andre arenaer. På 2020-talet er det politisk ukorrekt å vere imot nynorsk. Og ungdommen sin

respons på skriftleg og språkleg mangfald via store og små skjermar er ikkje «so teit!» men heller «so what?»

Men det finst også motkrefter som dreg den andre vegen. Nokre av desse er alt nemnde: «folkeleg» hets, fordommar, negative haldningar og ikkje minst manglande oppfølging av vedtekne ordningar som skal sikre nynorskbrukarane sine rettar. Lover og forskrifter som styrer offentleg språkbruk, manglar sanksjonar som svir, og blir difor ofte ignorerte og saboterte.

I tillegg kjem det ein kan kalle megatrender i samfunnet. Desse er endå verre å gjere noko med. Tre av dei kan nemnast her: sentralisering, teknologisk utvikling og globalisering.

Straumen frå landsbygda til byane ser ut til å vere konstant. Ikkje berre i Noreg, men også i dei fleste andre land. Styrken kan variere frå år til år og frå region til region, men sett over tid bur det stadig relativt færre i grisgrendte strøk enn i byane og regionsentera (Thorsnæs, 2021). I alle norske byar er det som kjent svært langt mellom nynorskelevane – for ikkje å seie nynorskklassene. Det gjeld også byane i kjerneområdet på Vestlandet.

Ei tilgrensande problemstilling gjeld randsonene. Dette er område med blanda opplæringsmål. Her er det gjerne bygdeskular med nynorsk opplæringsmål, medan dei store skulane i kommunesenteret har bokmål. Når nynorskelevane frå utkantane kjem dit for å gå på ungdomsskule og vidaregåande, utgjer dei eit mindretal i dei nye klassene, og mange byter til bokmål (Garthus, 2012; Wold, 2019).

Den teknologiske utviklinga er eit endå større trugsmål mot nynorsken si stilling enn den nasjonale demografiske utviklinga. Dei siste tiåra har både skulen og samfunnet elles gått gjennom ein digital revolusjon. Skjermar med tilhøyrande val og program dominerer store deler av skuledagen på alle klassetrinn. Svært mange av programma og reiskapane elevane kan eller skal bruke, finst ikkje på nynorsk (jf. Langåker, 2018; Myking, 2018).

Resultatet er at mange nynorskelevar ikkje får bruke eige språk i opplæringa, slik dei har krav på. Dei får mindre mengdetrening, blir utrygge nynorskskrivarar og vel gjerne å byte til bokmål. At det aller meste av tekstane og språket dei blir eksponerte for på skjermene sine

i fritida, også er på bokmål (og engelsk), dreg sjølvsagt i same leia (Dimmen, 2021a).

Ei anna teknologisk nyvinning som kan få mykje å seie for nynorsk tekstproduksjon i framtida, er program for maskinomsetjing frå bokmål til nynorsk. Slike verktoy har eksistert lenge, men har hatt nokså ymse kvalitet heilt til nyleg. Dei to–tre siste åra har NTB og Nynorsk pressekontor (NPK) vidareutvikla gratisprogrammet *Apertium* så mykje at behovet for manuell språkvask etter at datamaskina har gjort jobben, er svært lite. Av og til er retteprosenten null (Dimmen, 2020). Resultatet er at NPK no kan tilby mange fleire «standardsaker» på nynorsk til abonnentane sine og bruke meir tid på eigenproduserte originalsaker (npk.no).

At språkteknologien kan nyttast til å produsere fleire nynorske tekstar i alle sjangrar, er positivt. Nynorsk blir meir tilgjengeleg på mange tekstflater, noko som legg til rette for meir mengdetrening. Det er viktig både for hovudmåls- og sidemålselevane og for alle andre.

Men teknologien skaper samstundes dilemma og debatt i norsklærarmiljøa. Kvifor skal bokmålselevane ha opplæring i sidemål når dei får nesten perfekte nynorsktekstar berre med nokre tastetrykk? Kva slag hjelpemiddel skal ein ha lov å nytte på eksamen i tiande trinn og vg3? Og å teste dugleiken i å skrive korrekt nynorsk dersom eleven har tilgang til ein datamaskin med omsetjingsprogram, er vel meiningslaust?

Her blir det etter alt å døme snart endringar i norskfaget, både i sidemålsundervisinga og eksamensformene (Dimmen, 2021b).

Den tredje trenden, globaliseringa, heng nøye saman med den teknologiske utviklinga. I dag kan alle med tilgang til ein mobiltelefon eller pc ha kontakt med folk over heile verda. Store og små nyhende og filmnuttar frå kvar som helst i nord og sør, aust og vest er berre eit par tastetrykk unna. Engelsk er fellesspråket for dei fleste, også norske skuleelevar. Dei chattar, speler og deler med andre ungdommar, og har ordforråd og uttale som foreldra – med engelsktimane på skulen som einaste læringsarena – berre kan drøyme om.

Gode engelskkunnskapar er sjølvsagt flott, men spørsmålet er om det å delta så mykje i eit framandspråkleg miljø i fritida gjer noko med haldninga til eige morsmål. Ein ting er at talemålet gjerne blir krydra med alle slags engelske omgrep. Meir urovekkande er det om born og unge ikkje

ser vitsen i å bli kompetente brukarar av skriftleg norsk. Og misser bokmålet status blant dei unge, står nynorsken endå meir utsett til.

Norsk domenetap er eit høgt prioritert tema i Språkrådet, m.a. med brei omtale i *Språkstatus 2021*. Her er det fleire tabellar som dokumenterer korleis engelsk tar over for norsk på mange arenaer, både i næringsliv, marknadsføring og ikkje minst i UH-sektoren. I 1996 var tre av fire masteroppgåver skrivne på norsk; 70 prosent bokmål, 4 prosent nynorsk, resten på engelsk. I 2016 var tilsvarande tal 54 prosent bokmål, 2 prosent nynorsk, 43 prosent engelsk (Språkrådet, 2021, s. 57). For doktoravhandlingar er tala endå meir dramatiske: 91 prosent engelsk, 8 prosent bokmål og 1 prosent nynorsk (Språkrådet 2018, s. 51).

Manglande språkstrategisk medvit hjå norske UH-institusjonar viser att også i retningslinjene for doktoravhandlingane. Ved NTNU og Oslo-Met er det krav om at det vesle mindretalet norskspråklege avhandlingar *skal* ha samandrag på engelsk, medan avhandlingar på engelsk berre *bør* ha norsk samandrag (Rem, 2021). Dette er aktiv diskriminering av morsmålet til dei aller fleste nordmenn og ei undergraving av den språkpolitiske målsetjinga om å ta vare på og styrke norsk som levande språk i akademia (Språklova, 2021; Sørbø, 2021).

Framtida

Er nynorsk framleis eit levande og likestilt bruksspråk i Noreg om 20, 50 eller 100 år? Har bokmålet overtatt heilt når vi kjem til 2122? Då er nordmenn kanskje halvt eller heilt engelskspråklege?

Ivar Aasens landsmål vart etablert for over 150 år sidan. I dag er det akseptert som ein sjølvsgd og sentral del av norsk kultur. Dei første tiåra var det stor kamp for å få sleppe til på ulike språkarenaer. Nynorskhet og nynorskforbod finst framleis fleire stader, men i det store biletet er det grunn til å hevde at motstanden har minka.

Fleire lover og reglar som sikrar nynorskbrukarane sine rettar og det offentleg sine plikter, har vorte vedtekne. Etterlevinga har vore og er litt ymse, og det står framleis mykje att før ein kan snakke om reell likestilling av nynorsk og bokmål på alle område. Men alt tyder på at aktive motstandarar er færre enn nokon gong. I alle fall i dei organisasjonane

og institusjonane som har reell makt til å avgjere spørsmål om språklege rettar.

Nynorsk er føretrekt språk i visse delar av landet. Men området der nynorsk dominerer i skule og offentleg skrift, krympar stadig. I 1944 hadde ein av tre elevar i folkeskulen nynorsk opplæringsmål (Grepstad, 2020, s. 204), m.a. mange kommunar i Agder, Trøndelag, Nordland og Troms. I åra etter krigen har nynorsk kommunane i randsonene i nord, aust og sør falle frå. Språket vert meir og meir eit regionmål for Vestlandet.

Dei siste åra har det absolutte talet på skuleelevar som har nynorskopp- læring endra seg lite frå år til år, men folketalsauken gjer at skulemålspro- senten likevel sig nedover (Grepstad, 2020, s. 202). Denne tendensen har vore nådelaus jamn i 80 år og ser ut till å vere uråd å snu. Det vert relativt sett færre og færre nynorskrekruittar for kvart år.

Utviklinga i nynorskens posisjon i konkurranse med bokmålet kan oppsummerast slik: Den formelle jamstillinga har blitt styrkt dei siste åra, og er no trygt forankra i lover og reglar. Mykje tyder også på min- kande folkeleg motstand. Men dette har ikkje ført til at nynorsk blir tatt i bruk av fleire og på andre stader enn før.

Dette er eit paradoks. Både aksepten og asymmetrien aukar.

Og utanfrå pressar engelsken på som føretrekt språk på stadig fleire arenaer, i ekspansivt samspel med globale tek-gigantar.

Kan dette snu? Er det i det heile råd å styre denne delen av språkut- viklinga i Noreg?

Ein kan ikkje vedta korleis folk flest skal snakke eller bruke språket, men språk er heller ikkje levande organismar som utviklar seg upåverka av rammene rundt. Gjennomtenkte strategiar nedfelt i lover, forskrifter og politiske vedtak etablerer rammer som fører til endring i den ønskte retninga. Det finst mange døme på dette i norsk språkhistorie.

På den andre sida: Det er klare grenser for kor mykje av den faktiske språkbruken som kan styrast. Mange variablar let seg ikkje påverke av vedtak i storting, departement og Språkrådet. Særleg gjeld det digitalis- eringa av samfunnet. Denne skyt stadig større fart i retningar som er uråd å vite noko sikkert om i dag. Kva skjer dei neste tiåra? Korleis påver- kar teknologien språket og språkbrukarane i det vesle språksamfunnet Noreg? Fører det til at born og unge ikkje bryr seg så mykje om kva språk

dei omgir seg med, og at det minst brukte norske skriftspråket blir endå mindre brukt? Eller gir morgondagens teknologi tvert om nye moglegheter som gir ny vitalitet og styrka posisjon for dei små språka?

Ingen veit. Det er heller ikkje så interessant å spekulere i. Strategien til dagens nynorsksfolk bør heller vere den same som hjå Aasen og hans visjonære allierte i kyrkje, kulturliv og politikk i pionertida frå slutten av 1800-talet: eitt år og éin strid om gongen. Så får (språk)historia bli som ho blir.

Litteratur

- Bolstad, E. (2021). Den nye tellemåten. *Store norske leksikon*. https://snl.no/den_nye_tellem%C3%A5ten
- Dimmen, T. P. (2020). *Notat om Apertium-omsette tekstar*. Upublisert.
- Dimmen, T. P. (2021a). *Opplæringslova må sikre likeverdig digital skulekvardag*. Nynorsksenteret.no. <https://nynorsksenteret.no/blogg/opplaeringslova-ma-sikre-likeverdig-digital-skulekvardag>
- Dimmen, T. P. (2021b). Tastetrykk er inga erstatning for innsikt. *Utdanning*, 6/7, 36.
- Garthus, K. M. (2012). *Rapport om språkskifte i Valdres*. <https://docplayer.me/16705352-Rapport-om-sprakskifte-i-valdres-karen-marie-kvale-garthus-prosjektleiar-malstreken.html>
- Grepstad, O. (2020). *Språkfakta 2020: Tala. Forteljingane. Dokumenta*. Grepstad skriveri.
- Hafsaas, S. L. (2021, 14. januar). Kristin bytte til bokmål for å unngå konkur. *nrk.no*. <https://www.nrk.no/vestland/nettbutikkar-endrar-malform-for-a-fa-fleire-treff-pa-google-1.15326351>
- Halse, P. (2009). *Gudsord og folkemål: Framveksten av nynorsk kyrkjespråk 1859–1908* [Doktorgradsavhandling]. Universitetet i Oslo.
- Halse P. (2016). *Peter Hognestad: Språkstrid og heilag fred*. Samlaget.
- Hoem, E. (2019, 15. desember). Slå ring om «grautmålet!» *rbnett.no*. <https://www.rbnett.no/meninger/2019/12/15/Sl%C3%A5-ring-om-%C2%ABgrautm%C3%A5let%C2%BB-20617014.ece>
- Horn, E. (2019, 22. august). Det urbane «nynorskhatet» døyr ut. *bt.no*. <https://www.bt.no/btmeninger/debatt/i/e8yaER/det-urbane-nynorskhatet-doeyr-ut>
- Kalvø, A. (2021, 26. mars). *Språksnakk* [Radioprogram]. NRK. https://radio.nrk.no/podkast/spraakteigen/l_8aecacf4-46ee-4a17-acac-f446eeca17c3
- Langåker, S. O. (2018, 12. april). 4 av 5 lærarar slit med å finna digitale læremiddel på nynorsk. *Framtida.no*. <https://framtida.no/2018/04/12/4-av-5-laerarar-slit-med-a-finna-digitale-laeremiddel-pa-nynorsk>

- LK20 (2020). *Læreplanverket: Overordna del. Læreplaner*. Utdanningsdirektoratet. <https://www.udir.no/laring-og-trivsel/lareplanverket/>
- Myking, S. M. (2018). *Rapport om digitale læremiddel med tanke på nynorsk*. Noregs Mållag.
- Mållova. (1980). Lov om målbruk i offentlig teneste. (LOV-1980-04-11-5). <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1980-04-11-5>
- Norsk salmebok. (2013). *Norsk salmebok 2013: for kirke og hjem*. Eide forlag.
- NPK. (2021). Nynorskroboten i rask utvikling. *Npk.no*. <https://www.npk.no/nynorskroboten>.
- NPK. (2020, 20. oktober). Grepstad set strek etter omfattande språkarbeid. *Møre-Nytt*. <https://www.morenytt.no/kultur/2020/10/20/Grepstad-set-strek-for-omfattande-spr%C3%A5karbeid-22851481.ece>
- Opplæringslov, forslag. (2021, 26. august). *Forslag til ny opplæringslov og endringer i friskolelova*. Kunnskapsdepartementet. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/horing-opplaringslov/id2868810/>
- Rem, H. (2021, 22. oktober). Språkveggen mellom forskning og samfunn. *Dag og Tid*, s. 12–13.
- Sandøy, H. (2001). Den nye teljemåten – ein sosiolingvistisk sensasjon. *Språknytt*, 4. https://www.sprakradet.no/Vi-og-vart/Publikasjoner/Spraaknytt/Arkivet/Spraaknytt_2001/Spraaknytt_2001_4/Den_nye_teljemaaten/
- Sangboken. (1984/2014). *Sangboken. Syng for Herren*. Lunde forlag.
- Språklova. (2021). *Lov om språk (språklova)*. (LOV-2021-05-21-42). <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2021-05-21-42>
- Språknytt. (2002). Slutt på tilnæringslinja i rettskrivingspolitikken. *Språknytt*, 3–4. https://www.sprakradet.no/Vi-og-vart/Publikasjoner/Spraaknytt/Arkivet/Spraaknytt_2002/Spraaknytt_2002_3_4/Tilnaermingslinja/
- Språkrådet. (2018). *Språk i Norge – kultur og infrastruktur*. Språkrådet. https://www.sprakradet.no/globalassets/diverse/sprak-i-norge_web.pdf
- Språkrådet. (2020, 20. mai). *Jamstillingsvedtaket*. Språkrådet. <https://www.sprakradet.no/Vi-og-vart/hva-skjer/Aktuelt-ord/jamstillingsvedtaket/>
- Språkrådet. (2021). *Språkstatus 2021. Språkpolitisk tilstandsrapport*. Språkrådet. <https://www.sprakradet.no/globalassets/vi-og-vart/publikasjoner/sprakstatus/sprakstatus-2021.pdf>
- SSB. (2018). *Økt flytteaktivitet i Norge*. Statistisk sentralbyrå. <https://www.ssb.no/befolkning/artikler-og-publikasjoner/okt-flytteaktivitet-i-norge>
- Sæbønes, R. (2020, 16. august). «Nynorsk er moderne, ope og folkeleg». *Møre-Nytt*. <https://www.morenytt.no/nyheiter/2020/08/16/Nynorsk-er-moderne-ope-og-folkeleg-22486583.ece>
- Sørbø, J. I. (2021, 8. oktober). Er det for mange utlendingar i norsk akademia? *Dag og Tid*, s. 8.

- Theil, R. (2017). Bokmål. *allkunne.no*. <https://www.allkunne.no/framside/sprak/sprak-i-verda/bokmal/7/85680/>
- Thorsnæs, G. (2021). Norge (bosettingsmønster). *Store norske leksikon*. https://snl.no/Norge_-_bosettingsm%C3%B8nster
- Wold, I. (2019). Kvifor ikkje nynorsk? Eit metaperspektiv på sju studiar om språkbortval i randsoner. *Målbryting*, 10, 77–99. <https://septentrio.uit.no/index.php/malbryting/article/view/4825>
- Ålesund kommune. (2019, 16. desember). *Fatta målvedtak i kommunestyret*. <https://alesund.kommune.no/aktuelt/siste-nytt/fatta-malvedtak-i-kommunestyret.5565.aspx>

Forfattarpresentasjonar

Bente Afset, førstelektor, Institutt for religion og livssyn, Høgskulen i Volda; bente.afset@hivolda.no; tlf. +47/70 07 51 07. Afsets interesse- og forskningsområder er særlig bibelfaglige og religionsdidaktiske spørsmål.

Anders Aschim, professor (religion, livssyn og etikk), Institutt for religion, filosofi og samfunnsfag, Høgskolen i Innlandet; anders.aschim@inn.no; tlf. +47/62 51 76 50. Aschim har særleg arbeidd med bibelfag, nyare norsk kyrkje- og kulturhistorie, og religion og migrasjon.

Torgeir Parr Dimmen, senterleiar, Nasjonalt senter for nynorsk i opplæringa, Høgskulen i Volda; torgeir@nynorsksenteret.no; tlf. +47/70 07 51 72. Dimmen har særleg arbeidd med lærarutdanning, medieutdanning, journalistikk og spørsmål knytt til nynorskopplæringa i skulen.

Atle Døssland, professor emeritus (historie), Institutt for historie, Høgskulen i Volda; atd@hivolda.no; tlf. +47/905 80 443. Døssland har særleg arbeidd med norsk økonomisk og sosial historie frå 1700- og 1800-talet. Innanfor dette har han gjort fleire regionhistoriske arbeid, men også større arbeid om fiskeri- og kysthistorie og leia eit prosjekt om forholdet mellom bønder og embetsmenn. I tillegg har han også skrivt om ideologiske organisasjonar i norske lokalsamfunn på 1800- og 1900-talet.

Ottar Grepstad, forfattar, språk- og litteraturvitar; grepstad@online.no; tlf. +47/906 16 727. Grepstad har arbeidd i forlag og kulturinstitusjonar 1980–2018 og skrivt eller redigert vel 50 bøker om språk og litteratur, historie og samfunn, kultur og politikk.

Hallgeir Elstad, professor (norsk kyrkjehistorie), Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo; hallgeir.elstad@teologi.uio.no; tlf. +47/22 85 03 40. Elstad har særleg arbeidd med 1800- og 1900-talets norske kyrkjehistorie.

Birger Løvlie, dosent emeritus, Institutt for religion og livssyn, Høgskulen i Volda; bl@hivolda.no; tlf. +47/70 07 51 65. Løvlie har særleg arbeidd med norsk og skotsk kyrkjehistorie, med vekt på kyrkjeordning, vekking og religiøs dikting.

Ralph Meier, førsteamanuensis, Institutt for religion og livssyn, Høgskulen i Volda; ralph.meier@hivolda.no; Tlf. +47/70 07 51 44. Meiers forskning er særleg rettet mot kristen troslære, etikk, norsk-amerikanske kirkesamfunn på 1800-tallet og religionsfaget i norsk og engelsk skole.

Jan Inge Sørbø, professor, Institutt for sosialfag, Høgskulen i Volda; jis@hivolda.no; tlf. +47/70 07 52 26. Sørbø er litteraturvitar og har særleg arbeidd med nynorsk litteratur og spørsmålet om diagnostisk språk.

Marie Nedregotten Sørbø, professor (engelsk litteratur), Institutt for språk og litteratur, Høgskulen i Volda; marie.nedregotten.sorbo@hivolda.no; tlf. +47/70 07 50 47. Sørbø har særleg arbeidd med internasjonale prosjekt om skrivande kvinner på attenhundretalet, med resepsjon, adaptasjon og omsetting.

Jan Ove Ulstein, dosent emeritus (systematisk teologi), Institutt for religion og livssyn, Høgskulen i Volda; jou@hivolda.no; tlf. +47/992 27 380. Ulstein har særleg arbeidd med teologisk etikk og historisk-systematiske emne.

Per Magne Aadnanes, professor emeritus (systematisk teologi), Institutt for religion og livssyn, Høgskulen i Volda; permaadnanes@gmail.com; mob. +47/913 40 495. Aadnanes har særleg arbeidd med livssynskunnskap, nyreligiøsitet og kristendomshistorie.

Tidligere utgivelser i *Religionsfag Profil*

- Nr. 1: Jan Ove Ulstein og Per M. Aadnanes (red.): «Jeg gikk meg over sjø og land ...». *Bidrag til kyrkjefaga. Festskrift til Ottar Berge på 65-årsdagen* (2001).
- Nr. 2: Jan Ove Ulstein (red.): *Kateketen i fokus. Nokre perspektiv på katekettenesta* (2001).
- Nr. 3: Per M. Aadnanes (red.): *Kyrkjeleg undervisning og utdanning. Ein konferanserapport* (2003).
- Nr. 4: Torrey Seland: *Paulus i Polis. Paulus' sosiale verden som forståelsesbakgrunn for hans liv og forkynnelse* (2004).
- Nr. 5: Jan Ove Ulstein (red.): *Ungdom i rørsle 1. Aktørar og arbeidsformer* (2004).
- Nr. 6: Jan Ove Ulstein (red.): *Ungdom i rørsle 2. Faglege perspektiv og utfordringar* (2004).
- Nr. 7: Birger Løvlie: «Kor mykje stort ...». *Matias Orheim, hans bidrag til vestnorsk kultur- og kristenliv* (2007).
- Nr. 8: Ottar Berge: *Åndene og Ånden. Refleksjoner omkring møtet mellom afrikansk religion og kristen livsforståelse* (2008).
- Nr. 9: Ralph Meier, Birger Løvlie og Arne Redse (red.): *Danning, identitet og dialog. Festskrift til Jan Ove Ulstein og Per M. Aadnanes* (2009).
- Nr. 10: Torrey Seland (red.): «Lær meg din vei ...». *Kristen trosopplæring i går og i dag. En historisk oversikt* (2009).
- Nr. 11: Bjørn Sandvik: *Språkstrid og salmesang – Vår nynorske salmeskatt* (2010).
- Nr. 12: Arne Redse: *Kinesisk religion og religiøsitet* (2010).
- Nr. 13: Per Halse mfl. (red.): *Guds folk og folkets Gud. Festskrift til Birger Løvlie* (2011).
- Nr. 14: Jan Ove Ulstein og Per Magne Aadnanes (red.): *Vegar i vegløysa. Ungdom, identitet, og livssynsforming i det postmoderne* (2011).
- Nr. 15: Tormod Engelsviken mfl. (red.): *Nye guder for hvermann. Femti år med alternativ spiritualitet* (2011).
- Nr. 16: Per Halse: *Gudsord og folkespråk. Då nynorsk vart kyrkjemål* (2011).
- Nr. 17: Asbjørn Simonnes (red.): *Digital trusopplæring* (2011).
- Nr. 18: Torleiv Austad, Ottar Berge og Jan Ove Ulstein: *Dømmekraft i krise? Holdninger i kirken til jøder, teologi og NS under okkupasjonen* (2012).
- Nr. 19: Knut-Willy Sæther (red.): *Kristen spiritualitet. Perspektiver, tradisjoner og uttrykksformer* (2013).

- Nr. 20: Bente Afset, Kristin Hatlebrekke og Hildegunn Valen Kleive (red.): *Kunnskap til hva? Om religion i skolen* (2013).
- Nr. 21: Brynjulf Hoaas: *The Doctrine of Conversion in the Theology of Martin Chemnitz. What It Is and How It Is Worked* (2013).
- Nr. 22: Tom Erik Hamre, Erling Lundeby og Arne Redse (red.): *Barnetro og trosopplæring. Festskrift til Egil Sjøstad på 65-årsdagen* (2014).
- Nr. 23: Knut-Willy Sæther og Karl Inge Tangen (red.): *Pentekosale perspektiver* (2015).
- Nr. 24: Bente Afset, Birger Løvlie og Arne Helge Teigen (red.): *Festskrift til Arne Redse* (2015).
- Nr. 25: Gunnar Innerdal og Knut-Willy Sæther (red.): *Festskrift til Svein Rise* (2015).
- Nr. 26: Brynjulf Hoaas: *The Gift of The Lord's Supper* (2016).
- Nr. 27: Egil Sjaastad: *Carl Fr. Wisløff. Presten som ble misjonsfolkets professor* (2016).
- Nr. 28: Anders Aschim, Olav Hovdelien og Helje Kringlebotn Sødal (red.): *Kristne migranter i Norden* (2016).
- Nr. 29: Bente Afset, Birger Løvlie og Arne Redse (red.): *Toleranse – religion – konflikt* (2017).
- Nr. 30: Knut-Willy Sæther: *Naturens skjønnhet. En studie av forholdet mellom estetikk, teologi og naturvitenskap* (2017).
- Nr. 31: Svein Rise: *Treenig teologi – historisk, systematisk, kontekstuel* (2017).
- Nr. 32: Njål Skrunes, Gunhild Hagesæther og Bjarne Kvam (red.): *Kristne grunnskoler. Begrunnelse – innhold – handlingsrom* (2018).
- Nr. 33: Bente Afset, Arne Redse og Anders Aschim (red.): *Religion og etikk i skole og barnehage* (2019).
- Nr. 34: Andreas Aarflot: *Varslingsklokken. Berte Kanutten Aarflot – bondekone og vekkerrøst* (2020).
- Nr. 35: Gunhild Hagesæther, Gunnar Innerdal og Bjarne Kvam (red.): *NLA Høgskolen. Fagutvikling og sjølvforståing på kristen grunn* (2020).
- Nr. 36: Birger Løvlie, Per Halse og Kristin Hatlebrekke (red.): *Tru på Vestlandet. Tradisjoner i endring* (2020).
- Nr. 37: Knut-Willy Sæther og Anders Aschim (red.): *Rom og sted. Religionsfaglige og interdisiplinære bidrag* (2020).
- Nr. 38: Kjell-Arild Madssen: *Levde lærerliv. Volda-læreren i brevbøker 1930–1995* (2020).
- Nr. 39: Kjell-Arild Madssen: *Erling Kristvik – en nasjonal strateg?* (2020).
- Nr. 40: Torrey Seland: Peder Borgen: *Metodist – Økumen – Professor i en brytningstid.* (2020).
- Nr. 41: Jonas Yassin Iversen: *De gamle stier: Historien om Menigheten Samfundet, Det Almindelige Samfund og andre sterkttroende.* (2021).

- Nr. 42: Hildegunn Valen Kleive, Jonas Gamborg Lillebø og Knut-Willy Sæther (red.): *Møter og mangfold. Religion og kultur i historie, samtid og skole.* (2022).
- Nr. 43: Geir Petter Hjorthol, Helga Synnevåg Løvoll, Elizabeth Oltedal og Jan Inge Sørbo (red.): *Stemma og stilla i musikk og litteratur. Festskrift til Magnar Åm.* (2022).
- Nr. 44: Jan Ove Ulstein: *Oppbrotsteologi på det lange 70-talet. Frigjeringsteologi, marxisme og sosialetikk.* (2022).

