

# Det moderne gjennombrudd i Norge, frikirkeligheten og lavkirkeligheten

VIDAR L. HAANES

## Presisering av begrepene

Selve begrepet *Det moderne gjennombrudd* ble i Norden først brukt av Georg Brandes (1842–1927) i en samling litterære portretter fra 1883, som han kalte *Det moderne Gjennembruds Mænd*. Det hadde nok vært spor av den moderne påvirkning fra kontinentet i norsk vitenskap og kultur allerede i 1860-årene, da særlig i litteraturen. Men et gjennombrudd fikk disse tanker ikke før mot slutten av 1870-årene

*Det var en stormfuld tid i vort aandsliv, et uveir af nye tanker væltet ind over vort land og bragte meget av det som syntes saa grundmuret at man kunde tro det var uangripelig, til at vakle. Naturligvis hadde der ogsaa tidligere været tilløb eller forberedelse til oprør, men det hadde været i det skjulte og ubemerkede, eller hadde ialfald ikke naadd utover ganske snevre kredser. (Om perioden 1874–77, som var Alexander Kiellands læreår, G.Gran 1922:129)*

Det moderne gjennombrudd i litteraturen fikk stor betydning for det moderne gjennombrudd i kultur og samfunnsliv. Hva er da det moderne gjennombrudd? Begrepet blir sjelden definert, men

brukes ofte som en historisk betegnelse innen ulike fagfelt, for å uttrykke overgangen til positivismen, eller til en autonomisering innen det aktuelle fagfelt. En forutsetning for å tale om et gjennombrudd, er at den moderne, differensierte, positivistiske oppfatning av prinsippene for den aktuelle vitenskap detroniserer eldre, konservative, metafysiske eller idealistiske oppfatninger, og fungerer hegemonisk innen sin sfære. Et gjennombrudd forutsetter at det over tid har vært et økende press, som har bygd seg opp fordi det møter motstand, slik at gjennombruddet blir av en viss kraft når det endelig brister.

Vi kan betegne 1870- og 80-årene som *modernitetens gjennombrudd* dersom vi tar i betraktning at dette var slutten på en lang prosess. Først i 1887 kan man for eksempel tale om det moderne gjennombrudd i rettsvitenskapen, da professor Hagerup åpnet opp for det moderne, vitenskapelige rettssystem, som endte i rettspositivismen (Slagstad 1987:76). Samtidig skjedde en demokratisering av rettssystemet, ved innføringen av juryordningen gjennom den nye rettergangsloven av 1887. Implisitt ligger også samtidens utviklingsoptimisme. Når først en moderne vitenskapsteori oppnår tilnærmet hegemoni innen et fagfelt, skal det svære mye til å opponere. Ut fra vår definisjon på det moderne gjennombrudd, ligger det i dette en endring så dramatisk og omfattende at det tilsvarer et paradigmatisk skifte.

I Grunnlovens § 2 heter det at den evangelisk-lutherske religion forbliver statens offentlige religion. Fra reformasjonen hadde evangelisk lutherdom i tillegg vært eneste tillatte religion i riket. Det fant sted dramatiske endringer av enhetssamfunnet etter 1820. I virkeligheten ble hele landets utseende forandret. *En hel række af dybt reformerende love og et djærvt system af nye veianlæg, en radikal forbedring af vore kommunikationer førte saa at si vort land ind i civilisationen*, skriver Hjalmar Christensen (1921:59). Dette er de ytre betingelser for det moderne gjennombrudd i Norge, de forbedrede kommunikasjoner som gjorde avstandene mindre mellom by og land, mellom mennesker av ulik mentalitet og mellom sosiale klasser. I 1840-årene skjedde en begynnende pluralisering og sekularisering. Den politiske liberalisme og demokratiseringen, som omsider førte til ny religionslovgivning, pekte naturlig frem mot et skille mellom stat og kirke.

*Frikirkeligheten* er i Norge en betegnelse på alle de kirkesam-

funn som fikk fotfeste etter at Stortinget gjennom dissenterloven i 1845 gav adgang for etablering av ikke-lutherske kirkesamfunn eller denominasjoner. Dissenterloven av 1845 er jo ikke et moderniseringstegn i seg selv, men et resultat av politisk endrede rammevilkår og at antallet dissenterne hadde økt så pass mye at det nå var nødvendig å regulere forholdet mellom disse og samfunnet for øvrig ved lov. Fra 1843 fikk også Den katolske kirke tillatelse til å danne menighet og holde offentlig messe i Kristiania. Metodistkirken var etablert fra 1856, samme år som sokneprest Gustav Adolf Lammers gikk ut av statskirken og grunnla Den frie apostolisk-christelige Menighed i Skien (Hassing 1991). I kjølvannet av denne bevegelsen ble den første baptistmenigheten stiftet i 1860 (Eidberg 1998), og en rekke frimenigheter som i 1884 sluttet seg sammen i Misjonsforbundet. I 1871 fikk vi den første lutherske frimenighet, den Jarlsbergske, og i 1877 Den evangelisk lutherske frikirke. Adventistene kom til Norge i 1878, Frelsesarmeen i 1888, Den frie evangeliske forsamling i 1891, og Pinsebevegelsen i 1906. I 1902 stiftet man et samarbeidsorgan som fikk navnet Norges Dissenterting, som i 1966 ble Norges Frikirkeråd (Breistein 2003).

Å tale om *lavkirkeligheten* som en fellesbetegnelse på vekkesesbevegelsen eller de frivillige, kristne organisasjonene er vel ikke helt presist, men vi får forsøke å avgrense det: Med lavkirkeligheten mener vi her den organiserte lekmannsbevegelsen, som med røtter i pietismen og Hans Nielsen Hauges virksomhet førte til dannelsen av Det norske misjonsselskap i 1842 og Indremisjonen i 1855, Santalmisjonen i 1867, Lutherstiftelsen i 1868, samt diakoni, sjømannsmisjon, søndagsskolearbeid, og ungdomsarbeid. Så kom en ny bølge på 1890-tallet, hvor det radikale lekfolk sto bak dannelsen av Kinamisjonsforbundet – i dag Misjons-sambandet – og Vestlandske Indremisjon. Lekmannsbevegelsen slo særlig rot langs kyststripen i Sør-Norge, samt i indre Østfold. Her kunne man også nevnt læstadianismen i nord, selv om denne stort sett var kirkelig og embetslojal, og derfor ikke kan kalles lavkirkelig.

Selv om 1880-årene var – med professor Øystein Sørensen ord: ”De ti år som rystet Norge”, så er det mye som taler for at første del av 1800-tallet er vel så viktig ut fra et moderniseringsperspektiv. Vi kunne også gått lengre tilbake, og vist hvordan de

siste tiår av 1700-tallet inneholdt både rasjonalistisk bibelkritikk og subjektiv religiøs erfaring, men det ville sprengte alle grenser for denne artikkelen (Jf. Liedman 1997:18ff., Haanes 1998:44-56). Her skal bare nevnes at den tidlige vekkelseskristendommen ble storskuddet på det som skulle bli det personlige, religiøse valget og ansvaret for eget liv og egen fremtid, både her og hist. Vi kan snakke om en tidlig modernisering, både personlig, sosialt og økonomisk, kort og godt en mental moderniseringsprosess knyttet til Hauge-vekkelsen. De sosiale relasjonene ble løftet ut av det tradisjonelle, stedfaste standssamfunnet, og ble reorganisert og knyttet til vennesamfunnet, som ikke lenger var stedfast. Unge haugianere ble av Hauge selv oppfordret til å reise ut, starte bedrifter, skaffe seg en likesinnet ektefelle, danne et nytt miljø i en bygd eller by. Denne trening i sosial mobilitet er dessuten en viktig forutsetning for utvandring (Haanes 2006). Som en følge av Hauge-vekkelsen ble den tidligere tradisjonsorienterte moral og ytre makt internalisert i den enkelte, med påfølgende driftskontroll, selvdisiplin og individualisering. Det vil i fortsettelsen handle om moderniseringsprosesser knyttet til oppbrudd fra det religiøse enhetssamfunnet.

### **To typer modernisering**

Alain Touraine skiller i sin bok *Critique of modernity* (1995) mellom to poler i det moderne. På den ene siden modernisering som en rasjonaliseringsprosess, da særlig som funksjonell differensiering av autonome samfunnsfelt som styres av en intern feltlogikk. En annen beskrivelse av moderniseringsprosessene er knyttet til modernisering som subjektivering, at man alt sterkere vektlegger det personlige subjekt, hvilket fører til større individuell frihet.

Vi kan altså tale om to typer modernisering. Men disse to prosesser skjer jo til dels samtidig, og utelukker ikke hverandre, men de bygger heller ikke på hverandre. Rune Slagstad (1998) skjeller svært skarpt mellom disse to linjer, hvilket kan være en fordel rent pedagogisk. Det er likevel klare forbindelser mellom dem, og de lar seg knapt renskjære. Det finnes jo også andre forsøk på å nærme seg moderniseringsprosessene, som Sven-Eric Liedmans skjelling mellom den harde og den myke opplysning (Liedman 1997:26ff.). Den harde opplysning vil da være knyttet til teknikk,

naturvitenskap og økonomi, mens den myke opplysning er knyttet til etikk, kunst og religion, og dessuten politiske og humanitære strukturer, som menneskerettigheter og demokrati.

### **Modernisering som funksjonell differensiering**

I enhetssamfunnet var religionen i sin evangelisk-lutherske form blitt utøvet kultisk og etterlevd moralsk. De kirkelige ritualer var viktige konvensjoner. Kirken og prestene hadde makten over symbolene. De forrettede livsritene som i den norske kontekst var knyttet til dåp, konfirmasjon, nattverd, bryllup og begravelse. Kirken fortolket virkeligheten. Prestene representerte det hellige, tilværelsens ordnende kraft (Eliade 1969). Samtidig representerte de Kongen, med de symboler, f.eks. utdanning, latinitet, embetsdrakt og embetsgård, og all den mytologi som kunne knytte seg til denne rent verdslige maktstruktur. Slik hadde kirken makt over symbolene. Men kirken og prestene hadde også symbolsk makt, som fortolkere av den sosiale verdens mening (Bourdieu 1996:40). Prestene hadde enerett på legitim ideologiproduksjon, og utøvde makt, ikke ved vold, men ved at alle oppfattet og behandlet dem som de eneste legitime fortolkere av religionen og forvaltere av livsritualene.

I den norske enhetskulturen var det konsensus om den sosiale verdens mening. De strukturerende elementer i kulturen ble tatt for gitt, underbygget av den lutherske øvrighetstenkning som innebar at alle skulle bli i den stand Gud hadde satt dem, og være lydige mot sine foresatte. Geistligheten tilhørte den sosiale klasse (embetsstanden) som kontrollerte ideologien, eller samfunnets ideologiske struktur. Ved det moderne gjennombrudd mistet geistligheten, som religionens fortolkere, denne strukturerende funksjon.

I Norge inntok embetsaristokratiet den plass adelen og aristokratiet hadde ellers i Europa. Samfunnets enhet og stabilitet forutsatte at alle ble på sin plass. Moderniseringen innebar en oppsplitting av denne enhet, en vitenskapeliggjøring, en rettsliggjøring og en kunstnerliggjøring. Denne teori, som særlig er utviklet av Niklas Luhmann, supplerer den Kant-inspirerte, opplysningsfilosofiske forståelse av moderniseringsprosessen som en rasjonaliseringsprosess (Luhmann 1977). Luhmanns hovedtese er nettopp at modernisering innebærer en utdifferensieringsprosess, at samfunnet utvikler seg fra å være lagdelt til å være funksjonelt diffe-

rensiert. Moderniseringsprosessene kan altså fra en side sett betraktes som differensieringsprosesser, slik vi finner det beskrevet i de kjente modeller i moderne sosiologi, fra Herbert Spencer (1820-1903), Max Weber (1864-1920) og Georg Simmel (1858-1918) til Niklas Luhmann (1927-1998).

Det førmoderne samfunn var hierarkisk orientert, og kunne sammenliknes med et legeme, hvis hode styrte interaksjonen. Det moderne samfunn kan rettere sammenliknes med en hjerne, hvor det finnes en rekke selvstyrende områder, men hvor interaksjonen skjer mellom de ulike funksjonsdeler uten at man kan finne noe styrende sentrum. Dersom samfunnet utdifferensieres i en rekke selvstendige funksjonsområder, som det rettslige, det politiske, det økonomiske, det familiemessige og det religiøse, så innebærer dette, for å bruke hjernemetaforen, at det ikke finnes noe styrende sentrum. De ulike områder er sideordnede, og dermed brytes det førmoderne hierarki. Hvert enkelt system blir selvrefererende. Religionen mister rollen som premissleverandør når det teosentriske enhetssamfunnet erstattes av et differensiert, antroposentrisk samfunn. Luhmanns videre tese er at man dermed også mistet et felles referansepunkt. Representasjonstanken mistet sin plausibilitet, og kirken mistet sin funksjon som normgivende instans. Denne utdifferensiering var synlig i Norge i 1840-årene. Tidligere hadde kirken representert religionen, den offentlige religion som fungerte som garantist for den gamle ordning. Selv om ikke lenger Kongen var eneveldig, var han ennå konge av Guds nåde. I sin struktur var Norge fremdeles et enhetssamfunn, hvor Kongen, gjennom sine embetsmenn, styrte sitt folk som en god husfar. Slik ble intensjonen i Kongeloven, og forutsetningene for den hierarkisk oppbygde, konfesjonelle stat bevart.

### **Strid om embetsmenns trosbekjennelse etter 1845**

Den norske kirke var statens religionsvesen, som den er og hadde vært fra eneveldets tid (Oftestad 1998). Men kritikken mot denne ordning vokste både i og utenfor den geistlige stand. Dette hang også sammen med den politiske liberalisme som fordret frihet, både for religionen og forskningen, kirken og universitetet. Presten var statens offentlige embetsmann, og statskirken kunne av Ludvig Kr. Daa kalles *det aandelige Væsen (som) nu er underordnet den Abstraktion af Despotisme, som man kalder Stat* (Daa

1844:127). Daa hevdet at den avhengighet som middelalderens universiteter og skoler stod i til kirken, ikke på noe vis kunne måle seg med den avhengighet *hvori alle menneskelige Indretninger nu staa under Staten*. Inntil dissenterloven av 1845 hadde statskirken hatt benevnningen "Statens offentlige Religion", slik Grunnlovens §2 omtaler den. 1845 var også året for en ny universitetsfundas, som innebar et langt skritt i retning av Universitetets sekularisering. Etter Morgenstiernes ord ble Universitet i 1845 modernisert, avstreifet de gammeldagse, til dels middelalderlige former, sikret et fastere, bedre organisert styre og *bragt ind under tidens reale, demokratiske og nationale utvikling* (Morgenstierne 1911:242).

Mange prester var liberale i religionsspørsmål, og i 1841 tok presten P. P. Aabel til orde for å få en liberal kirkelovgivning, hvor kirken skulle frigjøres fra statens formynderskap, og sikres selvstendighet (*Granskeren* 1841, hefte 4, nr. 21). Denne lov forutsatte en klok og kristelig-liberal lov om religionsfrihet. Det var flere som tok til orde for å gi statskirken større selvstendighet, og som hevdet at den evangelisk-lutherske enhetskultur i praksis var oppløst i og med opphevelsen av konventikkelpakaten i 1842 og dissenterloven av 1845. Bernt Muus, redaktør av *Norsk Kirketidende*, skrev i 1857 at konventikkelpakaten ikke først og fremst ble opphevet av religiøse grunner, fordi man ønsket å støtte konventiklene. Årsaken skyldtes derimot de *nyere bertillands almindelige liberale Grundsætninger. Man vilde nemlig indrømme Enhver Frihed til at tænke hvad han vilde i religiøse Anliggender, og til at dyrke sin Gud paa den Maade, han selv bedst fant for Godt.* (*Norsk Kirketidende* 18. jan. 1857)

Soknepresten i Skien, Gustav Adolph Lammers nedla sitt embete i 1856 som følge av statskirkens uholdbare absolusjonspraksis, og fikk følge av rundt 40 personer. Samme år stiftet han Den frie apostolisk-christelige menighed. Som prest mistet han naturligvis sitt embete. Men hva med andre embetsmenn? Saken ble aktuell allerede året etter, og dette var årsaken til at endringsforslaget for § 92 ble reist i 1857. I desember 1856 hadde postmesteren i Skien, Jakob Gløersen, sendt brev til Kongen hvor han orienterte om sin uttredelse av Statskirken, samtidig som han søkte avskjed fra sitt embete. I mars 1857 fikk Gløersen avskjed, og da nettopp med begrunnelse i § 92. Saken var nå blitt mer enn

et teoretisk spørsmål, men endringsforslaget oppnådde ikke det nødvendige flertall i Stortinget. Senere måtte oberstløytnant Adam Holter dele postmester Gløersens skjebne. Holter giftet med den eldste av søstrene Eckstorm, og deltok i frimenigheten hvor hans kone var medlem. Men i påvente av endring av §92, meldte han seg ikke ut av Statskirken før i 1871, og søkte samtidig avskjed. Man kan spørre om bekjennelsesplikten hadde betydning for utøvelsen av embete som oberstløytnant eller postmester, noe stortingsrepresentantene da også gjorde i årene frem mot 1878. Men at saken om embetsmenns bekjennelsesplikt også hadde en innholdsmessig side, viser kravet fra redaktør Herman Bagger i *Correspondenten*, som kommenterte Lammersfeiden fortløpende fra desember 1855. Den 19. juli 1856 skrev han *Blant de Medlemmer, som her i Byen have udmeldt sig af Statskirken og ere indmeldte i den ny apostoliske frie Menighed er ogsaa en Jomfrue, der holder Skole, hvilket Skolecomissionen vel derfor maa forbyde hende at udstrække til Andre end Dissenternes Børn*. Etter at spørsmålet om bekjennelsesplikt for embetsmenn var blitt reist ved hvert eneste storting fra 1857 og fremover, ble endring av § 92 først sanksjonert i 1878, og allerede to år senere kom *Loven av 14. juni 1880, om Embedsmenns Trosbekjendelse*.

I disse årene, fra 1845 til 1880, stod virkelig kampen om Norge som evangelisk-luthersk enhetsstat, en kamp mellom det gamle og det nye. *Dagbladet* (nr. 72, 1878) skrev at en epoke i vårt land nå var avsluttet, og en ny epoke innviet.

Det er likevel feil å si at kirken utelukkende var reaksjonær i dette spørsmål. Mange geistlige kunne hevde at en endring var nødvendig, ikke først og fremst av hensyn til staten, men av hensyn til kirken. Det var til skade for kirken når en slik bestemmelse ble opprettholdt, som ikke var annet enn åndstyranni, samvittighetstvang og en uhørt sammenblanding av stat og kirke. Dette kom tydelig frem under stiftsmøtet i Kristiansand I 1871. Lavkirkelighetens syn ble beskrevet i et innlegg av lekmannen Andreas Berentsen fra Stavanger, som sa at forholdet mellom staten og dens tjenere var som i en husstand, og at husherren naturligvis kun ville ansette tjenere som delte hans tro, for ikke å utsette sine husfolk for en farlig religiøs påvirkning. Presten Hans Landstad (sønn av M.B. Landstad) repliserte straks at 'Huset' allerede var åpnet for bekjennere av andre religioner, og at det nå var spørs-



mål om disse kunne få utføre oppgaver som ikke hadde noe med religionen å bestille (*Forhandlinger ved det kirkelige Stiftsmøde i Kristianssand i Juli 1871, Krs. 1872*). Landstad tolker her konsekvensen av dissenterloven av 1845, og har rett i at staten allerede hadde åpnet dørene for ulike religiøse og politiske oppfatninger. Den pluralisme som dissenterloven av 1845 hadde åpnet for, ble ved opphevelsen av § 92 også mulig innenfor embetsverket, og slik ble det satt et tydeligere skille mellom prestens funksjon som statlig og kirkelig embetsmann.

### **Modernitet som subjektivering**

Det moderne gjennombrudd i Norge var i sin selvforståelse gjennomsyret av modernisering som funksjonell differensiering. Samtidig var også motstanderne av denne oppløsning av enhets-samfunnet selv preget av moderne subjektivering. Denne andre linje finner vi knyttet til tradisjonen fra Kant og Hegel til Habermas, modernisering som subjektivering, en vektlegging av det personlige subjekt.

Habermas ser modernisering som et gedigent opplysningsprosjekt, et ufullendt prosjekt om hvordan den menneskelige fornuft, gjennom kommunikativ samhandling, kan skape en bedre verden. Moderniteten gav individet muligheten til å utvikle sin egen personlighet, sin egen individualitet. Det ble gitt valgmuligheter, sosial mobilitet, man var ikke i samme grad som tidligere bundet til stand og stilling. Bønder kunne studere, prestesønner kunne bli fritenkere eller melde seg inn i et dissentersamfunn, embetsmannsbarn kunne stemme Venstre eller bli bohemer. Man kunne velge selv, frigjort fra de tradisjonelle autoriteter, Gud og Kongen, og deres representanter i kirke og embetsverk. Man skapte nå sin identitet i de roller hvor man opptrådte, som deltaker i ulike felt. Søren Kierkegaard gav den kristne filosofers svar på kirkens krise etter den moderne utdifferensiering med de krav dette stilte til individet. Kierkegaard kan derfor benyttes som tolk for å forstå individets rolle i et senterløst samfunn.

### **Johnson-disiplene og vekkelsen**

Kirken stod altså overfor en ny situasjon da enhets-samfunnet brøt sammen og en begynnende sekularisering og pluralisering vant terreng. I møte med moderniteten valgte man ulike strategier. Et

svar på modernitetens utfordringer var Kierkegaards vektlegging av subjektiviteten, et annet, beslektet svar var vekkelsen. Ingen enkeltperson har makt til å stanse en vekkelse, men Gisle Johnson gikk inn for å stagge den religiøse entusiasmen og lede vek-kelsen inn i et mer kirkelig og luthersk spor. Gjennom sitt arbeid for Indremisjonen ble han "folkekirkemannen", som ikke ville vite noe av sektvesen og frikirkevesen. Han synes å ha valgt en bevisst strategi i møte med den moderne tid. Ikke i den forstand at han fremprovoserte en vekkelse av strategiske årsaker, men at han utviklet en teoretisk og praktisk teologi som kunne stå imot modernitetens press. En geistlig embetsmann eller en teologisk professor skulle tradisjonelt ikke utføre annet enn sine offentlige embetsplikter. Det var derfor oppsiktsvekkende at professor Johnson stilte seg i spissen for indremisjonen. Høsten 1854 samlet Gisle Johnson en gruppe menn for å planlegge opprettelsen av en indremisjonsforening, i likhet med den Lammers hadde startet i Skien (Rudvin 1967:216).

I januar 1855 ble lovforslaget til indremisjonsforeningen sendt ut til geistligheten i Christiania og Aker for uttalelse. Svaret prestene gav var høflig, men overveiende negativt. De ønsket at indremisjonsforeningen skulle virke mest mulig i det stille, da den jo var en *privat Virksombed*. Slik virksomhet hørte altså ikke til en prests eller en teologiprofessors embetsplikter. De moderne, kierkegaardske eller pietistiske krav til subjektivitetsindring førte likeledes til et skille i den statskirkelige hjord. Dette skille var utenkelig i enhetsamfunnet, hvor alle innbyggerne var menighetslemmer. Embetsprestene hadde ridd den første stormen av, da Hans Nielsen Hauge startet sin konventikkelvirksomhet. Men snart ble jo de fleste haugianerne lovlydige og underdanige det statskirkelige system. Det var kun dissenterne og brødrevennene som hadde skilt seg ut. Disse hadde nok talt om *hjertekristne*, preget som de var av pietismen. Men at den lutherske indremisjon skulle sette slike skiller satte ikke presteskaper pris på. De reagerte på at lovforslaget flere steder kalte foreningens medlemmer evangelisk-lutherske Christne, og syntes å betrakte dem som *Hjertekristne i Forhold til dem, den agter at virke paa*. Komiteen tok hensyn til prestenes innvendinger, og redigerte lovene deretter, før *Foreningen for indre Mission i Christiania* ble konstituert den 22. januar 1855.

I 1850-årene var det vekkelse flere steder i landet. August Wenaas, som senere ble den første lærer ved Augsburg Seminar i Amerika, var blitt vakt under lekpredikanten Erik Tønnesen (1815–80), som virket i *Foreningen for indre Mission i Sarpsborg og Omegn*, stiftet 1855 (Rudvin 1967:224). Wenaas skriver at Tønnesen hadde mye livserfaring, *dertil forsiktig i sit Forhold til Statskirken og dens Prester og en afgjort Modstander af.. den frembrydende Methodisme* (Wenaas 1935:43ff.). Wenaas knyttet etter dette vennskap med Andreas Høyer, som også var *kommen til Vækkelse*, og derfor hadde bestemt seg for å studere teologi. Dette bekrefter at mange av de såkalte Johnson-disiplene allerede var vakt før de begynte sitt studium, og nettopp valgte teologistudiet fordi de var vakt. Presten var både kirkelig og statlig embetsmann, og i folkets bevissthet var han fremdeles høyt hevet over andre. I tillegg kunne vekkelsesprestens autoritet styrkes ytterligere ved den personlige tillit han kunne oppnå blant de vakte. Mange av prestene, særlig de eldre, ble naturligvis stående mer eller mindre utenfor vekkelsen. Gisle Johnson ville knytte tettere bånd mellom geistlighet og lekfolk, mellom embetsmenn og menighet. Dette kunne lettest skje ved at prestene endret seg, og ble vekkelsesprester, med syn for indremisjon og lekmannsforkynnelse. Johnson brukte mange sommerferier til å roe ned gemyttene på steder hvor separatistiske vekkelser hadde brutt ut, som i Balsfjord og Tromsø, i Grytten i Romsdalen, og i Grenlandsområdet. Gisle Johnsons arbeid for å bevare vekkelsesbevegelsen innenfor kirken var også utslag av hans kirkelighet. Gisle Johnson kan dessuten sies å ha fremmet det demokratiske element i kirken, ikke bare i det frivillige arbeid, men også i det offisielle.

I lys av modernitetens krav var en inderlig vekkelseskristendom og lavkirkelighet like strategisk og velegnet som den kulturåpne, liberale kristendom. Begge typer fanger inn sider ved det moderne menneske, vekkelseskristendommen taler til individet og til følelsene, den liberale kristendom taler til fornuften, fremskrittsoptimismen og rasjonaliteten.

I norsk kirkehistorieskrivning har man gjerne gitt Gisle Johnson og lavkirkeligheten skylden for at folkekirken fikk problemer og altergangen ble forbeholdt de troende. Dette er en feil beskrivelse av situasjonen, da den egentlig kun forklarer et symptom med et annet. Årsaken er modernitetens utsondring av individet,

som hos Kierkegaard får det resultat at massekristendom og vanealtergang mister sin funksjon. Det moderne individ kan ikke slik la seg representere av en prest og embetsmann. De johnsonske presters kritikk av vanealtergangen er derfor påvirket av Kierkegaards ord om at det enkelte individ må forholde seg til Gud gjennom troen. Det ville være riktigere å si at lavkirkeligheten, vekkelsesbevegelsene og frikirkeligheten er en konsekvens av modernitetens fokusering på personligheten. Nedgangen i kommunikantallet, og fallet i gudstjenestebesøk ville skjedd uavhengig av Gisle Johnson og den pietistiske vekkelse. Ettersom troen gradvis ble privatisert, ble en personlig sak, var det naturlig at nattverden, som det tydeligste offentlige uttrykk for troen, mistet sin funksjon i den borgerlige offentlighet. Tidligere hadde fravær fra altergangen på grunn av kirketuktsforordningene kunnet gi inntrykk av at man var utestengt på grunn av synde eller forseelser. Denne mekanisme, som i enevoldstiden var tilsiktet for folkeoppdragelsens skyld, ble svekket ettersom prestens makt i lokalsamfunnet ble svakere. Massealtergang var simpelthen utenkelig i et moderne, pluralistisk samfunn. Utvilsomt har enkelte johnsonske presters nidkjære skrifttaler ført til et unødig skarpt skille mellom de sant troende og de øvrige folkekirkemedlemmer, og slik skapt sår i lokalsamfunnet som ennå er merkbart (Hegstad 1996). Men generelt må det sies at endringen i nattverdspraksisen var den eneste naturlige følge av modernitetens innpass i Norge etter 1860, med påfølgende privatisering, pluralisering og sekularisering. Gisle Johnson tar modernitetens problem på alvor, og tolker teologien inn i sin samtid, ved sin vektlegging av det personlige subjekt, enkeltindividets personlige tro, den kristne erfaring osv. Vekkelser ble en oppfølging og utdypning av reformasjonens krav om total personlig forpliktelse (Taylor 1989:302).

### **Frikirkeligheten og det moderne gjennombrudd**

Både lekmannsbevegelsen og frikirkedannelsen forutsetter moderniseringsprosessene. Den funksjonelle differensiering, som plasserer religionen i en egen sfære, atskilt fra det politiske og vitenskapelige, baner vei for oppløsning av den offentlige religion. Kombinert med subjektivering, individets subjektive rettigheter og kravet om religionsfrihet, dannes et grunnlag for frikirke med personlig medlemskap. Jon P. Knudsen drøftet dette problem

for snart tjue år siden, hvor noe av hans utgangspunkt var at kristendommen i Norge forsvant fra sine vante institusjonaliseringer for å dukke opp i nye, som for eksempel trossamfunn utenfor Den norske kirke (Knudsen 1983, jf. Knudsen 1994). Frikirkeligheten og vekkelsesbevegelsen på Sørlandet er frukten av et moderniserende drag i norsk økonomi og samfunnsliv (Knudsen 1984). Frikirkeligheten rekrutterte først og fremst blant de ressursvake, og da blant dem som manglet det stabile feste i et tradisjonelt, førmoderne samfunn. Den knyttes til industristrøk og byer. Mens Stein Rokkan har hevdet at lekmannsbevegelsen var en systemprotest mot de rådende politiske og religiøse oppfatninger i den hovedstadens sentraliserte kulturform, noe som bidro til å spre og befeste den i periferien (Rokkan 1967), har Knudsen ment å kunne påvise at frikirkeligheten var de sekulariseres religionsform. Premisset for denne dramatiske slutning var at selvstendige næringsdrivende og arbeidere var kraftig underrepresentert i gruppen aktive kristne, og derfor kunne betraktes som sekulariseringens første og viktigste ofre, men at denne gruppen nærmest mangler innenfor det aktive arbeid i Den norske kirke, det være seg menighetsarbeid eller frivillig arbeid innefor lekmannsorganisasjonene.

Dette bekreftes delvis av Peder Eidberg, som slår fast at baptistmenighetene som ble stiftet i siste del av 1800-tallet, under det moderne gjennombrudd, var arbeidsfolkets og småkårsfolkets menigheter. Forkynnelsen var folkelig, uakademisk, og ble oppfattet som et alternativ til embetskirkens formelle gudstjenesteform og de lutherske lekmannsbevegelsers dystre menneskesyn (Eidberg 1998:129f.).

Hva var så konsekvensen for det religiøse liv som sådan? Pluralisme i en statskirkekontekst vil normalt gi en religiøs vitalisering. Pluralisme, som et av modernitetens kjennetegn, medfører jo ikke at religionen får mindre rom, men først og fremst kan det føre til religiøs endring. H. Richard Niebuhr skrev om amerikansk protestantisme, som med all sin antinomisme, og med den demokratiserende tendens som følger, ikke først og fremst representerer en bevegelse fra orden til uorden, men mer fra autoritet til frihet, fra trygghet under bestemte strukturer til konkret handling. Velkjent er undersøkelsene til Finke & Stark (1992), som underbygger deres voluntaristiske forståelse av amerikansk kirkehisto-

rie. De påviser at de konservative, evangelikale kirkesamfunn gikk seirende ut av de religiøse endringer som skjedde som følge av moderniteten, og ikke de kirkesamfunn som tilpasset seg modernitetens krav (*Why Unification Efforts Fail; Why Mainline Denominations Decline...*). Jo mer pluralistisk et samfunn er, og jo mer åpent det religiøse markedssystemet er, jo større religiøs mobilisering vil man finne i befolkningen (Stark 1987). Man forutsetter at konkurranse virker skjerpene på kirkesamfunnenes religiøse aktivitet, mens monopol og subsidiering virker passiviserende. På lokalplanet gjelder dette også medlemmene i det enkelte kirkesamfunn, som blir aktivisert gjennom å ta ansvar for sin egen kirke, økonomisk eller praktisk. I tillegg kommer det Repstad kaller konflikтуelle fellesskap (Repstad 1995), at ulike kirkesamfunn opprettholder kampgløden og selvmotiveringen gjennom å definere seg i motsetning til andre. Vi kan også benytte deprivasjonsmodeller, som søker forklaring på *hvorfor* lekmannsbevegelser eller dissentersamfunn oppstår, eller teorier om ressursmobilisering, som først og fremst undersøker *hvordan* folk mobiliseres og organiseres til kollektiv handling (Furseth 2002).

Religiøse bevegelser forutsetter eller planlegger ikke nødvendigvis den type sosiale endringer som viser seg å bli resultatet av deres mobilisering. De kan dessuten utvikle seg til noe annet enn det den ideologiske eller organisatoriske grunnlegger tenkte seg (McGuire 1997:230). Dette er et viktig og interessant perspektiv på religiøse bevegelser, som benyttes direkte på metodismen eller haugianismen, som utviklet seg fra indrekirkelige vekkelsesbevegelser til henholdsvis episkopalt kirkesamfunn og en sterk bevegelse med stor sosio-politisk påvirkning (Haanes 2000).

### **Sammenfatning**

Moderniseringsprosessene kan fra en side sett betraktes som differensieringsprosesser. Vi kan tale om det norske samfunns kultursyntese, hvor religionen hadde den dominerende posisjon. Denne syntesen splittes opp på 1800-tallet, og kunsten, moralen og vitenskapen differensieres ut i egne sfærer. Det gav både lavkirkeligheten og frikirkeligheten muligheter til å etablere seg innenfor den religiøse sfære, uavhengig av eller frigjort fra statens offentlige religion.

I moderniteten oppheves den representative orden, både politisk

og religiøst. Dette kan forklare folkekirkens krise og den dramatiske nedgang i kommunikanttallet etter 1870. Den konvensjonelle religiøsitet bygde på representasjonstanken. I 1840-årene fremstår *assosiasjonsånden*, man assosierer seg (Steen 1948). De mange foreninger og sammenslutninger som oppstod etter 1840 var et utslag av moderniteten. Individet emansiperte seg fra tidligere fellesskap, hvor det rent passivt hadde latt seg representere av øvrighetspersoner. De krevde nå medbestemmelse ved å la seg assosiere, og representerte egentlig seg selv gjennom assosiasjonen. Dette er forløperen for parlamentarismen, og for kravene om medbestemmelse og demokrati i kirkelige saker.

Først ved moderniteten skjedde den fokusering på individet som førte til krav om individuell, personlig tro. Likeledes kom den luthersk-ortodokse forståelse av embetet etter artikkel 14 i Confessio Augustana under press, som følge av lekmannsbevegelsens emansipasjon fra den tradisjonelle kirkelige orden. Alternativene var inderliggjøring og privatisering, enten i form av vekkelsen, utmelding av statskirken og innmelding i et dissentersamfunn, fritenkeriet eller den personlig formede, individuelle tro, løserevet fra kirkens dogmer.

### LITTERATUR:

- Bourdieu, Pierre 1996: *Symbolisk makt*, Oslo: Pax forlag
- Breistein, Ingunn Folkestad 2003. "Har staten bedre borgere". *Dissenternes kamp for religiøs frihet 1891-1969*, KIFO Perspektiv Nr 14, Trondheim: Tapir forlag
- Christensen, Hjalmar 1921: *Bergen og Norge. Billeder fra det 19. Aarhundrede*, Bergen: John Griegs forlag
- Daa, Ludvig Kr. 1844: «Om Universiteternes Grader og Examener», *Studentersamfundets Tidsskrift* Nor, III, s. 123-158
- Eidberg, Peder 1998: *Det folk som kalles baptister*, Stabekk
- Eliade, Mircea 1969: *Det hellige og det profane*, Oslo: Gyldendal
- Finke, Roger and Rodney Stark 1992. *The Churching of America, 1776-1990; Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press
- Furseth, Inger 2002. *A comparative study of social and religious movements in Norway, 1780s-1905*, Scandinavian studies ; vol. 7. Lewiston, N.Y. : Edwin Mellen Press

- Gran, Gerhard 1922: *Alexander L. Kielland og hans samtid*, Stavanger: P.T.Dreyers
- Hassing, Arne 1991. *Religion og makt : metodismen i norsk historie*, Relieff ; 30, Trondheim: Tapir forlag.
- Hegstad, Harald 1996: *Folkekirke og trosfellesskap*, KIFO Perspektiv Nr 1, Trondheim: Tapir forlag
- Haanes, Vidar L. 1998. «*Hvad skal da dette blive for prester?*» *Presteutdannelsen i spenningsfeltet mellom universitet og kirke, med vekt på modernitetens gjennombrudd i Norge*, KIFO Perspektiv Nr 5, Trondheim: Tapir forlag
- Haanes, Vidar L. 2000: «Sosiale og religiøse bevegelser i Norge som forskningsfelt», s. 141-150 i: *Tidsskrift for Kirke, Religion og Samfunn* 2/2000.
- Haanes, Vidar L. 2006: «Norsk lekmannskristendom i USA», s. 17-33 i: *Din : tidsskrift for religion og kultur* 1-2/2006
- Kattegat-Skagerrak-regionens kulturutvikling på 1800-talet : religiøse vekkingar og foreningsliv*. Meddelelser / Kattegat-Skagerrak projektet ; 15, Kristiansand, 1987.
- Knudsen Jon P. 1983: *Frikirkelighet i Norge*, Oslo: Geografisk Institutt
- Knudsen, Jon P. 1994: *Kulturspredning i et strukturelt perspektiv. Eksemplifisert ved politisk og religiøs endring under moderniseringen av det norske samfunn*, Lund University Press
- Liedman, Sven-Eric 1997: *I skuggen av framtiden. Modernitetens idéhistoria*, Stockholm: Bonnier
- Luhmann, Niklas 1977: *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- McGuire, Meredith 1997. *Religion. The Social Context*, 4th Ed. Belmont: Wadsworth Publ.
- Morgenstjerne, Bredo 1911: «Universitetet fra 1813 til 1911». i: *Det Kongelige Fredriks Universitet 1811-1911. Festskrift I.*, s.1-362, Kristiania: Aschehoug
- Oftestad, Bernt T. 1998: *Den norske statsreligionen. Fra øvrigbetskirke til demokratisk statskirke*, Kr.sand: Høyskoleforlaget
- Repstad, Pål 1995: *Den sosiale forankring : sosiologiske perspektiver på teologi*, Oslo: Universitetsforlaget
- Rokkan, Stein 1967: "Geography, religion and social class", I: Lipset & Rokkan (eds), *Party Systems and Voter Alignments*, N.Y.: Free Press



- Rudvin, Ola 1967: *Indremisjonsselskapets historie I, 1867-1890*, Oslo: Lutherstiftelsen
- Slagstad, Rune 1987: *Rett og politikk*, Oslo: Universitetsforlaget
- Slagstad, Rune 1998: *De nasjonale strateger*, Oslo: Pax Forlag
- Stark, Rodney 1987. «How new religions succeed», i: Bromley and Hammond (ed): *The future of new religious movements*, Macon, Georgia: Mercer
- Steen, Sverre 1948: «De frivillige sammenslutninger og det norske demokrati», *Historisk Tidsskrift* 28, s.581-600.
- Sørensen, Øystein 1984: *Ti år som rystet Norge*, Oslo: Universitetsforlaget
- Taylor, Charles 1989: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press
- Touraine, Alain (1995): *Critique of modernity* ; translated by David Macey, Cambridge: Blackwell
- Wenaas, August 1935: *Livserindringer fra Norge og Amerika*, BNS XII, Bergen: Lunde forlag

Vidar L. Haanes, f. 1961, cand.theol. MF 1985, dr.theol. MF 1998. Professor i kirkehistorie ved Det teologiske Menighetsfakultet, rektor fra 2005.

## **Free Churches,**

### **Lay Movements and the Modern Breakthrough**

In modernity, the representative (official) political and religious order is abolished. Conventional religiosity is built on representation. Starting with Hans Nielsen Hauge (1771-1824), the lay people of Norway associated to meet religious and social needs, either their own needs or the needs of people in Norway or abroad. The individual emancipates from the pre-modern community, where it passively had been represented by officials. Now the individual demands a voice by association, representing itself through the association. Thus, Christian associations for home-mission or foreign mission were forerunners for democracy, in society and in the Church.

The process of modernization is marked by differentiation. The Norwegian cultural synthesis, dominated by state religion, was

split up during the 19<sup>th</sup> century, and science, religion (morality) and art were differentiated into separate spheres. It became possible for other denominations and laymen's movements to establish themselves within the religious sphere in society, independent of or liberated from the public State Religion.

As a result of the modern breakthrough, there is a new focus on the individual, which also leads to a demand for individual, personal faith and commitment. In addition, the Lutheran confessional understanding of ordained Ministry (C.A.14) came under hard pressure as a result of the lay movement's emancipation of Church order. Privatization and heartiness became alternatives to the Order of State Religion, either in the Revival movement within the State Church, or by withdrawal from the State Church, by enrolment in a free denomination or by establishing a non-religious worldview or an individual faith, detached from the Dogmas of the Church.