

Hans Nielsen Hauge og mystikken – ut fra hans autobiografiske tekster

Bernt Torvild Oftestad
Professor em. i europeisk kulturhistorie
MF vitenskapelig høyskole, Oslo
bernt.t.oftestad@gmail.com

Sammendrag: Hans Nielsen Huges kristendomssyn ble formet av den dansk-norske statspietismen og av den mystiske tradisjon. Det mystiske draget kom særlig klart til uttrykk i hans autobiografiske tekster. Hauge og haugianerne forble lojale til statskirken, men brøt også med den kirkelig lovgivning (konventikkelplakaten). Bevegelsen ble en vekking innen statskirkens rammer, og slik ble også dens mystikk kirkeliggjort som inderlig vekkingesfromhet.

Søkeord: Hans Nielsen Hauge, pietisme, mystikk, vekking, konventikkelplakaten, selvbiografi.

Abstract: Hans Nielsen Hauge's view of Christendom was shaped by the state Pietism of the Danish-Norwegian church. As in all Pietism, however, a mystical foundation can also be detected in Hauge's thought. This was explicitly expressed in his autobiographical texts, which was not unusual in his days. As a mystic he did not consider himself bound by the restrictions imposed by ecclesiastical law on the layman's sermon (The Conventicle Act). But Hauge and his adherents remained loyal to the state church, and Haugeanism became a Pietistic awakening and pietist movement within the Church of Norway. Their mysticism was ecclesiasticalized, and in this manner the movement came to shape church and cultural life in Norway.

Keywords: Hans Nielsen Hauge, Pietism, mysticism, awakening, Conventicle Act, autobiography.

Innledning

Hans Nielsen Hauge (1771–1824) fikk et bemerkelsesverdig «etterliv» innen norsk kirke- og kulturhistorie. Mot slutten av 1800-tallet ble han et nasjonalt symbol. I de siste årtier har hans innsats som «gründer» av bedrifter vakt sterk interesse. Men dette må ikke skygge for hans religiøse og kirkelige betydning. Han ble opphav til den lavkirkelige pietistiske vekkelsen og dermed det frie organisasjonsliv i Den norske kirke. Hauge som sto frem innen enevoldstidens luthersk-konfesjonelle øvrighetskirke, som på 1700-tallet var preget av den pietistiske bevegelsen. Den rommet flere retninger, og den hadde tatt opp i seg impulser fra den mystiske tradisjon. Innflytelse fra mystikken kan merkes også hos Hauge. Problemstillingen for dette bidrag er å avdekke hvordan mystikkens religiøse paradigme la føringer for hans kristendomssyn, slik det kom til uttrykk i hans åndelige selvforståelse. Hos Hauge er på vanlig pietistisk vis selvforståelse og kristendomssyn knyttet tett sammen.

Blikk på litteraturen om Hauge

Alt i 1827 forsøkte professor i teologi ved Universitetet i Christiania, *Stener Johannes Stenersen* (1789–1835), å fremstille Hauges kristendomssyn.¹ Stenersen så en rekke læreavvik hos Hauge. Han hevdet at for Hauge var kunnskap ved det «indre lys» i sjelen viktigere enn åpenbaringen i Skriften. Derfor legitimerte han sin offentlige forkynnergjerning ut fra sitt eget subjektive kall. Stenersen mente at Hauges åndelige røtter var å finne i den radikale protestantisme, og han sammenlignet ham med kvekerne.² Senere fremhevet Stenersen at Hauge aldri vek fra «den lutherske Kirke». Men som «alle andre Mystikere» så han på sine «indvortes Følelser» som så «hellige og rene» at han mente å «blive rettferdig for Gud» ved å følge dem.³ Allerede hos Stenersen ser vi vanskene med å forstå forholdet mellom den *kirketro* og den *mystisk* radikale Hauge.

I 1874 kom den første brede biografien over Hauge skrevet av kirkehistoriker og senere biskop *Anton Chr. Bang* (1840–1913).⁴ Bang avfeide Stenersens kritikk av mystikeren Hauge som en uberettiget dom over «hjerter og nyrer».⁵ Bangs prosjekt var å innpasse Hauge i Den norske kirke og vise at hans lære og fromhet ikke avvek

1 Stener Johannes Stenersen, *Hans Nielsen Hauges Liv, Virksomhed, Lære og Skrifter* (København: Fabritius, 1827).

2 Stenersen, *Hans Nielsen Hauges Liv*, 99–142.

3 Stener Johannes Stenersen, *Den christne Kirkes Historie i Udtog*, 2. utg. (Christiania: Grøndahl, 1834–1835), 426–428.

4 A. Chr. Bang, *Hans Nielsen Hauge og hans samtid* (Kristiania: J.W. Cappelens Forlag, 1874). Andre bidrag fra Bang: *Ved Mindefesten for Hans Nielsen Hauge paa Gaarden Hauge i Tune, den 20de Juni 1896* (Kristiania: S. Mittets Bogtrykkeri, 1896). *Til Minde om Hans Nielsen Hauge (1796–1896. Et jubileumsskrift)* (Kristiania: S. Mittets Bogtrykkeri, 1896).

5 Bang, *Hauge og hans samtid*, 330f.

fra kirkens evangelisk-lutherske tro. Arven fra Hauge burde tvert imot traderes i kirke- livet. For Bang var Hauge en vekkellespredikant som la vekt på at troen måtte vise seg i gjerning.⁶ Hans «vennesamfunn» av troende var ikke skilt fra kirken, men levde i den – som dens «livsånde».⁷ Bang tegnet en kirkelig harmonisert Hauge.⁸

I sin fremstilling, *Tro og lydighet. Hans Nielsen Hauges kristendomsforståelse* (1969), forsøker også professor og senere biskop Andreas Aarflot (f. 1928) å utvikle en kirke- lig harmoniserende tolkning av Hauge.⁹ Han innpasser ham i den «tradisjonelle læreutvikling på luthersk grunn».¹⁰ Aarflot tar også opp det mystiske draget hos Hauge, men ser det utelukkende i et pneumatisk perspektiv.¹¹

Når man vil klarlegge Hauges forhold til den mystiske tradisjon, er det nødvendig å utvide det fromhetshistoriske perspektivet. Med røtter i antikken ble den utfold- et i middelalderisk fromhet, og den levde videre under reformasjonen.¹² Fra tidlig på 1600-tallet gled den inn i og påvirket den luthersk-ortodokse øvrighetskirken, noe som i særlig grad skjedde gjennom vidt utbredt oppbyggelseslitteratur. Den sentrale formidler var den lutherske presten, *Johann Arndt* (1755–1621).¹³

6 Bang, *Hauge og hans samtid*, 353.

7 Bang, *Hauge og hans samtid*, 354–356.

8 Kritikk av harmoniseringen: Arne Bugge Amundsen, «En lidet forsøgt og mindre skrift- lærd dreng» – Hans Nielsen Hauge» i: *Arv og utfordring: Moral og samfunn i den kristne moraltradisjon*, redigert av Svein Aa. Christoffersen et al. (Oslo: Universitetsforlaget, 1995), 67–89.

9 Andreas Aarflot, *Tro og lydighet: Hans Nielsen Hauges kristendomsforståelse* (Oslo: Universitetsforlaget, 1969).

10 Aarflot, *Tro og lydighet*, 18–21.

11 Aarflot, *Tro og lydighet*, 296–308.

12 Bernard McGinn, «Mysticism and the Reformation: A brief Survey» i: *Acta Theologica* nr. 2, (2015), 50–65.

13 I 1610 utgav Arndt sine *Vier Bücher von Wahren Christentum*, som ble oversatt og lest over hele Europa. Christian Braw, *Bücher im Staube: Die Theologie Johann Arndts in ihrem Verhältnis zur Mystik* (Leiden: E. J. Brill, 1985). Ingrid Gjertsen, *Kom du Sulamith: Sang og mystikk i haugiansk fromhet* (Oslo: Solum, 2007). Forholdet mellom Johann Arndt og pietismen er imidlertid ikke entydig. Arndts teologi utløste uro i det luthersk- ortodokse miljøet. Etter hans død begynte harmonisering av Arndt med ortodoks luther- dom. Den ble avsluttet ved Spener, Dette var en forutsetning for pietismens resepsjon av Johann Arndt. Wolfgang Sommer, «Arndt und Spener» i: *Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch für Geschichte des neueren Protestantismus* 31, (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2005), 98–149. Johannes Wallmann, *Der Pietismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 28–47. Joar Haga, «at ikke elske Verden og dens Forfængelighed» Hans Nielsen Hauges forståelse og formidling av «verden» i de tidlige skrifter» i: *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* 75, nr. 1–2 (2021).

Vestlig mystikk¹⁴

Det er den vestlige mystikken Hauge er preget av. Den tyske mystikeren *Johannes Tauler* (1300–1361) betydde mye for ham.¹⁵ En av mystikkens beste kjennere, professor *Bernard McGinn* (f. 1937), understreker at mystikken må forstås ut fra den religion den eksponeres ved og er i interaksjon med.¹⁶ Hauges mystikk hører hjemme innen den pietistiske lutherdom. McGinn mener at mystikken har bestemte kjennetegn: Den utfoldes ved en prosess, en «reise» til Gud. Målet er enhet med Gud ved erfaring av guddommens nærvær. McGinn fremhever den særegne mystiske erfaring, som han kaller mystisk bevissthet. Det er noe annet enn uvanlige religiøse fornemmelser. Ved denne bevissthet gis det en egenartet erkjennelse av at Gud er nærværende i mystikerens indre. Det er et møte med Gud som transformerer jeget, sinn, tanke og livsførelse. Denne erfaring er ikke introvert, men motiverer, ja «tvinger» mystikeren til å vitne overfor andre om det han hadde opplevd. Det vil påvirke dem, slik at de åpner seg selv for en tilsvarende prosess og blir forvandlet.¹⁷ Hvordan kan man finne det mystiske draget hos Hauge? Fordi mystikken har visse «uttrykkskjemaer» (topoi/loci), vil disse måtte komme frem i Hauges tekster. De gir nøkler til å forstå hans mystiske åndelighet.¹⁸

- 14 Mystikk eller mystisisme (fra gresk *μυστικός*/mysticos, «som hører til mysteriene», «hemmelighetsfull» av det greske «myein», «lukke», «være taus») forekommer innenfor alle de teistiske verdensreligionene (jødedom, kristendom, islam) og står for en personlig, subjektiv og direkte opplevelse av det guddommelige. Den kan også bety nærhet til Gud eller enhet med guddommen.
- 15 Hauge utgav hans omvendelseshistorie: «Thauleri Omvendelses-Historie» (1821) i: Hans N.H. Ording, utg., *Hans Nielsen Hauges Skrifter VII* (Oslo: Andaktsbokselskapet, 1947–1954), 199–247. Samme år, «Udtog af Tauleri Skrifter» i: Ording, *Hauges skrifter VII*, 249–266.
- 16 Bernard McGinn, [https://en.wikipedia.org/wiki/Bernard_McGinn_\(theologian\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Bernard_McGinn_(theologian)).
- 17 Bernard McGinn, «Introduction», *The essential writings of Christian mysticism* (New York: The Modern Library, 2006), XIII–XVIII. Jan-Erik Ebbestad Hansen, *Den levende kjærlighets flamme* (Oslo: Gyldendal, 2000). Ebbestad Hansen, «Innledende essay» i: *Vestens mystikk. Verdens hellige skrifter* (De norske bokklubbene, 2005), VII–LXIII. Se også Oddmund Hjelde, *Det indre lys. Religiøs mystikk i norsk litteratur og åndsliv* (Oslo: Solum, 1997), 25–32.
- 18 Ebbestad-Hansen, «Innledende essay», XXXf.

Kildene

Hauge var en produktiv forfatter og betjente seg av ulike genre: prekener, salmer, kirkehistoriske fremstillinger osv. Dessuten skrev han mange brev.¹⁹ Men Hauge benyttet også en litterær genre som eksplisitt tematiserer det mystiske draget i hans tro. Ut over på 1600-tallet kom det en ny fromhet til Tyskland, med den kom også pietismen.²⁰ I den pietistiske bevegelsen, som var svært sammensatt, dyrket man den *religiøs autobiografi*, som fokuserte det fromme jeg.²¹ Også hos Hauge finner vi autobiografiske tekster av denne type. Disse er denne artikkelens sentrale kilder.

Ved tre anledninger publiserte Hauge sine autobiografiske opptegnelser. Han presenterte seg for offentligheten første gang 1796 med skriftet *Betragtning over Verdens Daarlighed*. Denne teksten hadde et selvbiografisk tillegg med tittelen *Løbebanen*. Her nevner han ytre hendelser i sitt liv, men vekten ligger på den åndelige utvikling.²² Den skjellsettende religiøse erfaring, som han hadde i 1796, og som også hadde gitt ham hans kall, beskrives ikke.²³ I 1804, da hans bevegelse hadde bredt seg i folket, publiserte han *Beskrivelse over det aandelige Livets Løb og Strid*. Her ble erfaringen fra 1796 for første gang tatt med.²⁴ I 1817, etter fengselstiden og i det friere norske samfunn, tok den modnede, men allerede Hauge på ny opp sin religiøse autobiografi

- 19 Trygve Riiser Gundersen, «Om å ta ordet», https://sakprosa.files.wordpress.com/2008/06/xnr3gundersen_om_a_ta_ordet.pdf; Trygve Riiser Gundersen, *Memory and meaning. The Haugean revival (1796–1804) and its place in the History of reading* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publ., 2011), 159–190.
- 20 Martin Brecht, red. *Geschichte des Pietismus 1* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 113–204.
- 21 Martin Brecht und Klaus Deppermann, red., *Geschichte des Pietismus 2* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), 114, 141, 165. I 1733 utgav læreren Gerhard Tersteegen (1697–1769) *Auserlesene Lebensbescheibung heiliger Seelen*. Der hevdet han at historien om de sanne kristne er en bedre kirkehistorie enn fremstillinger av teologiske lærestridigheter. Det viser hvilken stor betydning man tiller den religiøse (auto)biografien. Tersteegen, *Auserlesene*, 399. Walter Nigg, *Das Buch der Ketzer* (Zürich: Diogenes Verlag, 1986), 436–455. Det finnes også en herrnhutisk autobiografisk litteratur. Anne Mari Mai, «Mit eget Hjertes forhold til Gud Herren.» *Memoirer af herrnhuterkvinder læst som opplysningstekster*. *Tidsskrift for religion og kultur* nr. 2–3 (2007), 48–61. Arne Bugge Amundsen, «Livet i Døden. En lesning av Hans Nielsen Hauges bok fra 1818», *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* 75, nr. 1–2 (2021).
- 22 Hans Nielsen Hauge, «Betragtning over Verdens Daarlighed» (1796) i: Ording, *Hauges skrifter* I, 59–134, 108–121. Hauge viser karakteristisk nok til Johann Arndt som åndelig autoritet. Ording, *Hauges skrifter* I, 114, 116.
- 23 I et brev til prost Steenbuch fra 1799 nevner han opplevelsen fra tre år før. Ording, *Hauges skrifter* VI, 12–14.
- 24 Hans Nielsen Hauge, «Beskrivelse over det aandelige Livets Løb og Strid» (1804) i: Ording, *Hauges skrifter* V, 3–14.

og da under den talende tittel: *Om Religiøse Følelser og deres Værd*.²⁵ Leseren fikk nå en klarere innsikt i hans religiøse dyperfaring.²⁶

Med sin religiøse autobiografi trer Hauge inn i en lang og bred tradisjon.²⁷ Den har sitt egentlige opphav i kirkefaderen Augustins (354–430) *Confessiones* og føres videre på sin måte av middelalderens mystikere.²⁸ Hauge tok opp i seg denne tradisjonen og forsto også seg selv ut fra den. I 1797, året etter sin kallsopplevelse, leste han om den tyske mystikeren, *Johannes Tauler* (1300–1361). Hans omvendelse grep ham sterkt og styrket ham i kallet. Hauge utgav senere Taulers omvendelseshistorie på norsk.²⁹

Enevoldsstatens religionspolitikk

Hauge sto frem og virket under den siste fase av den dansk-norske enevoldsstaten og fra 1814 i det nye demokratiske Norge. For enevoldskongen var det nødvendig å sikre enheten i rikene – ikke minst den religiøse. Ikke-lutherske kristne ble holdt borte. Geistligheten (kirken og skolen) var satt til å opplære folket i den ene, rette tro og lære. «Fromhet styrker rikene» hadde vært kong Christian IVs (1577–1648) valgspråk. Dette valgspråket fulgte også kongene som styrte på 1700-tallet, selv om opplysningen nå hadde begynt å gjøre seg gjeldende både ved hoffet og i aristokratiet.³⁰ Trosopplæringen ble pedagogisk styrket ved opprettelsen av skole for allmuen i 1739. Den skulle undervise om «Troens Grund, samt Salighedens Vey, Orden og Middeler» og forberede konfirmasjonen, som var blitt innført tre år tidligere.³¹ I 1737 ble teologen og senere biskop i Bergen Erik Pontoppidans (1798–1664) forklaring, *Sandhed*

25 Hans Nielsen Hauge, «Om Religiøse Følelser og deres Værd» (1817) i: Ording, *Hauges skrifter* VI, 105–217.

26 Anders Johansen, *Komme til orde. Politisk kommunikasjon 1814–1913* (Oslo: Universitetsforlaget, 2019), 261–281. Johansen overser autobiografien som Hauge bruker når han skal eksponere seg selv og sitt forkynnerkall.

27 Det har vært betvilt om Hauge gjennomlevde en slik engangsopplevelse. Halvdan Koht (1931), «Hans Nielsen Hauge» i: *Norsk biografisk leksikon* 5 (Oslo: Aschehoug, 1921), 502–523; Kr. Dale, «Hans Nielsen Hauges åndelige gjennombrudd», *Norsk teologisk tidskrift* (1942), 44–60; Knut Arne Kummeneje, *Hans Nielsen Hauges religiøse opplevelse* (Spesialavh. kirkehistorie MF, Oslo 1993).

28 Gustav Adolf Benrath, «Autobiographie, christliche» i: *Theologische Realenzyklopädie* (bind 4) (Berlin: de Gruyter, 2008), 772–789.

29 Om Hauges forhold til Tauler: Aarflot, *Tro og lydighet*, 305f.

30 «Regna firmat pietas», forkortet til R.F.P. Chr. Gorm Tortzen, «Regna firmat pietas» i: *Den Store Danske på lex.dk*. https://denstoredanske.lex.dk/regna_firmat_pietas (hentet 07.07.20).

31 Brynjar Haraldsø, «1739–1850. Det stille hundreåret – menighetsskolens tid» i: *Kirke skole stat – 1739–1989*, redigert av Brynjar Haraldsø (Oslo: IKO-Forlaget, 1989), 10–43, særlig 14–22.

til *Gudfrygtighed*, innført som lærebok i kristendom både i skolen og konfirmantundervisningen.³²

Pedagogiske intensivering var en virkning av den nye fromhetsbevegelsen som fra slutten av 1500-tallet vokste frem i Europa.³³ Kristentroen skulle inderliggjøres. Det svekket den institusjonelle kirkelige kristendom og dermed presteembetets og lærens betydning. Fra begynnelsen av 1700-tallet ble kirkelivet truet av destabilisering. Radikalpietistisk innflytelse, fremfor alt fra herrnhutismen, gjorde seg gjeldende.³⁴ Kongen introduserte og fremmet da en annen og mer systemlojal pietisme («statspietisme»), som var inspirert av pietismen i Halle, der presten og pedagogen *August Hermann Francke* (1663–1727) var den ledende kraft. Den la også vekt på religiøs inderlighet. I det lå fornyelse, men samtidig var dette en konservativ pietisme, for fromheten skulle praktiseres innenfor og i lojalitet overfor den statskirkelige menighets- og embetsstruktur og lære.³⁵ De fromme skulle «frygte Gud og ære Kongen!». ³⁶ Ved denne syntese ble det lagt føringer for Den dansk-norske statens religionspolitikk. Innføringen av konventikkelplakaten i 1741 var et ledd i en slik politikk.³⁷

Statsmakten ønsket å forhindre den «uorden» som den nye fromheten utløste. Under «skin af Guds fryg» hadde folk forlatt sitt yrke og vandret omkring for å holde

32 *Sandhed til Gudfrygtighed* kom i en rekke utgaver. Her nyttes en utgave av Det norske lutherske Indremissionselskap Kristiania 1923.

33 Fritz Osterwalder, «Die Theologische Sprache der Pädagogik» i: *Pädagogik ohne Religion?* redigert av Lothar Kuld et.al. (New York: Waxmann Münster, 2005), 17–52.

34 I 1731 etablerte grev Zinzendorf en konventikkel av «brødre» i København. På 1730- og 1740-tallet oppsto det flere pietistiske og herrnhutiske lekmannsforsamlinger. Ved Konventikkelplakaten av 1741 innførte kong Christian VI (regent 1730–1746) kontroll med konventiklene og særlig de herrnhutiske.

35 Brecht, *Geschichte*, 113–129. Martin Schmidt, *Pietismus* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1983), 12–16. Den radikale Zinzendorf mente at hans bevegelse sto *over* konfesjonene. Og det rette åndelige fellesskap mellom de troende var *over* de etablerte lands- og øvrighetskirker («filadelfiansk» fellesskap). https://www.fbb.nu/uploads/tx_news/Svebak_Kare_Den_apostoliske_menighet.pdf

36 I bønnen ved konfirmasjon het det: «Din Salvede vor aller naadigste Arve-Herre og Konge, være og blive velsignet av dig, nu og herefter i denne og i den tilkommende Verden; lad ham høste Frugten endog af denne Dags Forretning, at han i alle dem, der have fornyet deres Daabs Løfte, maa finde gode og lydige Undersætter, som vide, at enhver der frygter Gud, skal ære Kongen!» *Forordnet Alter-Bog udi Dannemark og Norge* (København, 1771), 293.

37 Steinar Supphellen, *Konventikkelplakatens historie 1741–1842* (Trondheim: Tapir Akademiske Forlag, 2012). Steinar Supphellen, «Konventikkelplakaten og Hans Nielsen Hauge sitt forhold til den»; *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* 75, nr. 1–2 (2021). Phillipp Jacob Spener (1635–1705) hadde lansert ideen om samling av de troende i «ecclesiola in ecclesia» (konventikkel) til gjensidige oppbyggelse. Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus* 2 (Bonn: Adolph Marens, 1884), 135–163.

religiøse oppbygginger. Slik hadde man blandet seg inn i det kirkelige «lære-Embedet» uten Guds eller menneskers kall og unndratt seg øvrighetens kontroll og kirkelige tilsyn. Den sosiale og religiøse enhet som enevoldsstaten var tuftet på, måtte sikres. Men noe nytt kom til. Konventikkelpakaten åpnet for en differensiering av kirkelivet. Et friere og mer individuelt religiøst liv skulle få rom innenfor det kirkelige systemet. På den måten stimulerte plakaten utviklingen av et nytt fromhetsliv. Men det skulle ha sitt sted i den lovlige konventikkelen, som presten hadde ansvar for. Lekfolket måtte ikke erstatte den offentlige gudstjeneste med oppbygging i konventikkelen, da det ville åpne for sekterisme. Og presten måtte ikke la sitt ansvar for konventikkelen gå ut over de alminnelige embetsplikter.³⁸

Hauges fromme kritikk av kirkelig øvrighet

Ved innledningen til sin offentlige gjerning tok Hauge klart avstand fra sin sokneprest i Tune, *Gerhard Seeberg* (1743–1813), som var en herrnhutisk radikalpietist og en eksentrisk person.³⁹ Slik markerte han både en kritisk distanse til radikalpietismen og sin lojalitet overfor den kristelige øvrighet, dvs. til «Guds og Kongens Love».⁴⁰ *Betragtning over Verdens Dårlighed* innledes da også med et kapittel «Om vor aller-naadigste Konges gode Forsyn til at regjere Landet». Hauge fremholder at Kongen har omsorg for landets åndelige og timelige velferd. Omsorgen består i å «ordinere Guds Ords Lærere», som ut fra Skriften skal forklare Guds vilje for folket, slik at enhver skal kunne bli salig. Også gjennom alminnelig lovgivning ville Kongen fremme Guds vilje blant sine undersåtter. Hauge viser til Sabbatsforordningen av 1735, som påla folk en streng puritansk livsstil og understreket plikten til kirkegang.⁴¹ Her møter vi den øvrighetstro Hauge, som stiller seg helt og fullt bak enevoldskongens kristelige program. Men Hauge ber ikke kongen om å bruke ytre disiplinære midler for å fremme fromheten. Han ber i stedet til Gud om å send sin Ånd, slik at «denne af Gud saa gode Regiering udgivne Befalinger» blir etterlevd.⁴² For Ånden vil overbevise og

38 Supphellen, *Konventikkelpakatens historie*, 122–124.

39 Gerhard Seeberg ble avsatt i 1795 på grunn av uvettig bruk av kirketukt. I Tune fikk han noen få tilhengere («seebergianerne»). Det kan virke som den unge Hauge tilhørte denne gruppen. Men det stemmer ikke. Sverre Norborg, *Hans Nielsen Hauge: Biografi 1771–1804* (Oslo: Cappelen, 1966), 39–43.

40 Ording, *Hauges skrifter* I, 76.

41 Dans, spill, komedier, fråtseri, drukkenskap, bannskap og sverging, svermeri og blasfemi må ikke forekomme på helligdagen. <https://danmarkshistorien.dk/leksikon-og-kilder/vis/materiale/forordning-om-sabbatens-og-andre-helligdages-tilboerlige-helligholdelse-12-marts-1735/>. Denne forordning ble fulgt opp ved kirkens katekese i skolen og i konformasjonsundervisningen. Se forklaringen til det 3. bud i Pontoppidan, *Sandhed til Gudfrygtighed*, pkt. 137: «Hvorved vanhelliger man hviledagen?»

42 Ording, *Hauges skrifter* I, 84, 6–10.

straffe folket for deres «onde lyster».⁴³ Huges perspektiv er pneumatologisk: Ånden skal endre menneskenes indre og bringe dem til bot for sine synder og til et nytt liv. I dette ligger en radikaliserings av det kongelige religionsprogrammet. Og Hauge lar radikaliserings ramme presteskapet.

Huges kritikk av prestene kan reflektere standsmotsetningen mellom embetsprest og bønder.⁴⁴ Men denne sosio-kulturelle forklaring er ikke helt treffende. For Hauge ønsker ikke å bryte ned den kirkelige embetsorden. Prestene er «lærere» som øvrigheten/kongen har kalt, har fått ordinert og innsatt til tjeneste. Men problemet er at de er ubotferdige og ufrome, opptatt av penger og materielt gods. Utenfor kirkerommet lever de slett ikke etter Guds ord. De driver med spill, og de lever i «Vellystigheder». Prestene går i «Pharisæernes og Pavens Fodspor».⁴⁵ Deres ytre forfall berører den tjenesten de er kalt til: å forklare folket Guds vilje etter Skriften og å vise veien til frelse.⁴⁶ Menighetene overlater de til et liv i syndig sikkerhet som fører til helvete.⁴⁷ Derfor er de «Verdens Præster» og «kjødelige Præster».⁴⁸

Prestekritikken er på plass alt i *Betragtninger over Verdens Daarlighed*, og Hauge fortsetter å angripe geistligheten, men kritikken mildnes noe med årene.⁴⁹ Den teologiske struktur i prestekritikken er viktig. I en preken fra 1800 om «falske Propheter, Præster og Lærere» (Fil 3,17–21) trekker Hauge konsekvenser av sin pneumatologiske tilnærming. Det får betydning ikke bare for synet på embetet, men også forkynnelsen i sin alminnelighet.⁵⁰ Hvordan kan man rope på Helligånden, dyd og gode gjerninger når man selv lever i synd og gjør det onde? Slikt er bare ordgyteri fra stortalere. Egentlig tror de ikke selv, mener han, og de mangler «Kjærligheds Drivt til Gud og Mennesker». Virkningen er åndelig ødeleggende for de troende og deres fellesskap. For om noen tørster etter rettferdighet og leskes av det Guds Ord som «de onde Lærere» formidler, da blir det rene bedrevet av det urene. Når «Guds Ord faller ned, og rinder igiennem de kjødelige urene, eller uigienfødte ond Hierter, ... som fordærver Guds Ords Føde», da skjer ingen åndelig formidling av Ordet, fordi formidleren/predikanten er ikke gjenfødt. Han mangler Åndens frukter i sitt liv, lever i stedet i synden og blir fordrevet

43 Ording, *Hauges skrifter* I, 85.

44 Aarflot, *Tro og lydighet*, 391–401. Norborg, *Biografi*, 76–80.

45 Hauge sammenligner dem med «den store Hore». «Enfoldiges lære» i: Ording, *Hauges skrifter* II, 69, 70, 72. Aarflot, *Tro og lydighet*, 1969, 392f.

46 Ording, *Hauges skrifter* I, 83, 246, 186, 148; Ording, *Hauges skrifter* V, 97; «Kirkehistorien» i: Ording, *Hauges skrifter* VIII, 135.

47 Ording, *Hauges skrifter* I, 186, 148.

48 Ording, *Hauges skrifter* III, 218, 239, 241, 342.

49 Ording, *Hauges skrifter* I, 84f. «Forsøg til en Afhandling om Guds Viisdom » i: Ording, *Hauges skrifter* I, 135–249; se 185, 199.

50 «Den christelige Lære», Ording, *Hauges skrifter* III/2, 582–585.

av den.⁵¹ Kjødellig begjær gjør at Ordet mister den Åndens kraft som skal nære ham selv og andre. Derfor er slike «Christi Korsens Fiender».⁵²

For Hauge er kraften og virkningen av Ordets nådemiddel betinget av det troende menneskets åndelighet. Det settes et skille mellom den gjenedtes åndelige «borgerskap i himmelen» og det jordiske livet. Den troende ser ikke noen herlighet i denne verdens lyst og ære. For troens menneske bærer «Christi Døds Billede» ved daglig å korsfeste verdens lyst. Når den troende er underlagt korset og følger Kristi «Exempel», likedannes troens menneske med Kristi herlighets legeme.⁵³ At de troendes likedannelse med pasjonens Kristus (imitatio Christi), er det sentrale motiv i den gjenedtes antropologi som Hauge legger til grunn. Spørsmålet blir hvordan han oppfatter en slik likedannelse.

Mystikkens «steder»

Mystikken har sine uttrykkskjemaer (topoi/loci). Den religiøse autobiografien er et av dem. I etterreformatorisk fromhet møter vi en autobiografisk bekjennelseslitteratur som fremstiller religiøs bevissthet i prosess.⁵⁴ Den alminnelige autobiografi var en livsbeskrivelse om liv og gjerning gjerne i academia eller i embetstjeneste. Men den kunne også åpne for den enkeltes omvendelseshistorie slik den utviklet seg gjennom ulike faser og «stasjoner».⁵⁵ Den pietistiske lederen, presten August Hermann Francke, la mønsteret for en slik religiøs autobiografi. Hos ham foreligger en kombinasjon av tradisjonell livsbeskrivelse om utdanningsvei og offentlig tjeneste og hans omvendelseshistorie med selve omvendelseserfaringen som det sentrale tema.⁵⁶

For å fremstille dynamikken i sin omvendelseshistorie nytter Francke begrepsparet *utvortes* og *innvortes*.⁵⁷ Det er et uttrykkskjema som peker mot den mystiske bevissheten.⁵⁸ For den spiritualistiske bevegelsen, som oppstod allerede på 1500-tallet som et radikalt oppbrudd fra de dominante reformatoriske bevegelsene, lutherdom, kalvin-

51 Ording, *Hauges skrifter* III/2, 583.

52 Ording, *Hauges skrifter* III/2, 584f.

53 Fridrich Eberhard Collin, *Christi Lidelses Samfund: som en sikker og vis Vey til den sande bestandige Ære og evige Herlighed* (København: Jacob Preusses, Uni, 1741), 52–65.

54 Det foreligger også en puritansk autobiografisk litteratur: Owen C. Watkins, *The Puritan Experience* (London: Routledge & Kegan Paul, 1972), 18–37.

55 Hans-Jürgen Schrader, «Die Literatur des Pietismus» i: *Geschichte des Pietismus V* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 386–403.

56 Günter Niggel, *Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert: Theoretische Grundlegung und literarische Entfaltung* (Stuttgart: J.B. Metzler, 1977), 6–8.

57 Haga, «at ikke elske Verden».

58 Erhard Pescke, «August Hermann Franckes, Lebenslauf (1690/91)» i: *August Hermann Francke. Werke im Auswahl* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1969), 4–29.

isme og døpere, er dette begrepspar avgjørende.⁵⁹ Ytre sett førte Francke et ærbart liv, men uten å erkjenne sin vantro og synd. Ro i sitt indre fikk han ikke. Vel leste han Skriften, men han holdt seg til dens «ytre skall» og ikke dens «indre kjerne». Til sist fikk han en gjennomgripende indre omvendelseserfaring som gav troens visshet i hjertet.⁶⁰ Også i Erik Pontoppidans bok *Troens Speil* finner vi begrepene *utvortes* og *innvortes*.⁶¹ På ortodoks vis legger han vekt på at troen er overbevisning og kunnskap om sannheten. Men troen er noe annet og noe mer enn viten, den «udvortes» forståelse og tilslutning. Det er den «hjertelige og grundige Tro» som er den egentlige tro. Saligheten vinnes ikke ved kunnskap eller «Mundtro», som vel holder fast ved Guds ord, men har et ubeveget hjerte. Da kan man nok leve i pakt med sin overbevisning, men hjertet forblir uberørt og uforandret. Den erkjente sannhet må begynne å «leve hos mig» ved erkjennelse av Guds godhet. Da beveges jeg til «Kjærlighed, Tak og Lydighed», så sant jeg kjenner og erkjenner den korsfestede Jesus. Det gir en levende kunnskap og et levende «Bifald» i mitt indre, skriver han.⁶² For Pontoppidan har troen en *utvortes* side, som består i innsikt (i Guds ord, læren etc.). Han bruker sjelden uttrykket *innvortes*, men anfører det som er *innvortes*. Og der er fremfor alt hjertet. *Hjertet* beveges til kjærlighet og lydighet. Når det *innvortes* tematiseres ved begrepet hjerte, står vi overfor et uttrykksskjema som har sin bakgrunn og sine forutsetninger i en tung mystisk-teologisk tradisjon.

I Augustins autobiografi, *Confessiones*, heter det: «... du har skapt oss til deg, og vårt hjerte er urolig inntil det finner hvile i deg.»⁶³ *Confessiones* beskriver nettopp hvordan hjertets uro er kraften bak og i omvendelsesprosessen. Som begrep har hjertet sine røtter både i Bibelen og i filosofien. Hos Augustin er det ved *sjelen* vi får kunnskap, forstand og kjærlighet (*notitia, mens, amor*). Det som billedlig-symbolsk betegnes som hjertet, er det «organ» som samler de sjelelige funksjoner, slik at sjelen ved hjertet

59 Mystikeren *Sebastian Franck* (1499–1543) formulerte det slik (min oversettelse): «Det som er ytre, har ikke vesen og sannhet i seg selv, men er tvert imot bare et bilde av eller en innledning til det indre, slik som den synlige verden med all sin makt, gjøren, laden og tale.» Nigg, *Das Buch*, 430.

60 Nigg, *Das Buch*, 14f, 20, 23, 28. Om Franckes syn på omvendelsen: Gustav Adolf Benrath, «Die Lehre Der Spiritualisten» i: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, bind II, redigert av Carl Andresen (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 578–581.

61 Erik Pontoppidan, *Troens Speil eller Guds Børns Kjendetegn* (Christiania: J.W. Cappelens Forlag, 1878), en norsk oversettelse av *Heller Glaubens-Spiegel in welchem die Kennzeichen der Kinder Gottes vorgestellt werden* (Frankfurt/Leipzig, 1727).

62 Pontoppidan, *Troens Speil*, 10–17.

63 «... quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.» *St. Augustine's Confessiones* (Cambridge: Harvard University Press, 1963), 2, Cap. 1, 2.

«løfter seg og modnes».⁶⁴ Ut fra denne forutsetning er det Augustin utvikler tanken om «det urolige hjerte» (*cor inquietum*) som organet for og kraften bak den personale religiøse dynamikk.

Den uro Gud har nedlagt i mennesket, er en grunnkategori ved den menneskelige eksistens. Mennesket søker i sin uro mot Gud, og det oppstår en dyp kommunikasjon mellom Gud og menneske, som til sist forener den uendelige guddom med det endelige menneske. Mennesket finner hvile i Gud, dvs. det endelige menneske mottar fra den evige Gud godhet, skjønnhet og sannhet. Men mennesket kan gå inn på en avvei som fører bort fra Gud, som kan ende i personlig og eksistensiell nød. Uansett har Gud lagt en søken, en lengsel inn i menneskets sjel etter ham. Nettopp dette gjør det mulig for mennesket å ta Gud opp i seg og da finne sin ro og hvile i ham.⁶⁵

Også hos senmiddelalderens betydeligste mystiker, *Mester Eckhart* (1260–1327), er det utvortes og det innvortes et grunnleggende mønster. For mennesket tilhører to verdener, den skapte, ytre og legemlige, mens sjelen søker den uskapte væren. Frelsen er å bli forent med værensgrunnen, som er Gud.⁶⁶ I den senere (tyske) mystikk som hos Johann Tauler, som Hauge hadde et særlig forhold til, blir det metafysiske utgangspunkt utmyntet i en mer praktisk-etisk mystikk. Det ytre kan hindre den rette indre fromhet.⁶⁷ Fromhetens mål er oppstigningen til Gud. Det skjer ved brudd med eget kjød og med verden, ved radikal selverkjennelse og selvhengivelse og ved «imitatio Christi».⁶⁸ En av dem Hauge var vel fortrolig med også påvirket av, var *Johann Arndt* (1555–1621).⁶⁹ Inspirert av Taulers antropologi skjelner også han mellom det indre og ytre: Det indre menneske er Kristus i oss, det ytre er Adam, det indre er ånd, det ytre er kjød. I det indre er menneskets vesen å finne, i dets hjertes grunn.⁷⁰

Hauge var verken akademiker eller embetsmann, men tilhørte et lavere sosialt og kulturelt sjikt. Men en ny tid med større åpenhet var på vei. At Hauge publiserte sin autobiografi, er bemerkelsesverdig ut fra hans sosiale bakgrunn. I den gjenspeiles hans utvortes liv i en ytre livsbeskrivelse. Hans omvendelsehistorie har derimot sin kilde i det innvortes. Hos Hauge er det innvortes og utvortes relatert, ja nærmest integrert. I sin fremstilling beveger hans seg lett fra det utvortes til det innvortes.⁷¹ Dette er

64 Anton Maxsein, *Philosophia Cordis: Das Wesen der Personalität bei Augustinus* (Salzburg: Otto Müller Verlag, 1966), 35–39.

65 Maxsein, *Philosophia Cordis*, 46–52.

66 Alfred Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1968), 125–135. Nigg, *Das Buch*, 289–311.

67 McGinn, *Essential*, 106f.

68 Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, III (München: Verlag C.H. Beck, 1996), 491–578.

69 Wallmann, *Der Pietismus*, 28–47.

70 Braw, *Bücher*, 80–92.

71 Ording, *Hauges skrifter* I, 113–117.

et viktig trekk ved hans autobiografi. Og når Hauge formidler kunnskap om egen religiøs erfaring, er det i samsvar med det som er blitt kalt den mystiske bevissthet. I den ligger også et tildriv til å påvirke andre ved å fortelle om egen indre erfaring, slik at også de kan åpne seg for en liknende åndelig transformasjonsprosess.

Hauges autobiografi som «sted» for mystikk

Det er i *Om Religiøse Følelser og deres Værd* fra 1817 man finner den mest omfattende autobiografien fra Hauges hånd. Her er også tiden etter fengselsoppholdet tatt med. Ytre sett ble Hauge født i 1771 på gården Hauge i Rolvsøy, Tune, der han ble døpt og konfirmert. Han forteller at han etter hvert dro til garnisons- og handelsbyen Fredrikstad, som lå nær ved, for å søke lykken der. Han opplevde bylivet som annerledes og fremmed, ja truende i forhold til det livet han kjente fra sitt fromme barndomshjem. Han var en tenksom ungdom, preget av religiøse grublerier og angst, følsom og vár. Han fordypet seg i den kristelige kunnskapen som han kunne finne. Nesten sømløst knytter han de utvortes erfaringene sammen med de innvortes.

Mot slutten av «Løbebanen» (1796), som er den første av Hauges tre autobiografiske fremstillinger, skriver han: «Dette er i Korthed hva mig har forkommet og vederfareet til denne tid. Det er mangfoldige Ting» av det han har erfart i det ytre liv, som han har latt ligge. Samtidig er det i fremstillingen en tydelig dynamisk bevegelse mot det indre: Den «onde Aand» la «Øyens-Lyst, Kiøds-lyst og hoffærdig Levnet» ned i hans fordervede kjød. Han glemte Skaperen, og sjelen ble dratt bort fra Gud. Han søkte sin egen ære og ikke Herrens. For dette har han bedt Gud om tilgivelse for Jesu skyld. Hans utvortes erfaringer åpner veien inn i boten, til egenerkjennelse og til gudserkjennelse i og ved det indre. Derfor blir det så maktpåliggende å kjenne både seg selv og det onde og dernest Gud og det gode.⁷²

Av ytre begivenheter som virket til innvortes erkjennelse og sjelelig bevegelse, holder Hauge frem ulykkene som kunne ha kostet ham livet. Da han var 13 år, var han nær ved å drukne. Denne hendelsen drev ham inn i nød for sin sjel. Han hadde kunnskap om nåden i Kristus. Men det holdt ikke mot angsten og redselen for å havne i «Helveds Mørke». Han ble konfirmert, gjentok sitt dåpsløfte, og han ville holde det. Enda en gang kom han i livsfare. Det gjorde at han måtte innse at han når alt kom til alt, likevel var bundet til verden og søkte dens timelige fordeler. Ytre sett fremtrer han som en som tar sin kristendom svært alvorlig. Men i sitt indre erkjenner han avstand til Gud, og at han ikke holder hans bud og ikke er fylt av Guds ånd, men elsker verden mer enn Gud. Det leder ham inn i angst for å gå fortapt.⁷³ I 1796 formulerte han det slik: «Jeg gik til Kirken og hørte Guds Ord, læste hiemme og hold mig til Gud med Munden og Læberne, men Hiertet var ikke med.»⁷⁴ Han hadde med andre ord bare en

72 Ording, *Hauges skrifter* I, 117, 119.

73 Ording, *Hauges skrifter* I, 19–117.

74 Ording, *Hauges skrifter* I, 111. 7f.

«Mundtro». Likevel vedble han å be om Ånden, og Gud hørte ham. Ånden overbeviste ham om den elendigheten han levde i og lot ham erfare den evige pine. Men da han så sin elendighet og sørget over den, kom Ånden ham til hjelp. Han ba om tilgivelse og han ble trøstet.⁷⁵

I *Beskrivelsen over det aandelige Livets Løb og Strid* fra 1804 gjør han det klart at han vil «aabenbare» sitt «Hierte til Ord», for at «det Folk, som herefter skabes eller fødes paa ny», skal kunne erkjenne sin «Troes Styrke». Han er ikke lenger bondegutten fra Tune som trer frem i det offentlige alene. Han har et fellesskap rundt seg av «Medsøskende, som troer og haver Erfarenhed paa de aandelige Ting».⁷⁶ Det var skapt en folkelig bevegelse. Det som dypest sett forbandt dem, var erfaringen av et nytt liv i hjertet. Hos Hauge blir fra første stund *hjertet* trukket frem som det åndelige livets rette sted og sentrum. Guds ord rammer «Sten-Hiertet» med sin dom, og man dras mot Guds Ord, så man kan få et «Kiød-Hjerte». Dette er omvendelsen.⁷⁷

Augustin gjorde hjertet til et sentralt teologisk begrep, da han holdt frem at menneskets urolige hjerte (*cor inquietum*) er organet for personens dynamiske søken etter Gud. I middelalderens augustinske og mystiske teologi blir denne søken strukturert som en ordnet åndelig prosess. I sin bok *Itinerarium mentis in Deum* (1259) beskriver den fransiskanske filosofen og teologen *Johannes Bonaventura* (1221–1274) «sjelens vei til Gud». Han følger det augustinske mønster. Det skjer en bevegelse fra et liv i den ytre verden til sjelens liv i den indre og frem til det evige og fullkomne, til Gud.⁷⁸ En omfattende fremstilling av trinnene frem til den åndelig fullkommenhet finner vi hos mystikeren *Angela av Foligno* (1248–1309) i hennes *Memorial*, som påvirket også Johann Arndt.⁷⁹

Protestantismen videreførte tanken om en trinnvis tilegnelse av nåden (*gratia applicatrix*). Da interessen for den antropologiske side ved frelestilegnelsen vokste frem innen luthersk ortodoksi, ble så begrepet «frelsens orden» (*ordo salutis*) tatt i bruk. Og «frelsens orden» har trinn, i alt seks trinn eller stadier: kallet (*vocatio*), opplysningen (*illuminatio*), omvendelsen (*conversio*), gjenfødelsen (*regeneratio*), rettferdiggjørelsen (*justificatio*), Guds nærvær i den troende (*unio mystica*), herliggjørelsen (*sancti glorificatio*).⁸⁰ I pietismens oppfatning av «frelsens orden» blir tradisjonen ført videre.

75 Ording, *Hauges skrifter* I, 114f.

76 Ording, *Hauges skrifter* V, 3.

77 Ording, *Hauges skrifter* I, 103, 7–15; 104, 3f. Satan må ikke forherde hjertet. Det er hjertet som må bevares fra det verdslig og kjødelig, det gjelder å bære korset og følge Kristus. Ording, *Hauges skrifter* I, 14, 97.

78 Johann Edvard Erdmann, *History of Philosophy*, bind I (New York: Routledge, 2014), 393–402.

79 Angela av Foligno, *Complete Works* (New York: Paulist Press, 1993), 55–73.

80 Markus Matthias, «Ordo salutis – Zur Geschichte eines dogmatischen Begriffs» i: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 115 (2004), 318–346.

Fresestilegnelsen blir da forstått som en prosess med visse avgrensede, psykologisk bestembare stadier.⁸¹ Det fører til at vekten på den subjektive erfaring blir enda sterkere.

I Hauges barnelærdom, i Pontoppidans *Sandhed til Gudfrygtighed*, møter vi også «frelsens orden», ikke som et eget lærepunkt, men som et mønster for fremstillingen av Åndens gjerning i fresestilegnelsen.⁸² Her finnes det noen momenter som bør trekkes frem. For det første er hjertet selve «stedet» for den personlig tilegning av frelsen. For det andre kan den troende ved åndelig selverkjennelse ut fra egen erfaring av hjertets forandring få visshet om at gjenfødselen er skjedd. Og for det tredje må den som ved sin preken vil bevege og bøye tilhørernes hjerter, selv være beveget i sitt hjerte.⁸³ Pontoppidan trekker ekklesiologiske konsekvenser av dette synet på fresestilegnelsen og det nye liv. De som Ånden helliggjør og oppholder i troen, er «den hellig almindelige kristelige kirke». I den utvortes kirke er det to slags lemmer: de sanne kristne og hyklerne. Kan de sanne kristne ha samfunn med hyklerne? Ikke «i deres ondskap ..., men forretningsliv, arbeide eller annen nødvendig omgang». De sanne kristne har samfunn i et «broderlig fællesskap og deler med hverandre sorg og glæde, aandelige gaver ... bønn og forbønn».⁸⁴

Hos Pontoppidan munner «frelsens orden» ut i beskrivelsen av konventikkelen. Hauge på sin side utviklet ikke noen egen lærefremstilling av «frelsens orden».⁸⁵ Det virker som det dramatiske og momentane gjennombrudd som løftet hans indre åndelige virkelighet *over* den ytre, engasjerer ham sterkere enn omvendelsesprosessens ulike ledd. Teksten fra 1817, *Om Religiøse Følelser og deres Værd*, gir en egnet nøkkelen til å forstå Hauge som kristen personlighet og til sist det grunnleggende mønster i hans kristendomssyn.

81 *Kirke-Leksikon for Norden II*, redigert av Frederik Nielsen (Aarhus: Albert Bayers forlag, 1904), 117. O. Hallesby, *Den kristelige troslære II* (Kristiania: Lutherstiftelsens forlag, 1921), 393–494. Ordo salutis-mønsteret gjenfinnes i ulike konfesjoner: kalvinisme, metodisme, lutherdom og katolisisme.

82 Pontoppidan, *Sandhed til Gudfrygtighed*, pkt. 476–485, 491, 501–508, 509–515. Erik Pontoppidan, *Collegium pastorale. Pontoppidans pastoralteologi* (Oslo: Luther forlag, 1757/1986), 162–175.

83 Pontoppidan, *Collegium pastorale*, 198.

84 Pontoppidan, *Sandhed til Gudfrygtighed*, 407–414, 526f.

85 Aarflot, *Tro og lydighet*, 309–350.

«Om Religiøse Følelser og deres Værd»

Tittelen viser at Hauge identifiserer seg med det man har kalt den affektive teologi.⁸⁶ I forordet, til den «elskelige Læser», grunngrir han den affektive fremstilling. I en tid hadde han skjult sine følelser, men så fant han at andre var urolige i det «Indvortes» og slet med åndelige vansker. «For at bringe saadanne til at aabne deres Hjerte, fortalte jeg dem om mine egne Indvortes Følelser, Glæder, Ængstelser, Fristelser ...» Det kunne være til hjelp for andre troende. Mystikerens trang til å formidle utvikles her til sjelesorg for andre i et åndelig affektivt fellesskap. Ikke uten grunn er den siste delen av boken en samling religiøse autobiografier skrevet av folk innen haugebevegelsen. Beretningene er ikke like, skriver Hauge, for Gud bruker ulike midler til å føre oss til «Sannheds Erkjendelse», alt etter de forskjellige «Sinds Beskaffenhed». Ulike sjeler forent i et fellesskap ved religiøs (mystisk) erfaring blir for Hauge konventikkelen innerste vesen.

Er det i pakt med Bibelen å legge slik vekt på emosjonell erfaring? Som svar anfører Hauge en rekke skriftsteder fra Det nye Testamente, dessuten Salmenes bok, der David uttrykker «sin Sjels Følelser».⁸⁷ Til sist nevner han «aandelige Mænd» som teologen og filosofen Dionysius Areopagiten (det 5. eller 6. århundre), Augustin og Tauler. Igjen møter vi en eksplisitt identifikasjon med den mystiske tradisjon.⁸⁸

Selv om religiøse følelser har sine individuelle uttrykk, har de sitt prinsipielle «Værd» i «Almindelighed», slår Hauge fast. Tydeligere enn før gjør han klart at følelsene er innvortes. Fornuften kan «tvinges» til å se en skaper bak den ytre verden, men lærer oss ikke rett om Gud.⁸⁹ Rett gudskunnskap og fellesskap med ham blokkeres ved menneskets syndige laster. Heller ikke utvortes vilje til lydighet mot Guds bud og «glede» over Jesu forsoning duger. Veien til rett erkjennelse av Gud og et fornyende og frelsende fellesskap med Gud i Kristus er å finne i de religiøse følelser. Det er det som gir dem deres «Værd».

Hauge retter fokus mot følelsene som sådan. De som vil tilegne seg Guds Ånd, de gir akt på «den indvortes Stemme». Men det er Den hellige Ånd som åpenbarer oss «de himmelske ting» i vårt hjerte, fremfor alt den store hemmelighet at Gud er åpenbart i kjød, som menneske. I Kristus og ved hans kraft overvinner mørket og ukjærligheten, slik at vi får del i den himmelske kjærlighet. Vi blir fylt med den «himmelske Følelse», og vi kjenner dens «Værd», som fornuften ikke fatter. Men vi vet at den rommer en

86 Den affektive teologi ble utviklet innen tysk humanisme på 1500-tallet. Dens poeng var at hjertes affekt var kjernen i den fromme følelse. Siegfried Wiedenhofer, *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melanchthon I* (Bern: Herbert Lang, 1976), 58–85, 328ff, 334.

87 Joh 4,14; 7,38; 12,24–35; 16,33; 2 Kor 10,4f; Ef. 6,12; 1 Tim 3,16 og 6,8f; 1 Joh 4,3f.

88 Ording, *Hauges skrifter* VI, 107. *Dionysios av Areopagiten*, https://en.wikipedia.org/wiki/Pseudo-Dionysius_the_Areopagite.

89 Ording, *Hauges skrifter* VI, 109f.

herlighet fra Sønnen gitt av Faderen, full av nåde og sannhet. Med det følger alle gode gaver.⁹⁰

Hos Hauge er *følelsen* midlet for tilegnelsen av den guddommelige frelsesåpenbaring i Kristus.⁹¹ Det viser hvor nært han sto den mystiske religiøsitet: Når vi ønsker et evig liv av Gud, «saa virker en forborgten Aand med disse ønsker i vor Sjel» slik at det hos den lydige troende straks foregår noe «Overnaturligt i hans Sjel, thi en Hede eller Ild brænder med Kjærlighed til Gud, der virker Had til synden» og begjær etter å leve Gud til «Behag» i en inderlig kjærlighet til «vor Frelser Jesum Christum» idet man finner nåde i hans forsoning og ber om kraft til å vandre i hans fotspor.⁹²

Det er denne alminnelige affektive og mystiske erfaring som blir konkret utmyntet og individualisert i autobiografien fra 1817. I denne blir selvsagt også beretningen om hans egen erfaring ved kalls- og gjennombruddsopplevelsen i april 1796 tatt med. Men nå fremstilles den både mer åpent og inngående enn tidligere.⁹³ Det var mens Hauge sang salmen «Jesus din søde Forening at smage», at han gjorde sin livsavgjørende religiøse erfaring.⁹⁴ Mens han sang andre verset i salmen, «Mig og hvad mit er jeg gjerne vil miste, Naar du aleene i Sjelen kan boe», inntraff en ekstatiske opplevelse. Hans sinn ble oppløftet til Gud. Han sanset seg ikke. Han var utenfor seg selv. Han kunne ikke forklare hva som skjedde med ham. Hans sjel følte «noget Overnaturligt, Guddommeligt og Saligt». At dette var en herlighet som «ingen Tunge kan utsige», sto klart for ham i all ettertid.⁹⁵

Hauge hadde en ekstatiske opplevelse, oversanselig og unndratt fornuften. Han trer den ekstatiske mystikeren frem. Den dype erfaringen utløser i ham en kjærlighet til Gud som forenes med et sterkt ønske om at andre må erfare og få del i den samme nåde. «Det gjænlød i mit Indre: Du skal bekjende mit Navn for Menneskene, formane dem at omvende sig og søge mig medens jeg findes, ... saa kunde de omvende sig fra Mørket til Lyset.» Og han talte til sine «legemlige Søkende først».⁹⁶ Nå var veien til Gud til ende. Det urolige, søkende hjerte hadde nådd sitt mål og var blitt forent med Gud gjennom ekstase. Og ut fra denne erfaringen brer vekkelsen seg som en guddommelig ild og antenner mennesker over det ganske land.⁹⁷

90 Ording, *Hauges skrifter* VI, 109f, 112.

91 Slik sammenknytning skjer også hos grev Zinzendorf. «Thoughts for the learned and yet good-wild students of Truth» i: *Pietists. Selected Writings*, redigert av Peter C. Erb (London: SPK, 1983), 289–330. Leiv Aalen, *Den unge Zinzendorfs teologi* (Oslo: Lutherstiftelsen, 1952), 292ff.

92 Ording, *Hauges skrifter* VI, 115.

93 Ording, *Hauges skrifter* VI, 126f.

94 Usikkert forfatterskap, men er tatt inn i *Guldbergs Salmebog* (1778), nr. 335.

95 Ording, *Hauges skrifter* VI, 126f.

96 Ording, *Hauges skrifter* VI, 126f.

97 *Samling av religiøse brev skrevet av Hans Nielsen Hauge og testament til hans venner*, redigert av Olai Skullerud (Skien: Langesundsfjordens Indremisjonsselskap, 1933), 127–135.

Mystikk i kirkelig kontekst

Hauge stilte seg bak kongens religionspolitiske program, som blant annet var nedfelt i konventikkelplakaten. Dette programmet var utvortes. Hauge ønsket ved sin forkynnelse å fremme en åndelig fordypning av folket. Det var formålet med hans forkynnervirksomhet. Men plakaten forbud mot fri lekmannspreken rammet også ham. Hauge løste denne vanskeligheten ved å argumentere prosessuelt fra det utvortes til det innvortes. Den utvortes bibeltekst kan ikke sperre for det innvortes åndelige livet. Det utvortes skal tvert imot fullbyrdes i det innvortes. Jesu ord til apostelen Peter om å styrke sine brødre (Luk 22,32) ga Hauge en utvortes begrunnelse for forkynnergjeringen.⁹⁸ Han kunne også vise til Pontoppidans forklaring.⁹⁹ Hans kall blir pneumatologisk, ja i siste instans eskatologisk begrunnet. Her er den egentlige forankring for hans gjerning. Hauge hadde fått Åndens gave til å forklare Ordet. Det hadde han vitnesbyrd om i sitt hjerte. For også i «vor Tid» gir Gud sine nådegaver til de troende.¹⁰⁰ Derfor følte han seg som under tvang fra Gud til å forkynne.¹⁰¹ Profetien fra Joel 3,1ff om at Guds Ånd skal utøses over alt kjød, ble oppfylt nå, som den gang i Jerusalem (Apg 2,1ff), og alle kan bli profeter, også kvinner.¹⁰² Målet var at Huges egen «mystiske bevissthet» skulle få et så kraftig gjennomslag at det utvortes ble løftet inn i en innvortes åndelig sfære, som transcenderer ikke bare den institusjonelle embetsstruktur, men også betydningen av den utvortes kjønnsforskjell.¹⁰³

Den åndelige virkelighet som var til stede i den haugianske bevegelse, måtte nødvendigvis innpasses i den utvortes kirkelige virkelighet. Det innvortes liv måtte tross alt ha visse utvortes rammer. I sitt *Testamente til sine Venner* (1821) tegnet han et fremtidsmønster for bevegelsen og tok da opp denne utfordringen.¹⁰⁴ Bevegelsens hadde en ekklesiologisk forutsetning, som her fikk betydning, og den ble formulert slik: «Den Naadens og Heligheds Aand som har hvilet over mig og som I har anammet, den hvile

98 Ording, *Hauges skrifter* I, 78,6ff. Hauge viser også til Gud befaling til Moses: 2 Mos 6,6–7.

99 I Pontoppidans forklaring til 3. bud heter det: «Vi skulle frygte og elske Gud, ikke foragte eller forsømme hans guddommelige Ord, men det heller holde høyt og i Ære, der gjerne både høre af andre og lære andre.» *Sandhed til Gudfrygtighed* (1737), pkt 32. Aarflot, *Tro og lydighet*, 414.

100 Ording, *Hauges skrifter* I, 177, 22; Ording, *Hauges skrifter* II, 74,4; Ording, *Hauges skrifter* III, 292, 33. Aarflot, *Tro og lydighet*, 408.

101 Ording, *Hauges skrifter* I, 115, 150.

102 Ording, *Hauges skrifter* II, 74, 75, Hauge viser også til Apg 21,9, se Ording, *Hauges skrifter* VII, 7. Kristin Norseth, «Da Aanden gjennom Væggen brød.» Mystikk i haugianske kvinners salmediktning», *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* 75, nr. 1–2 (2021).

103 Hos Hauge er den kvinnelige predikanten en apokalyptisk realisering av en bibelsk profeti.

104 Ording, *Hauges skrifter* VIII, 233–249.

fremdeles over Eder og over alle dem som her efter anammer Ham og troer Guds helige Ord.»¹⁰⁵ Den åndelige enheten mellom de troende måtte bevares. Det skulle ikke skje ved kirketukt eller ved hjelp av en ytre organisasjon (medlemsfortegnelse, tegn og seremonier), men ved samtaler, «handlinger» og anbefalinger.¹⁰⁶ Vekkelseslivets enhet er personalt og psykologisk bestemt. Men uten utvortes ordninger vil en enhet basert på interpersonal kommunikasjon likevel ikke kunne bevares. Slik fikk også det haugianske fellesskapet en slags embetsstruktur. «De eldste» skulle ta ansvar for læren og kirketukten og påse at de som ville lære andre, hadde de rette åndelige forutsetninger og ikke forførte de troende.¹⁰⁷ Også i det nye fellesskapet var utvortes ordninger og lære nødvendig, men slikt var tilpasset den nye åndelige virkeligheten som vekkelsen hadde frembrakt.

Forholdet til Den norske statskirke forstod Hauge helt konsekvent ut fra det utvortes og innvortes. Han understreker at bevegelsen hadde holdt seg til «Statens religion», dvs. til *Confessio Augustana*. Og han pålegger sine venner å vise lojalitet overfor statsreligionens embetsforvaltning: Det betyr at de skal motta fra «de ofentlige Lærere alt hvad deres ofentlige Embede medfører». Man bør gå i kirke, motta sakramentene, la seg vie og begrave av prestene. Hauge hadde et utvortes forhold til kirken som bekjennelses-, sakrament- og embetskirke. For den egentlig religiøse realitet som kjennetegnet vekkelsen, var den innvortes åndelige erfaring. Den forente de «gjenfødte», men satte et prinsipielt skille mellom det åndelige livet i haugiansk utgave og konfesjonsstatens kirkelige ordninger og fellesskapet i den folkekirkelige menighet.¹⁰⁸

I Hauges mystikk ligger et radikalt potensial: Den indre subjektive erfaring kan få en utvidelse og en kraft som gjør at den fornyer kirke og samfunn. Det er i pakt med det pietistiske mønster: Gudsriket utbres *også* gjennom de frommes forbedring av samfunnet. Den apokalyptiske forventning om Kristi snare gjenkomst blir hos Hauge erstattet av forestilling om en slags parusietsettelse, som gir rom for vekst i hellighet, for hedningmisjon, jødernes frelse og «gründervirksomhet».¹⁰⁹ Haugianerne ble en «ecclesiola in ecclesia», en kirke i kirken, og deres vennsamfunn et «collegium pietatis», en konventikkel preget av innvortes åndelighet og en sfære for gjensidig oppbyggelse. Dette kjenner vi igjen. Spor av den mystiske tradisjon lever altså videre innen stats- og folkekirkens rammer helt opp mot vår tid.

105 Ording, *Hauges skrifter* VIII, 240.

106 Ording, *Hauges skrifter* VIII, 245f.

107 Ording, *Hauges skrifter* VIII, 247f.

108 Ording, *Hauges skrifter* VIII, 243f.

109 Walter Sparn, «Chiliasmus crassus und Chiliasmus subtilis im Jahrhundert Comenius» i *Johann Amos Comenius und das moderne Europa*, redigert av Norbert Katowski et al. (Fürst: Flacius Verlag, 1992), 102–129.

Den mektige indremisjonslederen professor O. Hallesby (1879–1961) publiserte i 1928 «Et ord til indremisjonsvenner». Der la han vekt på at Indremisjonsselskapet fulgte «den haugianske linje», dvs. at man stod for vekking, vennsamfunn, var bekjennelsestro, «luthersk» og «norsk», samt lojal overfor Den norske kirke.¹¹⁰ Noen år senere, i 1940, da Den norske kirke sto på terskelen til oppgjøret med den nazistiske staten, var «den haugianske linje» et begrep som var integrert i den alminnelige kirkelige selvforståelse.¹¹¹ Når vi avdekker mystikken hos Hauge, må det erkjennes at det ikke blir så enkelt å integrere ham i den etablerte lutherske kirkelighet.¹¹² Hauge sto ikke for den luthersk lære om frelse ved troen alene. Rettferdiggjørelse skjer på grunn av den gjenfødtes tro, som alltid og ufravikelig kommer til uttrykk ved gjerninger. Skriftens autoritet og Ordets nådemiddel blir legitimert ved de gjenfødtes åndelighet. Ved hjelp av sin indre åndelige habitus finner den troende Skriftens egentlige og substansielle mening bak den *utvortes* tekst. Og bare når Ordet formidles av den åndsfulle troende, har det åndelig kraft. Forvaltning av Ordet ved en «ugjenfødt» forkynner blir til åndelig skade. Om man vil tradere Hauge inn i et kirkepolitisk og ekklesiologisk rom, som man gjorde i mellomkrigstiden, omtrent 100 år etter hans død, må også hans mystikk trekkes inn. Det gjør traderingen til en interessant utfordring.

110 O. Hallesby, *Fra Arbeidsmarken: Et ord til indremisjonsvenner* (Oslo: Lutherstiftelsens forlag, 1928/1948), 38–45. *Håndbok for indremisjonsarbeidet*, redigert av Alfred Hagnor et al. (Oslo: Det norske lutherske indremisjonsselskap, 1947), 53–78.

111 Torleiv Austad (red.), *Kirkelig motstand: Dokumenter fra den norske kirkekamp under okkupasjonen 1940–45* (Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2005), 43–48.

112 Fra siste del av 1800-tallet ble haugianismen sterkt kritisert av den nyevangeliske vekkellesbevegelsen. Dens strenge botskrav og «lovise» oppfatning av frelestilegnelsen ble avvist. Det «lovfrie» evangelium var Indremisjonens grunnlinje. Frederik Wisløff, *Den haugianske linjen* (Oslo: Lutherstiftelsen, 1949), 50–52. Bernt Torvild Oftestad, «Vekkelser i et samfunnsperspektiv» i: *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* 73, nr. 2 (2019), 43–56. Til sammenheng mellom nyevangelisme og Zinzendorfs teologi, se Aalen, *Den unge Zinzendorf*, 305–332.