

Vekkelser i et samfunnsperspektiv

Bernt Torvild Oftestad

Bernt Torvild Oftestad, f. i Askim, 1942. Professor dr. theol. Emeritus. Europeisk kulturhistorie. Har publisert innen tysk reformasjonshistorie, norsk kirkehistorie. Katolisismens historie. bernt.t.oftestad@gmail.com

Abstract

Revivals in a political-cultural perspective

The pietistic revivals in Norway, beginning with the lay preacher Hans Nielsen Hauge just before the 19th Century, were structured by the religious policy of the king of Denmark-Norway. He intended to strengthen the piety in the people without losing control over the religious life. Therefore, he passed the "Konventikkelplakaten", an ordinance to regulate the religious piety among the laypeople. The Norwegian revivals modernized this structure, when they were organised as democratic movements with local societies as members of national associations. In the Norwegian Established Church they represented at the same time a liberating force and loyal tridents of the old biblical message of salvation. At the beginning of the 20th Century the revivalist movements synthesised their religious liberalism and their conservative traditionalism, trying to rechristianise the Norwegian society by the social and cultural effects of a nationwide revival.

Keywords: revival – piety – liberalism – traditionalism – pietism.

Nøkkelord: Vekkelse – indremisjon – Gisle Johnson – Hans Nielsen Hauge – konventikkelplakaten

43

Innledning

Mangt i historien er blitt kalt vekkelse. Også andre bevegelser enn de tradisjonelt religiøse.¹ I denne fremstillingen brukes ordet om den eruptive religiøsitet som så mange mennesker også i Norge ble grepet av under 1800-tallet. Mange mennesker kom til en ny religiøs erkjennelse eller overbevisning som radikalt endret deres liv.² Livet i Den norske kirke ble preget av dette, men også i og ved frikirkeligheten kom det vekkelse. I byer og bygdelag trengte det nye *livet* inn og skapte nye *felleskap*. Etter hvert ble vekkelsene organisert i *foreninger* og disse i landsomfattende organisasjoner. Innen den folkekirkelige menigheten kom et nytt og annerledes fellesskap som skilte seg ut fra det alminnelige, konvensjonelt folkekirkelige. I lokalmiljøet fikk vekkelsesfolket sine egne hus. Bedehuset ble en del av lokalmiljøet ved siden av kirken.³ Vekkelsene kunne derfor fremkalle konflikt og avstand i det lokale miljø, i småbyene og i bygdesamfunnene. De ble en av 1800-tallets *folkebevegelser*, naturlig nok bekjempet fra kulturradikalt og senere fra sosialistisk hold. Også kritikken og fiendskapet gjorde at de fikk kirkelig og kulturell betydning. Vekkelsene kom i bølger. Mot slutten av mellomkrigstiden stilnet det av.⁴

Problemstillingen for denne fremstillingen er å se vekkelsene i et *samfunnsperspektiv*, dvs. deres politiske og kirkepolitiske betydning. De har påvirket samfunnet, men har også vært betinget og formet av den samfunnskontekst de oppstod og utfoldet seg i. Vekkelsene har betydd mye på det lokale og regionale nivå. Det vil vi her la ligge, til fordel for et makroperspektiv. Viktig blir vekkelsenes forhold til den norske stat som konfesjonsstat, den statskirkelige struktur og det liberale demokrati. Fremstillingen er avgrenset til tiden mellom tidlig 1800-tall og inn mot mellomkrigstiden.

Vekkelsens paradigme - et metodisk grep

Har vekkelseslivet et allment mønster, et *paradigme*, som naturlige nok vil variere i den konkrete historie, men som vi også kan gjenfinne på norsk 1800-tall?⁵ For å tegne et slikt mønster er det mest nærliggende å ta utgangspunkt i den *religiøse erfaring*.

Ved begynnelsen av 1900-tallet holdt den amerikanske psykologen og filosofen *William James* (1842-1910) sine forelesninger om *The Varieties of Religious Experience*.⁶ De ble epokegjørende for en religionspsykologisk forståelse av religion. James skjelnet mellom de to *selv*: «the once-born» og «the twice born». De førstnevnte har en optimistisk og harmonisk oppfatning av verden og mener om seg selv at de er på Gud side. «The twice-born» har en helt annet holdning. Disse legger vekt på livets mørke sider: tapet, smerten, lidelsen og ondskapen. I «the divided self», som rommer begge personlighetssider, vil det kunne utvikles en prosess som leder til *personlighetens enhet*. Det kan skje ved «conversion» /omvendelse (å bli gjenfødt, å motta nåden osv.), som er kjernen i en vekkelse. James skjelnet mellom en *gradvis* og en *momentan* («instantaneous») omvendelse.⁷

James hadde sin bakgrunn i radikal mystisk-apokalyptisk protestantisme. Den fremste vekkelsesteoretiker i Norge, *Ole Hallesby* (1879-1961), hadde sine forutsetninger i dansk-norsk pietisme. På 1920-tallet utformet han en oppfatning av vekkelsen ved å integrere psykologi og teologi.⁸ For Hallesby er vekkelsen en psyko-religiøs erfaringsprosess i flere stadier, som han beskriver etter et pietistisk mønster for «frelsens orden» (*ordo salutatis*), konsentrert om *synderens valg*.⁹ Anger over å ha syndet mot Gud driver frem en eksistensiell fortvilelse som leder til overgivelse til Guds nåde for å bli frelst fra synden. I denne overgivelse ligger villigheten til å bli forsonet med Gud ved Kristus og gå inn i et fortrolig forhold til Faderen som hans barn. Det gir et nytt og særegent «personliv» bestemt av kamp mot kjødet og synden. Vekkelsens antropologiske mål er for Hallesby en samlet og helliggjort person i samfunn med Gud.¹⁰ En individuell religiøs erfaring som kan psykologisk-teologisk beskrives, inngår i det vi kan kalle vekkelsesparadigme. Den frembringer et nytt personliv, dvs. en

særegen *religiøs-etisk personlighet*. En slik personlighetsutvikling kan skje prosessuelt, men også ved et momentant gjennombrudd.

James arbeid har engasjert psykologer og filosofer helt frem til vår tid. Filosofen *Charles Taylor* (1931-) tok i 2002 opp James syn på religiøs erfaring og påpekte visse «blanke flekker».¹¹ James' oppfatning av religiøs erfaring var for individualistisk, for slik erfaring har også en kollektiv dimensjon. Vekkelsen blir en bevegelse når et større antall endrer livsorientering. Det kollektive legger også Hallesby vekt på: De troende er en del av Guds familie på jord. De er innpodet i Kristus og står i livsforbindelse med hverandre. Dette fellesskap er åndelig og usynlig, men trer også synlig frem ved samlivet og samarbeidet mellom de troende. Hallesby kaller det på pietistisk vis for *vennesamfunnet*. I et adekvat vekkelsesparadigme inngår det en kollektiv dimensjon. Den religiøse personligheten blir integrert i et *kollektivt fellesskap* av mennesker med samme personliv, dvs. med tilsvarende religiøse erfaringer.

Både for Hallesby og Taylor har den religiøse erfaring et visst *teologisk* innhold. For Hallesby er det gitt fremfor alt ved *forkynnelsen*. Ved Ordet gis et personlig et møte med Gud, Kristi verk og Åndens gjerning. Hos Hallesby blir på luthersk-pietistisk vis forkynnelse og de troendes kollektiv og forkynnelsen knyttet sammen. For Gud kaller troende mennesker til å forkynne. Alle troende kan kalles. Men kallet gis individuelt, og det må bekreftes av de troendes fellesskap/vennesamfunnet gjennom de ordninger det har for kall til tjeneste. Det individuelle *personlige kall* til tjeneste er et viktig trekk ved vekkelseslivet.¹²

Vekkelsene kan ikke være uten *samfunnsrelasjoner*; først og fremst til ordnede kirkesamfunn og til verdslig stat. Men hvordan skal slike forholdet forstås? Ut fra gudsriketanken integrerer Hallesby vekkelsen i en frelseshistorisk prosess. Guds rike realiseres fra skapelsen, gjennom forløsningen ved Kristus og ved den eskatologiske fullendelse. Ved vekkelsen skjer gudsrikets «dennesidige virkeliggjørelse» mellom frelseshandlingen på Golgata og den siste dom. Den skjer så vel i «den enkelte» som i «menigheten». Ved å interpretere vekkelsene *frelshistorisk-eskatologisk* (ved gudsriketanken) blir de løftet både over og inn i historien. Det kan lede til sosialetisk og politiske innsats som forberedelser til det fullkomne gudsrikes gjennombrudd eller til full konsentrasjon om forkynnelsen av evangeliet om Guds rike slik at det når ut til alle før det bryter fullt og helt igjennom ved Kristi (annet) komme.

Hovedtrekkene i dette paradigme gjenfinner vi i 1800-tallets vekkelsesliv i Norge. Men i hvilke sammenhenger blir samfunnsperspektivet særlig relevant? Først og fremst ved vekkelses nyoppfatning av kallet til tjeneste og utvikling av særegent fellesskap i kirken. I det lå brudd med klassisk kirkelig kallstanke og en spenningsfylt relasjonen til det statlig ordnede kirkesamfunn. Også det frelshistorisk-eskatologiske motiv får relevans i en slik sammenheng.

Charles Taylor ser en bestemt grunnstruktur i det vestlige kristenliv (uansett kirke og konfesjon). Det gis i en institusjonell og sakramental relasjon til det guddommelige og dertil en personal gitt ved emosjonell erfaring. Et karakteristisk trekk vestlig kristendom har vært å integrere disse to dimensjoner ved bl.a. å knytte sammen vekkelsesliv og (sakramental og institusjonell) kirke. I norsk kirkeliv på 1800-tallet var det flere slik forsøk.

Haugebevegelsen - en indrekirkelig vekkelseskultur

Da *Hans Nielsen Hauge* (1771-1824) sto frem som forkynner i 1797, var den dansk-norske enevoldsstaten helt intakt. Dette var en luthersk-konfesjonell stat.¹³ «*Regna Firmat Pietas*» (Fromhet styrker rikene) var valgspråket til de dansk-norske kongene. Men fromheten måtte ikke få svekke læren, heller ikke lede til forakt for kirkens sakramentale liv og den geistlige stand som på Guds og kongens vegne hadde det åndelige ansvar for kirken i folket.

Konventikkelplakaten vedtatt i 1741 var en lov som skulle ivareta disse to hensyn. Den nye intense fromheten, som vant innpass ut over 1700-tallet, skulle få rom i kirken, men praktiseres i «gudelige forsamlinger» uten at disse forstyrret det etablerte kirkeliv som bar enheten mellom øvrighet, kirke og samfunn.¹⁴ For gudstjenesten, som var forordnet av kongen og administrert av *rettelig kalte* embetsmenn, var «alle» forpliktet til å slutte opp om. Slik åpnet *Konventikkelplakaten* for en ekklesiologisk nyorientering. Det offentlige/alminnelige kirkelige fellesskapet ble differensiert ved at særlige forsamlinger til oppbyggelse og «Gudfrygtigheds Øvelse» ble tillatt og stimulert til å finne sin plass i menigheten. Men i kraft av sin embetsmyndighet skulle presten anordne og kontrollere denne nye form for religiøse samlinger. Han (eller kateketen) måtte selv være til stede.¹⁵ Ved *Konventikkelplakaten* forsøkte enevoldskongen å integrere embets-, sakrament- og lærekirke med de troendes individuelle religiøse erfaring uttrykt personalt og emosjonelt. Det skulle skje ved hjelp av en ekklesiologisk differensiering av menigheten i to ulike fellesskap - ett kirkelig alminnelig og ett for de særlig religiøst engasjerte. I Norge kom løsningen til å legge føringer for kirke- og vekkeselslivet på 1800-tallet. Kort og godt fordi *Konventikkelplakaten* sto ved lag også etter 1814.¹⁶

Hans Nielsen Hauge ble et ikon for norsk vekkeselsliv og særlig for den lavkirkelige indremisjonsbevegelsen.¹⁷ Det avgjørende utgangspunkt for et slikt «etterliv» er hans omvendelse og den vekkelse som utgikk fra ham. Han hadde gjort en individuell religiøs erfaring av mystisk karakter.¹⁸ Den forandret fundamentalt hans liv siden han også fikk et forkynnerkall. Etter ham kom mange haugianske predikanter. På den måten ble han også et forbilde for *lekpredikanten* i norsk kirkeliv.

Hauges virksomhet hadde også politisk-rettslige konsekvenser. Han krevde forkynnersens, samlingens og sendelsens frihet. For lekmannen hadde en kirkelig frihetsrett til å preke for andre, det var gitt i Skrift og bekjennelse, mente Hauge.¹⁹ Folk samlet seg om hans forkynnelse, og det vokste frem haugianske fellesskap/konventikler. Hauge kunne ikke godta at han som forkynner var underlagt embetsprestens autoritet heller ikke at han hadde tilsyn med og ansvar for de vennsamfunn/konventikler som haugevekkelsen skapte. Dermed kom han ikke bare i konflikt med konvensjonstatens kirkelige lovgivning, men brøt også opp den samfunnsenhet som *Konventikkelplakaten* var ment å bevare.

I et politisk perspektiv representerte han ved sin virksomhet emansipasjon fra tvangsenheten i den gamle enevoldsstaten. Hauge opptrådte som fri «influenser» innen rammen av den borgerlige offentlighet som nå var under rask utvikling også i Norge. Han spredte sitt budskap ved kommunikasjon innen denne offentligheten ved å forfatte, få trykt, utgitt og spredt et utall av publikasjoner - bøker og mindre skrifter.²⁰ Hans reiser som predikant til de forskjelligste strøk av landet peker frem mot den alminnelige mobiliteten som vi kjenner fra siste del av 1800-tallet. Også hans økonomiske og industrielle gründervirksomhet pekte fremover. Hauge og haugebevegelsen var med på å prege det *moderne* Norge.²¹ Men han førte også videre på sin måte konvensjonstatens *tradisjonsgitte* kristendom. Kjernen i Hauges vekkeselsforkynnelse var en utlegning av den pietistiske barnelærdom i overensstemmelse med «Pontoppidans Forklaring». I denne tradisjonen lå også et utgangspunkt for oppbrudd. Tok man barnelærdommen på alvor, måtte man «bryte med verden», dvs. å leve et frommere liv enn det som var vanlig i samfunnet. Det betydde et brudd med det konvensjonelle religiøse livet.²²

Fra 1797 og frem til 1804 virket Hauge som forkynner over store deler av Norge. I tiden 1804 til 1814 vokste det frem en (haugiansk) bevegelse mange steder i landet. I 1804 ble han definitivt fengslet og tiltalt. Først i 1813 kom saken opp til doms. Dommen var meget streng. Hauge appellerte. Høsten 1814 kom en ny og langt mildere dom. Han slapp med 1000 riksdaler i bot for brudd på *Konventikkelplakaten*.

Hauge i samfunnet og kirkelivet

I 1827 kom det en teologisk vurdering av Hauge og haugianismen ved *Stener Johannes Stenersen* (1789-1835), professor ved Det teologiske fakultet.²³ Hans utgangspunkt var den evangelisk-luthersk lære, som staten ifølge konstitusjonen (Grunnloven § 2) var forpliktet på. Stenersen forkastet Hauge syn på åpenbaringen. Hans eget «indre lys» var viktigere enn Guds åpenbaring i Skriften. Hauge var en predikant som legitimerte sin offentlige forkynnergjerning ut fra sitt eget subjektive kall av seg selv. Stenersen påpekte at for Hauge kunne også kvinner preke, noe som var i strid med Guds ord. Naturlig at Hauge da nedtonte betydningen av de ytre nådemidler.²⁴ Han la ikke vekten på rettferdiggjørelse ved troen alene, men på gjenfødelsens nye liv i den troende, fastslo Stenersen, som var en skriftsentrert luthersk teolog og prestelærer. Han fant Hauges åndelige røtter i den radikale protestantisme og sammenligner ham med kvekerne, som på denne tiden var godt kjent i Norge.²⁵

Her var en lærekonflikt mellom haugevekkelsen og den etablerte konfesjonsstatens kirke om embetet osv. Ut fra evangelisk-luthersk lære var Stenersens kritikk dekkende. Men hans kritikk målbæres i et bestemt politisk kommunikativt rom. Hans forsvar av den tradisjonsgitte lære og kirkeordning skjedde ved hjelp av en offentlighet som var helt annerledes enn den autoritært kontrollerende som kjennetegnet 1600-tallets enevoldsstat. Med opplysningen kom det en friere offentlighet også i Danmark-Norge. Og Hauge kunne bli forstått og vurdert ut fra dens form for kommunikasjon. Biskop *Johan Nordahl Brun* (1745-1816) hadde funnet det inkonsekvent å bruke Konventikkelplakaten mot Hauge, og han påpekte: Om «Halvlærde skrive frit mot Guds ord for millioner, saa maa vel og ulærde, som elske Guds ord, paa sin vis tale det frit i privat hus for et snes mennesker.»²⁶

Hvordan så Hauge selv på sitt eget og dermed bevegelsens forhold til den etablerte statskirke? I sitt *Testamente til sine Venner* (1825) tegner han et mønster som bevegelsen burde følge i fremtiden. Her utviklet han også sitt menighetsbegrep. På den måten viser han den religiøse differensiering som hans bevegelse førte med seg ved å danne konventikler/vennesamfunn.²⁷ Slik førte han på sin måte enevoldstidens konventikkel videre, men med klare og dyptgripende ekklesiologiske endringer.

I *Testamentet* hevder Hauge at «Den Naadens og Heligheds Aand som har hvilet over mig og som I har anammet, den hvile fremdeles over Eder og over alle dem som her efter anammer Ham og troer Guds helige Ord.»²⁸ Slik blir det haugianske fellesskap av troende forankret i Ånden, dvs. den emosjonelle religiøse erfaring. Det er et vekkelens og omvendelsens fellesskap, men her får også Guds ord i Skriften en kontrollerende funksjon. De troende må være konsentrert om Kristus som frelser fra synd og Satan og være lydige mot hans formaninger om å gå inn gjennom «den trange port» og på den «smale vei.»²⁹ Fellesskapets indre liv må vernes. Ingen «fremmed lære» må få trenge inn i fellesskapet, heller ikke ved bøker eller skrifter. Han advarte også mot «inbilsk Mysteri», stolthet og lunkenhet. Den åndelige enhet mellom de troende må bevares, men ikke ved kirketukt eller ved hjelp av en ytre organisasjon (medlemsfortegnelse, tegn og seremonier). Ved samtaler, «handlinger» og anbefalinger finner man sammen i fellesskapet og blir fortrolige med hverandre. Enheten er vekkelenslivets enhet, personal og psykologisk bestemt. Objektive ordninger vil ikke kunne bevare en slik enhet, som er basert på interpersonell kommunikasjon. Uviljen mot organisasjon hindrer likevel ikke at konventikkelen fikk en slags embetsstruktur. «De eldste» skal ta ansvar for læren og kirketukten og påse at de som ville lære andre, har de rette åndelige forutsetninger og ikke forfører de troende.³⁰

Det haugianske vennesamfunn ble en kirkelig og sosio-kulturelt avgrenset størrelse innen den statskirkelige menighets rammer. Men ved Hauges pneumatologiske selvforståelse og selvstendige embetsstruktur ble den *spiritualistisk* begrunnet og i ekklesiologisk forstand *sekteisk*. Men selv avviste han at hans bevegelse var sekterisk, for haugianerne støttet konfesjonsstaten og dens religionsforvaltning.

I *Testamentet* understrekes det at bevegelsen har holdt seg til «Statens religion», dvs. *Confessio Augustana* (CA). Og Hauge pålegger sine venner å vise lojalitet overfor statsreligionens embetsforvaltning. Man bør motta fra «de ofentlige Lærere alt hvad deres ofentlige Embede medfører.» Man bør da gå i kirke, motta sakramentene, la seg vie og begrave av prestene. Hauge hadde et rent *ytre* forhold til kirken som bekjennelses- og sakramentkirke. Bevegelsens indre og egentlige realitet var den åndelige erfaring som kjennetegnet vekkelser. Den forente de troende, men satte et skille overfor konfesjonsstatens kirkelige ordning og det folkelige fellesskap i menighetene.

Den haugianske bevegelse vokste under tiårene etter 1814. Konventikkelplakaten mistet etter hvert sin betydning, men den sto fortsatt formelt ved lag. Etter rettsoppgjøret opptrådte ikke Hauge mer som offentlig predikant. Og på 1830-tallet startet nedbyggingen av den norske konfesjonsstaten og liberaliseringen av det norske samfunn.³¹ I 1842 ble Konventikkelplakaten opphevet av Stortinget. Kirkens lekfolk fikk full frihet til å samles i egne grupper uavhengig av geistlig tilsyn. De kunne fritt forkynne både innad i vennsamfunnet og utad i folket og selv kalle og sende predikanter. Reformatorisk kirke- og embetsteologi (CA V og XIV) ble ikke lenger reflektert i norsk stats- og kirkerett. I 1845 kom *Dissenterloven* som gav ikke-lutherske kirkesamfunn frihet til å virke i landet, danne menigheter, misjonere og skaffe seg tilhengere også blant medlemmer av Den norske kirke. Metodistene kom i 1856, en katolsk menighet var allerede etablert i 1843. Den geografiske menighet i Den norske kirke var på vei til å bli et marked der ulike religiøse retninger noenlunde fritt kunne gjøre seg gjeldende med sine tilbud til publikum. Regjeringens hadde forsøkt å sikre den religiøse enheten i samfunnet ved innføring av en mer autoritær kristen stat, men hadde mislyktes.³²

Haugianerne gledet seg storlig over at Konventikkelplakaten forsvant.³³ Men reformen var dypest sett ikke motivert av et ønske om å støtte kristelig fromhet i folket, som lå bak enevoldsstatens konventikkelplakat, men av det demokratiske frihetssideal, som hadde brutt igjennom ved den store franske revolusjon og siden spredte seg ut over Europa. Haugianerne var egentlig ikke politisk liberale, og slett ikke revolusjonære. De var mot en politisk-rettslig nivellering av den konfesjonelle stat. Da *Dissenterloven* kom i 1845, var det under mostand fra bøndene på Stortinget, blant dem var folk med bakgrunn i haugiansk miljø.³⁴

Hauges «liberalisme» var ekklesiologisk sett spiritualistisk. Frihet til å forkynne uavhengig av konfesjonsstatens embetsstruktur var viktig. Men å utnytte det politisk-kulturelle frihetsrom – som nå var på vei for alvor – til å utvikle en institusjonell struktur som et *alternativ* til den statskirkelige, lå utenfor den opprinnelige haugianismens horisont. Men ved midten av 1800-tallet gjorde krefter seg gjeldende i kirkelivet som på det punkt var langt mer radikale enn haugianismen.³⁵

Gisle Johnsons syntese av vekkelser og kirke

Ved midten av 1800-tallet var det politisk og sosial uro i Europa. Uroen nådde også Norge. *Marcus Thrane* (1817-1896) samlet og organiserte småkårsfolk for å kunne bedre deres kår, men bevegelsen ble raskt slått ned. Thrane ble straffet og emigrerte desillusjonert til USA. Også i kirkelivet var det uro – og vekkelser. *Dissenterloven* åpnet for dype religiøse endringer i kirke og samfunn. Presten *Gustav Adolph Lammers* (1802-1878) som var sokneprest i Skien i 1840- og 1850-årene, ble opphav til en radikal botsvekkelse, som i 1853 endte i frikirkelighet og med oppbrudd fra den lutherske dåpslære. Lammers forlot statskirken og dannet en fri menighet. Den fikk avleggere ut over landet og ble markant kirkekritisk og baptistisk.³⁶ Skulle vekkelser som var begynt med Hauge, ende i ikke-luthersk frikirkelighet? Vekkelser ble reddet for Den norske kirke ved ham som skulle bli 1800-tallets fremste kirkeleder, professor *Gisle Johnson* (1822-1894) ved Det teologiske fakultet.³⁷

Johnson hadde sympati med de krefter som ønsket oppbrudd fra den folkekirkelige statsreligionen og dens konvensjonelle fromhet. Og han ble sterkt fascinert av Lammers. Men de som støttet Lammers, burde forbli i kirken, mente Johnson. Det baptistiske dåpssynet måtte den luthersk-konfesjonelle Johnson selvsagt av vise. Men han var en moderne teolog. I sin prinsipplære for dogmatikken innfattet han kirkelæren i den psykologisk-subjektive religiøse erfaring, som man kjente fra vekkelserne på 1800-tallet. På den måten skulle den kristne læren få aktuell gyldighet i en tid med sterk kristendomskritikk. I troserfaringen inngikk også Skriftens læreinnhold som på den måten ble meningsfylt for den troende i tiden. Teologien ble kristelig erfaringsvitenskap. Dette var en teologisk metode karakteristisk for 1800-tallets konservative protestantisme, gjerne kalt Erlangenteologien.³⁸ Johnson førte denne systematisk-teologiske syntese mellom troserfaring og kirkens evangelisk-lutherske lære inn i norsk universitetsteologi, og han la den til grunn både for presteutdannelsen og for sin praktiske innsats som kirkelig leder.

Som kirkeleder sto Johnson overfor to utfordringer: Han måtte begrunne den lutherske dåpslære mot baptistiske kritikere og dertil forklare hvorfor han ikke gikk inn for et frikirkelig oppbrudd fra Den norske kirke. I sin bok om *Barnedaaben* (1857) besvarte han både den dogmatiske og kirkepolitiske utfordring ved å utvikle en syntese av sakramentkirke og vekkelse.³⁹ Teologiens oppgave er å utfolde innholdet i den troendes kristelige bevissthet. Men trosbevisstheten kunne på sin side korrigeres ut fra troens kilder: Skriften og kirkens bekjennelse.⁴⁰ I dåpsspørsmålet var en slik korreksjon nødvendig. Johnson utviklet derfor et omfattende eksegetisk, dogmatisk og teologihistorisk forsvar for kirkens (lutherske) dåpssyn: Dåpen er et nådemiddel med sakramental virkning, idet den setter den døpte i samfunn med den treenige Gud. Den døpte kan fornekte sin dåp og av vise å leve som en Jesu Kristi disippel og et gjenfødt menneske. Men da fullbyrdes ikke dåpssakramentets formål. *Formålet* er at den døpte ved Ordets opplysning og kraft skal ledes til gjenfødelse og frelse. Derfor gis ikke frelsen ved dåpen alene, heller ikke ved Ordet alene, men ved dåpen *og* Ordet i samvirke med hverandre. Det gjør det rett å døpe barn.⁴¹ Johnson setter nådemiddelteologien inn i et systematisk mønster som reflekterer den pietistiske frelsens orden (*ordo salutis*) med særlig vekt på gjenfødselen. Dette ble kjernen i hans syntese.⁴²

Når Johnson ikke brøt ikke opp fra Den norske kirke, var grunnen enkel. Den norske statskirken var for ham «en evangelisk-luthersk kirke med rent Ord og sakrament.» Identifikasjonen med Den norske kirkes lære begrunnet han dogmehistorisk ved å vise til den saklige kontinuiteten mellom Skriften og luthersk bekjennelse.⁴³ Det gjør at han kan skjelne mellom statskirke/konfesjonell stat og *bekjennelseskirke*.⁴⁴ Disse størrelser dekket hverandre så noenlunde på 1850-tallet. Ikke desto mindre representerte både kirkelig frihet for lekmannsprekenen (fra 1842) og adgang for kristne dissenterer til Norge (fra 1845) en sprekk i enheten mellom konfesjonsstat og konfesjon. Allerede under siste halvpart av 1800-tallet hadde staten fått to ansikter. Den var på den ene siden forpliktet til å bevare samfunnets religiøse enhet i pakt med konfesjonsstatens religion, på den annen var den en liberal demokratisk stat som skulle frigjøre nettopp fra konfesjonsstatens «tvang».

Den syntese Johnson utviklet ut fra luthersk-konfesjonelle og moderne-pietistiske forutsetninger, la grunnlag for en kirkelig indremisjonsstrategi hvis sentrale kjennetegn var å forene dåp og vekkelse, vennesamfunn/ indremisjonsforening og statskirke. Den folkekirkelige barnedåp var ikke noe problem (slik den var for Lammers og andre frikirkelige), men tvert imot en avgjørende forutsetning for folkets og den enkeltes frelse. Men på én betingelse: De døpte i folkekirken måtte ledes til et møte med Ordet slik at de kunne bli «virkelig frelst» og *gjenfødt*. Johnson ikke bare legitimerte, men begrunnet vekkelsernes kirkelige og åndelige nødvendighet. Med vekkelserne fulgte også motivering av diakonal omsorg både for sjel og legeme. Derfor måtte vekkelserne organiseres på en ny og kirkelig sett mer effektiv måte enn i det arkaiske haugianske vennesamfunn. Johnsons lære om frelestilegnelse og «nytt liv» ble

grunnlaget for *den kirkelige indremisjon*: vennesamfunn organisert i foreninger, etter hvert i landsomfattende organisasjoner som skulle bringe de døpte til gjenfødelse og frelse.

Organisasjon, bibelbud, emissær

Gisle Johnson var en vekkelsens mann. I 1850-årene ble han selv opphav til en vekkelse i Christiania som fikk store ringvirkninger.⁴⁵ Og fra det teologiske fakultet, der han var den ledende kraft, ble det utdannet prester som stilte seg åpne for og inspirerte til vekkelse i menighetene («prestevekkelsen»)⁴⁶ Hans viktigste historiske rolle var likevel å utvikle og lede den organiserte indremisjonen i Norge.⁴⁷

Den første Forening for den indre Mission ble stiftet i Skien i 1853. Den skulle vekke og nære et sant kristelige liv «midt i vort kirkelige Samfund» bl.a. ved å spre småskrifter. Foreningen var demokratisk organisert. I 1855 ble *Foreningen for den indre Mission i Christiania* etablert. Slik organisering var slett ikke noe nytt. I 1842 var *Det norske Misjonsselskap* blitt stiftet, som en landssammenslutning av de mange misjonsforeninger ut over landet.⁴⁸ Tanken om en landsomfattende organisering av indremisjonsforeningene vokste frem. I 1867 kom *Selskabet for den indre Mission ved Langesundsfjorden* («Langesundsfjordens Indremisjonselskap»). I 1868 ble *Den norske Lutherstiftelse* grunnlagt som et landsomfattende organ for indremisjonsforeningene. Gisle Johnson ble formann. Vel hadde selskapet i Langesundsfjorden den evangelisk-lutherske bekjennelse som basis, men man forholdt seg fullstendig fritt til Den norske kirke og dens geistlige embete. Selskapet skulle fremme utbredelse av Guds ord gjennom å spre småskrifter og ved å understøtte *leke* predikanter.⁴⁹ Lutherstiftelsens kirkelige identifikasjon måtte bli annerledes, bl.a. fordi Gisle Johnson satt i ledelsen.

Blant folk i indremisjonsmiljøet hadde man begynt å spørre om ikke en bredere organisert indremisjon kunne åpne for at man kalte og sendte ut lekpredikanter og hadde tilsyn med dem.⁵⁰ Forkynnelse ved lekmenn ble et vanskelig tema for Lutherstiftelsen. Men hvordan kunne det bli et problem, når Stortinget hadde opphevet Konventikkelplakaten som kirkelig rettsordning i konfesjonsstaten? Gisle Johnson skjelnet mellom konfesjonsstaten og Den norske kirke forstått som evangelisk-luthersk *bekjennelseskirke*. Under Johnsons ledelse måtte også Lutherstiftelsen legge en slik skjelning til grunn. Den liberaliserte konfesjonsstaten hadde i 1842 opphevet bekjennelsens lære «Om den geistlige stand» (CA XIV) som normerende for statskirkens menighetsliv. Det kunne ikke Johnson ut fra sitt konfesjonelle syn gi sin tilslutning. Den frie institusjon han ledet, som var blitt mulig på grunn av samfunnets liberalisering og modernisering («assosiasjonsånden»), måtte i pakt hans kirkelige syn holde seg til statskirken som bekjennelseskirke. Det måtte selvsagt reflekteres også i Lutherstiftelsens forhold til sine *bibelbud*.

Lutherstiftelsen skulle utbre kristelige opplysning og styrke åndelig liv i landet. Bibelbudene skulle realisere dette formålet ved å kolportere kristelige småskrifter. Men hva med *offentlig* forkynnelse? I følge CA XIV var retten til den offentlige nådemiddelforvaltning forbeholdt den «rettelig kalte» (*rite vocatus*) embetsbærer. Men hvordan var begrepet offentlig å forstå? I CA XIV betydde offentlig det som var åpenlyst.⁵¹ Men den demokratiske og liberale moderniteten hadde utviklet *offentligheten*, en allmenn sosio-politisk *sfære* for opinionsdannelse ved bruk av ytrings- og forsamlingsfrihet, nødvendig for å utvikle en fornuftig offentlig mening (blant borgerne), normerende for statens lovgivning.⁵² Da Konventikkelplakaten ble opphevet og Dissenterloven vedtatt, ble konfesjonsstaten modernisert/liberalisert, slik at samfunnet og dermed de lokale menigheter ble trukket inn i det offentlige rommet for den frie religiøse meningsdannelse.

Den lavkirkelige pietistiske vekkelsen som kom med Hauge, hadde ved frigjøring fra embetsautoritet bidratt sterkt til å gjennomføre denne kirkelige og samfunnsmessige moderniseringen. Hauge og de haugianske predikanter hadde ikke bare

stått frem i den frie offentlighet, men vekkelsen hadde ved sine fellesskap bidratt til dens brede politiske gjennomslag. Den frie offentlighet ble den sosio-politiske sfære for vekkelsen, dens forkynnelse, fellesskapsdannelse og til sist foreninger. Johnson måtte derfor innse at den gamle geistlige autoritetsstruktur ikke kunne holdes utenfor det nye frihetsrommet, dersom vekkelse og (statlig) sakramentkirke skulle kunne forenes. I 1842 hadde bekjennelsens forbud mot lekmannspreken i den lokale menighet mistet ikke bare sitt kirkerettslige, men også sitt religiøse, sosio-kulturelle underlag. Det var en virkning av den haugianske lekmannspreken. Lutherstiftelsen måtte lage et kompromiss mellom disse realiteter og bekjennelsesforpliktelsen. Det fikk betegnelsen *nødsprinsippet*. Det innebar at Lutherstiftelsen ikke gav bibelbudene i oppdrag å forkynne offentlig, dvs. for allmenheten. Men uavhengig av Lutherstiftelsen som kirkelig organisasjon kunne bibelbudet på eget initiativ og ut fra egen samvittighetsvurdering av den åndelige situasjonen i menigheten preke offentlig om han fant at det virkelig forelå en kirkelig «nød». Dette var et kompromiss mellom Luthers embetsteologi og moderne demokratiske frihetsidealer. Kompromisset var praktisk-politisk nødvendig på bakgrunn den liberalisering av stat og samfunn som nå bredte seg, men også på grunn av geistlig motstand mot den frie lekmannsforkynnelsen.⁵³

I 1891 ble Lutherstiftelsen ble nyorganisert som *Det norske lutherske indremisjonsselskap*. Da ble «nødsprinsippet» definitivt lagt til side. Den siste refleks av bekjennelsens lære om embete forsvant fra Selskapets grunnregler. Johnson hadde ikke lenger styringen. Det betydde også at hans syntese av vekkelse og sakramentkirke forvitret innen vekkelsestradisjonen?

I 1891 hadde Lutherstiftelsen hatt om lag 200 bibelbud i sin tjeneste. De var gjerne bønder eller lærere, slik som kunne reise henholdsvis i vinterhalvåret eller i ferier. Men også folk fra andre yrker, som fiskere og handverkere, var bibelbud. De representerte et folkelig, kirkelig engasjement ved siden av den etablerte embetsstand, en følge av samfunnets demokratiseringen. De kunne til tider møte motvilje, ikke minst hos enkelte prester. Men prestene var i alminnelighet positive, også til deres forkynnelse. Det ble utviklet et broderlig samarbeidsmønster mellom lekmann og prest, karakteristisk for den kirkelige indremisjon, ikke minst ut over på 1900-tallet.⁵⁴

De haugianske predikanter ble ansatt som bibelbud i Lutherstiftelsen. Men oppdraget som bibelbudet ble etter hvert videreutviklet og modernisert ved at det ble ansatt som *emissærer* i Indremisjonsselskapets tjeneste. Etter 1891 meldte tanken seg at bibelbudene/emissærene måtte få utdanning for sin tjeneste. Høsten 1916 kunne *Indremisjonsselskapets bibelskole* begynne sin virksomhet i Kristiania. I lekfolket var det et stort behov for en slik skole. Den fikk to funksjoner: Her kunne troende lekfolk få innføring og opplæring i bibelkunnskap og bli utrustet til tjeneste for vennesa-mfunnet og foreningen. Like viktig var det at Bibelskolen også ble en emissærskole som utdannet arbeidere for forkynnertjeneste i frivillige misjonsorganisasjoner. Bibelbudet ble emissær og gjerne ansatt på fulltid i en (statsfri) privat drevet organisasjon. Den tok også hånd om utdannelsen til vedkommende. Det betydde *profesjonalisering*. Fortsatt var et personlig indre kall nødvendig, men nå ble det vurdert og bekreftet ved et ytre kall fra organisasjonens side. Profesjonaliseringen visket ikke bort betydningen av det subjektive kall, for det gjorde at emissæren også var en karismatisk personlighet forankret i egen religiøs erfaring, viktig for vekkelsens fremgang ved hans forkynnelse. Men det skulle ikke stanse institusjonell og kulturell innpassing i det moderne demokrati og utdanningsamfunn.⁵⁵

Konservativt og «radikalt lekfolk»

Under 1870-80-årene ble det norske samfunnet rammet både av kulturkamp og forfatningskamp. Den sistnevnte ble prinsipielt avsluttet i 1884, da parlamentarismen fikk sitt gjennombrudd som norsk statsskikk.⁵⁶ Kulturkampen som varte helt

til okkupasjonen i 1940 og lenger, og den førte til avvikling av det kristne kulturhegemoni. Kulturkamp og forfatningskamp hørte sammen, men ikke helt. Kristne kunne stå sammen med venstresiden i kampen mot (den geistlige) embetsmannsstaten, gå inn for parlamentarisk demokrati, men samtidig gå mot «avkristning» og «vantro». Det betinget at man bekjempet den radikale kulturvisjon som preget deler av den politiske venstresiden.⁵⁷ Men i kirken fant man også en annen og mer entydig holdning. I kampen mot «vantroen» og «fracallet» samlet man seg i mostand mot all venstre politikk. Den store fare for stat, samfunn, folk og kirke var nettopp venstrepolitikk, så vel parlamentarisme som «fritenkeri».

I 1883 publiserte Gisle Johnson, den allerede indremisjonsleder, et opprop *Til Christendommens Venner i vort land*. Dette var en alvorlig advarsel mot den politiske radikalisme, som venstresiden sto for, og som ville avkristne samfunnet og ødelegge folkets røtter i kristendommen. For Johnson var dette langt mer enn en privatsak. Dette var en «Samfundsag». Kristendommen har «behersket vort Folkeliv og (...) paatrykt vort borgerlige Samfundsliv med dets Love og Indretninger sit eiendommelige Præg.» Angrepet på kristendommens stilling for stat og i samfunn måtte avverges. Johnson sto her frem som talsmann for en konservativ politisk ideologi, som talsmann for en harmonisk kulturutvikling med vekt på tradisjon og uten revolusjonære sprang. Her var en dyp skepsis overfor virkningene av et liberalt folkestyre og en absolutt stortingsmakt. Hans mål var å bevare *den kristelige stat*.⁵⁸ Selv om Gisle Johnson, den gamle vekkelsesleder, sto i spissen for oppropet, fikk det ingen bred støtte fra det lekfolk som var knyttet til vekkelsestradisjonen i norsk kirkeliv. I flere av disse miljøer hadde en ny åndelig mentalitet vunnet innpass, som ikke fant det rett å bruke tid og krefter på politikk.

Under de siste tiår av 1800-tallet var det både i og utenfor Den norske kirke strømninger som gav vekkelseslivet en ny fysiognomi. Impulser fra utlandet slo inn. Fra Sverige kom rosenianisme og nyevangelisme. Den svenske teologen *Carl Olof Rosenius* (1816-1868) ble mye lest.⁵⁹ Og forkynnelsen ble endret.⁶⁰ Det pietistisk-haugianske krav om bot og gjænfødelse ved den psykiske «*ordo salutis*»-prosessen ble skjøvet ut til fordel for momentan omvendelse til et nytt liv. Vekten ble lagt på Kristi forsoningsdød, Ordets forkynnelse og rettferdigjørelse ved troen alene. Både gjænfødselsens psykologi og troens sakramentale forankring i kirkelig dåp og nattverd ble lagt til side. Den protestantiske hellighetsbevegelsen og en evangelikal misjonsbevegelse fikk innpass ved impulser ikke minst fra USA.⁶¹ Tanken om Kristi snare gjenkomst motiverte et sterkt misjonsengasjement. De «unådde» millioner hedninger måtte få høre evangeliet før han kom igjen. Denne misjonsvekkelsen var ledet av *gudsriketanken* – i apokalyptisk utgave. Intet måtte hindre kallet til misjon. Utdannelse og kirkelig sendelse trengtes ikke. Tro og lydighet var nok (trosmisjon). Lavere sosiale sjikt i samfunnet ble engasjert av misjonsarbeidet. Konfesjonelle skillelinjer spilte liten eller ingen rolle.⁶²

De åndelige bevegelser mot slutten av 1800-tallet skapte et radikalt lekfolk. Man aksepterte ikke den johnsonske syntese av vekkelse og sakramentkirke. Den radikale lekmannsbevegelse ble organisert i *Det Norsk Lutherske Kinamissionsforbund*, som ble stiftet i 1891. *Det Vestlandske Indremissionsforbund* i 1898. Ikke reform av Den norske kirke, som mange troende ønsket, men emansipasjon fra de siste rester av konfeksjonsstatens tvangsordninger ble reformkravet for det radikale lekfolk. «Kriminaliseringen» av statskirkens medlemmer som forrettet nattverd uavhengig av presten, måtte vekk. På 1890-tallet hadde det oppstått en «fri nattverd»-bevegelse i det radikale vekkelsesmiljøet. Dette ble en kampsak også for ledende krefter innen *Kinamissionsforbundet* og i *Vestlandske indremisjonsforbund*.

I 1912 vedtok Stortinget å oppheve loven som gjorde nattverd uavhengig av prest ulovlig i statskirken. I denne reformen lå også retten for enhver til å utføre dåp. Denne kirkerettslige reformen var helt i pakt med tidens liberale emansipasjonstanke og ble støttet av moderne liberale teologer. Den frigjøringsprosess som var

begynt med opphevelsen av Konventikkelplakaten i 1842, ble nå fullbyrdet. I den statskirkelige menigheten, som kirkens embetsbærerne var betrodd å betjene, var det oppstått et alternativ som gav menighetsleddene en fri rett til å betjene seg selv med alle nådemidler. En fri «*ecclesiola in ecclesia*» ble en del av statskirkeordningen. Konventikkelen var blitt en menighet i menigheten.⁶³

Kamp mot sekulariseringen og «Landsvekkelsen»

Opplæring av folket i luthersk kristendom var viktig i Grunnloven av 1814. Oppgaven var kirkens gjennom skolen. Etter hvert ble skolen utviklet som «kirkeskole». Ved begynnelsen av 1900-tallet ble forsøkene på å avkonfesjonalisere både skolen og religionsundervisningen stadig sterkere. Sosialdemokratene førte an. Kristne lærere dannet i 1909 organisasjonen *Norges kristelige lærerforbund*, for å verge og utvikle den kristne skolen. Forbundet var nært knyttet til *Det teologiske menighetsfakultet*, grunnlagt i 1908, særlig fakultetets lærere *Ole Hallesby* og *Karl Vold* (1875-1948). I sin artikkelserie: «Indremissionen i den nye tid», konfronterte Hallesby indremisjonsfolket med tidens avkristning. Den intellektuelle eliten ble sekularisert ved hjelp av universitetslivets rasjonalisme, de lavere klasser ved den gudløse sosialismen.⁶⁴ Her var intet av Gisle Johnsons politiske konservatisme. Hallesby lanserte et moderne kulturprogram for indremisjonen. Dynamikken i programmet var vekkelsens samfunnsforandrende kraft. Den kunne stanse sekulariseringen, og slik kunne folket bli rekristianisert. Programmets politisk-ideologisk innramming var demokratisk-liberalistisk. Det som måtte til, var en bred *privat* innsats innen sosialomsorgen og gjennom skoleutbygging. Den samfunnsendrende kraft var den vekkelse, som ville forme de unge som var elever på indremisjonens skoler. Ved det kunne det utvikles kristelige personligheter som gjennom sine stillinger som prest, leger, advokater, lærere osv. kunne påvirke samfunnsutviklingen. Samme år som programmet ble lansert, opprettet Indremisjonen og andre organisasjoner en privat lærerskole i Kristiania og et Kristelig gymnasium.⁶⁵ Bakgrunn for og drivkraft bak det skolepolitiske program, som Hallesby lanserte i 1912, var de kristne lærernes organiserte antisekularistiske mobilisering som begynte rett etter 1900. Skoleprogrammets formål var å skape en «landsvekkelsen» primært gjennom en omvendt samfunnselite.

Under mellomkrigstiden ble det talt og skrevet meget om «landsvekkelsen».⁶⁶ Det var en vekkelse med omvendelser i et så overveldende antall at folk og samfunn ville bli *rekristianisert*. Programmet til Hallesby hadde ingen ekklesiologisk dimensjon. Institusjoner og kollektiver, kirkelige som samfunnsmessige, skulle fylles og omformes av gjenfødte personligheter. Derfor var det viktig å forme samfunnets (akademiske) elite. Denne visjon levde innen den lavkirkelige vekkelseskristendommen helt frem til Den annen verdenskrig.⁶⁷

Kampen mot sekulariseringen ble til sist ført gjennom et kristelig politisk parti. *Kristelig Folkeparti* startet i 1933, men det rikspolitiske gjennombruddet kom først i 1945. Det var lekfolk fra Den norske kirke og frikirkeligheten formet av vekkelseskristendommen, som sto bak. Målet var å sikre den kristne arven i samfunnet – også ved kristne private initiativ særlig på skolefronten (kristne privatskoler). Hvor ble det av vekkelsen i det politiske? Fra de misjonsorganisasjoner som bar vekkelsen i norsk kirkeliv, kom det støtte til partiet. Ikke overraskende så man da på den personlige troserfaring som en kraft som kunne få politisk virkning. Et av målene var å få kristne personligheter inn på Stortinget.⁶⁸

Vekkelsen i samfunnsperspektivet

I den norske vekkeshistorien mistet etter hvert det prosessuelle haugianske syn på frelsestilegnelsen sin betydning. I svært få miljøer levde Hauge videre på denne

måten. Vekten på syndserkjennelse og bot falt ikke bort, men ble helst konsentrert til den aktuelle omvendelseserfaring. Nyevangelig og evangelikalt tenkesett slo igjennom. Vekkelseslivet ble etter hvert tydelig amerikanisert.⁶⁹ Men Hauges kirkelige linje som etter hvert ble nedfelt i slagordet: «I kirken, men ikke under kirken.» holdt man fast ved. Den embetsbestemte relasjon til Den norske kirke ble imidlertid stadig mer svekket, for til sist å forsvinne helt. Og den sakramentale relasjon mistet mye av sin betydning. Men «i kirken» måtte man forsvare seg mot teologisk og læremessig uttynning av vekkelsen. Det organiserte vennsamfunn forsvarte seg ved hjelp av den rett til frihet og integritet som demokratiet gav mulighet for «Calmeyergatelinjen».

Kristelig Folkeparti representerte både et slutt punkt og høydepunkt i vekkelsens politiske virkning og betydning. Johnsons ide om den kristelige stat ble omsatt i politisk innsats ved bruk av liberal frihet for det private kristelige initiativ og for offentlig påvirkning av folket. Etter 1945 kom det ingen eller få vekkelser. Men i kristelig mentalitet og i organisasjonsstruktur levde denne arven fra 1800-tallet videre.

Noter

1. Dag Solstad, *Gymnaslærer Pedersens beretning om den store politiske vekkelsen som har hjemstøkt vårt land* (Oslo: Oktober, 1982).
2. <https://no.wikipedia.org/wiki/Vekkelse>; «Vekkelse» (2018, 9. november). I *Store norske leksikon*. Hentet 28. april 2019 fra <https://snl.no/vekkelse>
3. Olaf Aagedal, *Rapport frå bedehusland* (Bergen: Samlaget, 1988).
4. *I Norge har man skjelnet mellom en rekke norske vekkelser: den haugianske, rosenianske, pinsevekkelsen, prestevekkelsen omkring 1850 og vekkelsen i 1905, Mangsvekkelsen og Oxfordvekkelsen på 1930-tallet*. Godvin Ousland, *Gullaldertid. Vekkeserretninger i Norge 1900-1040* (Oslo: Luther Forlag 1982); Bernt T. Oftestad, «Vekkesene i samfunnet. Tre vekkesesbevegelser fra 1930-årene,» i *Kirken, krisen og krigen*, ed. Ingun Montgomery og Stein Ugelvik Larsen (Bergen: Universitetsforlaget, 1982), 188-193; Helje Kringlebotn Sødal, *Norge i brann. Oxfordbevegelsen 1934-1940* (Oslo: Cappelen Damm, 2013).
5. *Paradigme anvendes her i betydningen «fremherskende mønster»*. Akademisk Ordbok, <https://www.naob.no/ordbok/paradigme>
6. *Forelesningene ble utgitt i 1902 og kom senere ut nye utgaver: The Varieties of Religious Experience* (Cambridge and London: Harvard University Press, 1985).
7. *Ibid.* xxix, 71-339.
8. Steiner Moe, *Det avgjørende frelsesvalg. Vilje og omvendelsesforståelse hos Ole Hallesby* (Oslo: Universitetet i Oslo, avhandling, 1988).
9. *Kallet var det første leddet i «ordo salutis», som for pietismen gjerne ble ordnet i seks stadier: vocatio (kallet), illuminatio (opplysningen), conversio (omvendelsen), regeneratio (gjenfødselen), unio mystica (Guds nærvær i den troende), sanctificatio (helliggjørelse)*. Flere ledd kunne tas med som *justificatio* (rettferdiggjørelse), *glorificatio* (herliggjørelse). *Kirke-Leksikon for Norden II* ed. Frederik Nielsen (Aarhus: Albert Bayers forlag 1904), 117ff, se også 711.
10. O. Hallesby, *Den kristelige tros lære II* (Kristiania: Lutherstiftelsens forlag, 1921), 85-173, 393-606.
11. Charles Taylor, *Varieties of Religion Today* (Cambridge and London: Harvard University Press, 2002).
12. Oscar Handeland, *Ludvig Hope* (Oslo: Lunde forlag 1955), 70. *Om Thormod Rettedal: Vaarløysing I* (Bjørgvin: Lunde forlag, 1922), 35. Se også *Vaarløysing III* (Bergen: Lunde forlag, 1936), 218, 272, 370. *Om misjonærkallet, se Lisbeth Mikaelson, Kallets ekko: Studier i misjon og selvbiografi* (Bergen: Universitet i Bergen, 2000), 150-173.
13. Øystein Rian, *Maktens historie i dansketiden. Rapportserien Nr. 68* (Oslo: Makt- og demokratiutredningen 1998-2003), 78-131. *Per Christian Aschim, Herskende religion i den kristelige stat. Den statsteoretiske diskursen om religion og stat med henblikk på norsk religionspolitikk i 1840-årene* (Oslo: Det teologiske menighetsfakultet, Doktoravhandling, 2017), 72f.
14. Steinar Supphellen, *Konventikkelplakatens historie 1741-1842* (Trondheim: Tapir Academic Press, 2012), 33-47.

15. *Kongen skriver i innledningen at han er blitt kjent med at noen har «selvrådig og ut fra egen selvttatt frihet» tatt seg religiøst til rette uten øvrighetens vitende og foresatte læreres tilsyn. Ibid. 123.*
16. *Bernt T. Oftestad, Den norske statsreligionen. Fra øvrig-hetskirke til demokratisk statskirke (Kristiansand: Høy-skoleforlaget, 1998), 85-98; Bernt T. Oftestad et al. Norske kirkehistorie 2.utg. (Oslo: Universitetsforlaget, 2005), 185.*
17. «Det har vært en nokså samstemmig dom at han må regnes som en av vårt lands og vår kirkes beste sønner.» Ola Rudvin, *Indremisjonsselskapets historie I* (Oslo: Lutherstiftelsens forlag, 1967), 96. O. Hallesby, *Fra Arbeidsmar-ken: Et ord til indremissionsvenner* (Oslo: Indremisjons-selskaps forlag, 1928), 40-47; Alfred Hagnor, Finn Olsen, Ola Rudvin og H. E. Wisløff, *Håndbok for indremisjonsar-beidet* (Oslo: Det norske lutherske indremisjonsselskap, 1947), 51f.
18. «Nu blev mit Sind saa opløftet til Gud, at jeg ikke sandsede mig, eller kan udsige hvad der foregik i min Sjæl; thi jeg var uden for mig selv, og det første min Forstand samlede sig, da fortrød jeg paa, at jeg ikke havde tjent den kjære og over alting gode Gud, og at jeg nu syntes intet i Verden var at agte. At min Sjæl følte noget Overnaturligt, Guddom-meligt og Saligt; at det var en Herlighed, som ingen Tunge kan udsige, det mindes jeg til denne Dag saa klart, som det skulde skeet faa Dage siden (...).» Hans Nielsen Hauge, «Om Religiøse Følelser og deres Værd» i *Hans Nielsen Hauges Skrifter VI*, utg. Hans N. H. Ording (Oslo: Andakts-bokselskapet, 1952), 103-217, 126. Om mystikken i Hauges opplevelse: Sverre Norborg, *Hans Nielsen Hauge. Biografi 1771-1824* (Oslo: J. W. Cappelens Forlag, 1966), 105-117.
19. *Andreas Aarflot, Tro og lydighet. Hans Nielsen Hauges kristendomsforståelse* (Oslo: Universitetsforlaget, 1969), 407-414. *Nyere litteratur om Hauge: Knut Dørum, Helje Kringelbotn Sødal (red.), Hans Nielsen Hauge. Fra sam-funnsfiende til ikon* (Oslo: Cappelen Damm Akademisk 2017).
20. Trygve Riiser Gundersen, «Fordie jeg troer, saa taler jeg.» *Hans Nielsen Hauge og forfatterfunksjonen i den dansk-norske offentligheten rundt 1800.* Norsk Littera-turvitenskapelig Tidsskrift nr.1 (2005): 31-48.
21. Svein Aage Christoffersen, *Hans Nielsen Hauge og det moderne Norge* (Oslo: Norsk forskningsråd, 1996). Om det moderne: Bernt T. Oftestad, *The Catholic Church and the Liberal Democracy* (London and New York: Routledge, 2019), 4-6.
22. Pontoppidan advarer mot den utvortes fromhet ved å stille spørsmålet: «Hvorledes kan man drive avguderi med den utvortes gudstjeneste? Naar man midt i sin ubod-færdighet sætter en blind tillid til kirkegang, skriftemaal, altergang, almisse, bøn, sang og lignende gjerninger.(...) (70) Hva fører da mennesker til slikt ugudelig misbruk? (...) Naar den ugudelige fordømmes av sin egen samvittighet, men dog ikke omvender sig til Gud, vender han sig (...) til skriftestolen, alteret og udvortes øvelser (72)». Se også om den rette bruk av søndagen: «137. Man skal avstå fra legemlig arbeid, samt syndige lyster som dans, spil, at besøke teatre og værtshus og lignende, som altid er synd i sig selv, men dobbelt synd paa helligdagene.» Erik Pontop-pidan, *Sandhed til Gudfrygtighet* (Kristiania: Det norske lutherske Indremissionsselskap, 1923), 18, 31. Pontoppidan utgav i 1736 også en veiledning for å utrydde «papisteri» og annen overtro: *Fejekost til at udfejje den gamle surdeig eller i de danske lande (...) levninger af saavel hedenskab som papisme* (oversatt ved Jørgen Olrik), (København: Det schønbergske forlag 1923).
23. *Stener Johannes Stenersen, Hans Nielsen Hauges Liv: Virksomhed. Lære og Skrifter* (København: Fabritius Tengnagels Bogtrykkeri, 1827). Hos Stenersen er det også en kort biografi over Hauge. Men den første virkelige biografi/monografi kom i 1874: Anton Chr. Bang, *Hans Nielsen Hauge og hans samtid: en monografie* (Christiani: R. Andersens Forlag 1874).
24. *Stenersen, Hans Nielsen Hauge, 100-104.*
25. *Ibid. 99-142.*
26. *Bang, Hans Nielsen Hauge, 1874, 151.*
27. «Hans Nielsen Hauges Testamente til sine Venner.» *Hans Nilsen Hauges Skrifter VIII*, utg. Hans N. H. Ording (Oslo: Andaktsbokselskapet, 1954), 231-249.
28. *Ibid. 241.*
29. *Ibid. 242.*
30. *Ibid. 247f.*
31. *Jens Arup Seip, Utsikt over Norges historie I* (Oslo: Gylden-dal, 1974), 88-112.
32. *Oftestad, Den norske statsreligionen, 109f.*
33. Da lekpredikanten Erik Venjum (1817-1887) fra Sogn, fikk vite at plakaten var opphevet, skrev han salmen: «Hav tak, o Fader kjær, for saadan frihed er, at vi i fred kan tales ved om det, som hør til salighed», *Sangboken* (Bergen: Lunde forlag, 1957), nr.495.
34. *Oftestad, Den norske statsreligionen, 110-117.*
35. *En lærd lekmann, Olaus Nielsen (1810-1888) fra Fredriks-hald, agiterte for oppbrudd fra statskirken. Arne Bugge Amundsen, https://nbl.snl.no/Olaus_Nielsen*
36. *Gunnar Sem, Lammers* (Porsgrunn: Forlaget Grenland, 2000); *Ingulf Diesen, Veiryddere* (Oslo: Ansgar, 1980).
37. *Einar Molland, Norges Kirkehistorie i det 19. århundre I* (Oslo: Gyldendal, 1979), 189-242.
38. *Friedrich Mildenerger, Geschichte der deutschen evan-gelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert* (Stuttgart: Verlag W. Kohohlhammer, 1981), 103-114; *Godwin Ousland, En kirkehøvdning. Professor Gisle Johnson som teolog og kirkemann* (Oslo: Lutherstiftelsen, 1950)
39. *Gisle Johnson, Nogle Ord om Barnedaaben* (Christiania: Jac. Dybwad, 1857).

40. Gisle Johnson, *Grundrids af den systematiske Theologi* (Christiania: Dybwad, 1856), 2-7.
41. «Er Barnet en Synder saa trænger det til Frelse; trænger det til Frelse, saa trænger det ogsaa til Gjenfødelse; trænger det til Gjenfødelse, saa trænger det ogsaa til Daab. Er Noget fast og urokkeligt grundet i Guds Ord, saa er det dette.» Johnson, *Nogle Ord*, 95.
42. *Ibid.* 82-91. Johnson gir ikke noen dypere dogmatisk rede-gjørelse. Han viser bare til dåpens mysteriøse virkning. *Ibid.* 88f. Spørsmålet om dåpens *proprium* besvares ikke, det oppheves ved å gi nådemidlene fellesbetegnelsen «synlige ord.» *Ibid.* 83.
43. *Ibid.* 5. Om Johnsons dåpssyn: Leiv Aalen, «Gjenfødselen i luthersk lærertradisjon.» *Ord og sakrament: Bidrag til dogmatikken* (Oslo: Universitetsforlaget, 1966), 173-190.
44. *Sammen med sin kollega, professor C. P. Caspari (1814-1892) oversatte og utgav Gisle Johnson Konkordiebogen: eller Den evangelisk-lutherske Kirkes Bekjendelsesskrifter* (Christiania: Jacob Dybwad, 1886).
45. Molland, *Norges kirkehistorie*, 188f.
46. Edv.Sverdrup, *Fra Norges kristenliv: Det norske lutherske indremissionselskap 1868-1918* (Kristiania: Lutherstiftel-sens boghandel, 1918), 10-18.
47. Rudvin, *Indremisjonsselskapet I*, 160-165.
48. *Ibid.* 236.
49. *Ibid.*
50. *Ibid.* 292-298.
51. Bernt T. Oftestad, «Öffentliches Amt und kirchliche Gemeinschaft — Luthers theologische Auslegung des Begriffs öffentlich,» *Kirche im Schule Luthers: Festschrift für D. Joachim Heubach*, utg.Bengt Hägglund und Gerhard Müller (Erlangen: Martin Luther-Verlag, 1995), 90-102.
52. Jürgen Habermas, *Borgerlig offentlighet - dens fremvekst og forfall* (Oslo: Gyldendal, 1971).
53. I. C. Heuch, *Den offentlige Lægmandsvirksomhed* (Kris-tiania: Th Steens Forlagsexpedition, 1878). Sverdrup, *Fra Norges kristenliv*, 337-375.
54. *En omfattende personalhistorisk oversikt over bibelbudene hos Rudvin, Indremisjonsselskapets historie I*, 458-480.
55. *Samtidig med oppstarten av Indremisjonsselskapets bibelskole i 1916, kom også bibelskolen til Det vestland-ske Indremissionsforbund. I 1898 var det blitt reist en misjonsskole av Det norsk-lutherske Kinamissionsfor-bund. Ola Rudvin, Indremisjonsselskapets historie II 1892-1968* (Oslo: Lutherstiftelsens forlag, 1970), 150-164; Gunnar Husan, *Framveksten av indremisjonsselskapets bibelskole i Oslo* (Trondheim: Universitetets i Trondheim, Pedagogisk institutt, 1981).
56. <https://www.stortinget.no/no/Stortinget-og-demokratiet/Historikk/Parlamentarismen-i-utvikling/>
57. Berge Furre, *Soga om Lars Oftedal 1-2* (Oslo: Samlaget, 1990).
58. http://www.fagsider.org/kirkehistorie/dokument/1883_Christendommens_venner.htm, Carl Fr. Wisløff, *Politikk og kristendom: En studie omkring oppropet «Til Christendommens Venner i vort Land»* (Bergen: Lunde forlag, 1961); Rune Slagstad, *De nasjonale strateger* (Oslo: Pax Forlag, 1998), 89f. Om «den christelige Stat», Aschim, *Herskende religion*, 298-320.
59. Konrad Stormark, *En for alle og alle i en: Blad fra nyevan-gelismens historie og teologi* (Oslo: Luther forlag 1981); Eirik Løland, Hans Nielsen Hauge og Carl Olof Rosenius: *En sammenligning av deres syn på frelsestilegnelsen* (Oslo: Det teologiske menighetsfakultet AVH 501, 2007).
60. Rudvin, *Indremisjonsselskapets historie I*, 324-336.
61. *Inspirasjon kom fra den amerikanske evangelisten Dwight L. Moody (1837-1899) og fra kinamisjonæren, Hudson Taylor (1832-1905), som grunnla «China Inland Mission» og sto sentralt i den evangelikale misjonsbevegelsen.*
62. *Den svensk-amerikanske evangelisten Fredrik Fran-son (1852-1908) fulgte «trosmisjonens»-metode. Ved begynnelsen av 1880-årene var han i Norge og bidro til dannelsen av Det norske misjonsforbund i 1884. Ingulf Diesen og Hallvard Hagelia, Veien videre: Det norske misjonsforbund 1884-1984, Guds barns enhet synderes frelse* (Oslo: Ansgar 1984).
63. Oftestad, *Den norske statsreligionen, 177-182. Mikkel Vi-gilius, Kirke i kirken: Luthersk vækkelseskristendom - fra kirkelig bevegelse over organisation til kirkelig oppbrudd* (Hillerød: LogosMedia, 2005).
64. 64 O. Hallesby, «Indremissionen i den nye tid I-IV,» *For fattig og Rik*, nr 20-25 (1912).
65. Bernt Torvild Oftestad, «1890-1940. Kirkens møte med skolen i en moderne tid,» *Kirke-skole-stat 1739-1989 red. Brynjar Haraldsø* (Oslo: Iko-Forlaget, 1989), 73-104.
66. Oftestad, *Norsk kirkehistorie*, 258f.
67. *Den radikale kirkeleder Ludvig Hope (1871-1954) formu-lerte seg slik: «Kristendomskunnskapen er den veden, det brennefanget ein må ha til å kveikje eld i.» Både «ved» og «eld» måtte til. Ilden er vekkelsens liv, men om livet skal flamme opp, må det være frihet. Preste- og kirkemakt, men også organisasjonsmakt måtte bort om vekkelsens liv skal bryte igjennom. Ludvig Hope, Kyrkja og Guds folk* (Bergen: Lunde forlag, 1923), 62f.
68. Bernt T. Oftestad, *Kristentro og kulturansvar hos Ronald Fangen* (Oslo: Gyldendal, 1981), 216-219.
69. Fredrik Wisløff, *Den haugianske linjen* (Oslo: Lutherstiftel-sen, 1949), 50-52.

