

Nasjonalreligiøsitet i Norge mellom 1850 og 1950

*En analyse av Oalvskulten og Kristen Samling
som ulike uttrykk for nasjonalreligiøsitet*

Helene Alice Bruun



Masteroppgave i Religion og samfunn ved Det teologiske
fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

August 2017

Nasjonalreligiøsitet i Norge mellom 1850 og 1950

*En analyse av Oalvskulten og Kristen Samling som
ulike uttrykk for nasjonalreligiøsitet*

Masteroppgave i Religion og samfunn ved Det Teologiske Fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Helene Alice Bruun

Veileder: Professor Dag Thorkildsen

August 2017

© Helene Alice Bruun

2017

Nasjonalreligiøsitet i Norge mellom 1850 og 1950 - *En analyse av Oalvskulten og Kristen Samling som ulike uttrykk for nasjonalreligiøsitet*

Helene Alice Bruun

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Grafiske Senter, Oslo

Sammendrag

Denne oppgaven skal undersøke de ulike formene for nasjonalreligiøsitet som kommer til uttrykk gjennom fremveksten av Olavskulten mot slutten av 1890-årene og utover mot 1950-tallet, sammen med utviklingen av organisasjonen Kristen Samling som i hovedsak besto av kristne NS-medlemmer under krigen. Gjennom oppgaven vil ulike deler av nasjonsbegrepet, nasjon, nasjonalreligiøsitet og nasjonalisme, bli gjennomgått med henblikk på forståelsen av religion og religiøsitet. En sentral del av oppgaven er å se på hvordan formidlingen av historiske begivenheter har vært med på å forme det kollektive minnet slik at det bidrar til å fremme politiske og nasjonal enhet.

Forord

Jeg kom for en tid tilbake i snakk med en kvinne om arbeidet mitt med denne oppgaven. Hun kunne fortelle at hennes bestefar hadde nytt stor anseelse i lokalsamfunnet før siste verdenskrig krigen på grunn av sin offentlige stilling. Da okkupasjonen var et faktum ble han bedt av sin arbeidsgiver om å melde seg inn i Nasjonal Samling, men han avslo tilbudet. Dette førte til at hans familie led under krigen, og hans kone var lite fornøyd med situasjonen. Å la være å melde seg inn i partiet innebar tap av stilling, inntekt og posisjon. Trass i at denne bestefaren i etterkrigstidens øyne hadde valgt rett, ville barnebarnet presisere at det på ingen måte hadde vært et lett valg for bestefaren siden det umiddelbare resultatet var en fattig og sultende familie, og en kone som var sint fordi hun ikke hadde mat til sine barn.

Denne oppgaven vil i liten grad ta for seg enkeltpersoner, eller forsøke å finne årsaker til at mennesker tar de valgene de tar i gitte situasjoner, men jeg ønsker like vel å påpeke at noen kan velge feil, og at rett ikke alltid er så lett. I tillegg kan hva som regnes for det rette valget sies å være forankret i subjektets ståsted og oppfatning av situasjonen. Man kan heller kanskje ikke kategorisk stemple alle medlemmer av Kristen Samling og Nasjonal Samling som nazister eller forrædere slik historieskrivningen i etterkrigstiden har gjort. Historien om bestefaren viser at det er sannsynlig at mange kan ha meldt seg inn, ikke fordi de sympatiserte, men rett og slett fordi de ikke kunne utholde situasjonen de ville kunne komme til å sette familien i ved å miste stillingen de stod i.

Dette perspektivet håper jeg at dere som lesere skal ha med dere som en skygge gjennom resten av oppgaven.

Jeg vil rette en stor takk til professor Dag Thorkildsen som med stø hånd har veiledet meg gjennom denne oppgavens mange krumspring og vendinger, og som har gitt utslag i mange gode samtaler om omkringliggende temaer. Disse har vært til stor inspirasjon.

En stor takk rettes også til Kim og Frøydis som leste korrektur for meg.

Innholdsfortegnelse

1	Innledning.....	1
1.1	Kontekst.....	1
1.2	Problemstilling.....	2
1.2.1	Utdyping og avgrensning av problemstilling.....	3
1.2.2	Struktur.....	4
1.3	Relevant forskningshistorie og sentrale teorier.....	5
2	Metode.....	7
2.1	Diskursanalyse.....	7
2.2	Begrepshistorie.....	12
2.2.1	Språk som erfaring.....	12
2.2.2	Reinhart Kosellecks begrepshistorie.....	13
2.3	Historie og minne.....	15
3	Teori og begrepsavklaring.....	20
3.1	Religion, religiøsitet og nasjonalisme.....	20
3.1.1	Religion.....	20
3.1.2	Nasjon.....	30
3.1.3	Nasjonalisme.....	34
3.2	Folkesuverenitet og lydighet mot øvrigheten.....	40
3.2.1	Nasjonalreligiøsitet.....	43
4	Historie.....	47
4.1	Den nasjonale oppvåkningen.....	47
4.2	Olavskulten.....	49
4.2.1	Olav Haraldsson – Norges evige konge.....	49
4.2.2	Olavsdagen og Olsok.....	52
4.2.3	Christopher Bruun og folkehøyskolene.....	53
4.2.4	Trondheims by-jubileum i 1897.....	55
4.2.5	Olsok i 1930.....	57
4.2.6	Olavskulten i bruk i nasjonalsosialismen.....	57
4.3	Den kristne nasjonalreligiøsiteten.....	59
4.4	Nasjonal Samling.....	61
4.4.1	Adolf Hitler og NSDAP.....	61

4.4.2	Nasjonal Samlings historie.....	62
4.4.3	Nasjonal Samling og kirken	64
4.4.4	De kristne NS-medlemmene	69
5	Oppsummering og konklusjon	74
	Litteraturliste	79
	Vedlegg	84

1 Innledning

I denne oppgaven ønsker jeg å se på Olavskulten og kristne argumenter til støtte for NS og Quisling-regjeringen som ulike uttrykk for nasjonalreligiøsitet. Jeg vil først se på utviklingen av Olavskulten i tiden etter 1814 og frem til våren 1945, som uttrykk for en type sekulær nasjonalreligiøsitet hvor offentlig dyrking og sakralisering av nasjonen står sentralt. Deretter vil jeg se på de kristne medlemmene av Nasjonal Samling, med hovedvekt på organisasjonen Kristen Samling, KS, som uttrykk for en religiøs nasjonalreligiøsitet. KS tok ikke i bruk Olavskulten i like stor grad som Nasjonal Samling, og medlemmer av KS uttrykte i ettertid at de ville utgjøre en slags motvekt til nasjonalsosialismen som var sterkt fremtredende i partiet og tok derfor avstand fra partiets symbolbruk.¹ Dette gir grunnlag for å si at det er et klart skille mellom Olavskulten og KS. De argumenterer begge til støtte for nasjonalstaten og nasjonen, men på veldig ulike måter. Kristen Samling og de kristne NS-medlemmene representerer den konfesjonelle, statskirkelige religiøsiteten som skal dyrkes privat i hjemmet og i menighetene, men like fullt utgjøre verdigrunnet for den offentlige samfunnsordenen og legitimerer denne ved bruk av teologiske argumenter. Olavskulten representerer en mer ren nasjonalistisk og sekulær nasjonalreligiøsitet som tar i bruk historien og nasjonale myter til å skape en genesishistorie som forankrer ideen om det *egentlige* norske, og den norske nasjonens skjebnebestemte tilblivelse, i det jeg vil argumentere for er en konstruert historie.

1.1 Kontekst

Olavskulten i Norge vokste frem mot slutten av 1800-tallet, men samlet store folkegrupper først og fremst utover 1900-tallet. Den første store feiringen av Olsok skjedde 29. juli 1897, i forbindelse med 900-års-jubileet til Trondheim. Den neste store jubileumsmarkeringen skjedde i forbindelse med 900-års-jubileet for slaget på Stiklestad i 1930. Dette jubileet klarte å samle over 40.000 deltagere til utendørsgudstjenesten på Stiklestad på Olsok.² Ut over 1930-tallet ble det arrangert flere store Olsok-stevner som gikk over flere dager.

Når en ser på deltakerlisten på stevnene, særlig på Østlandet, er det flere personer som overlapper med medlemslisten til Nasjonal Samling.³ Det er derfor meget fristende å se på Olavskulten på 1930-tallet og Nasjonal Samling som to overlappende grupper. Men, selv om

¹ Merhen, "Kristen Samling – et fenomen", 44-45

² Berg, *Hellig Olav – Tradisjon og kulturarv*, 25.

³ Eriksonas, *National Heroes and National Identities*, 231-237

Olavskulten uten tvil kan ses i sammenheng med NS, var det flere sentrale deltagere på stevnene som tok avstand fra NS da Tyskland okkuperte Norge i 1940. Dette gjør at en ikke kan se på Olavskulten og NS med ett og samme blikk.

Da Tyskland okkuperte Norge våren 1940, og Nasjonal Samling (NS) etterhvert kom til makten som det eneste lovlige politiske partiet, ble det fra midten av 1940 og utover 1941 rapportert om at kristne NS-medlemmer og deres familier følte seg isolert i sine lokalsamfunn og menigheter. Det ble rapportert om at det opplevdes å være en isfront mellom ikke-NS-medlemmer og NS-medlemmer. I den forbindelse utnevnte kirkedepartementet en egen NS-prest for Stor-Oslo, Andreas Gjerdi, til å ta seg av utstøtte NS-medlemmer. Noe liknende lot seg ikke gjøre i resten av landet, og derfor ble det utover 1941 sendt ut en oppfordring fra kirkedepartementet om at prester og kirkeråd rundt om i landet skulle hjelpe til å få slutt på den dårlige behandlingen og utfrysningen av NS-medlemmer. Det er i denne forbindelse at det ble opprettet en egen organisasjon for kristne NS folk, kalt Kristen Samling (KS), og det ble gitt ut et eget medlemsblad med samme navn.⁴ Medlemmene av KS var i stor grad medlemmer av NS, men KS hadde et uttalt ønske om å være en ikke-politisk organisasjon hvor alle skulle kunne delta. Derfor finner man også medlemmer av KS som ikke var medlemmer av NS. Men kristne medlemmer av NS og medlemmer av KS, selv de som ikke var medlemmer av NS, kan sies å benytte seg av samme kristen-teologiske argumenter for styresmakter og myndighetenes legitimitet. Disse to gruppene og deres argumenter vil derfor i stor grad behandles under ett som uttrykk for samme nasjonalreligiøse posisjon.

1.2 Problemstilling

Problemstillingen som danner utgangspunkt for analysen er:

På hvilken måte kan Olavskultens bruk av historien, og kristne NS-medlemmer og Kristen Samlings syn på myndighet og styresmakter, sees på som uttrykk for ulike former for nasjonalreligiøsitet?

For å svare på denne problemstillingen er det nødvendig å gjøre noen avgrensninger og utdype problemstillingen noe.

⁴ Normann, *Quislingkyrkan*, 297-298.

1.2.1 Utdyping og avgrensning av problemstilling

Denne oppgaven vil primært ta for seg tidsrommet mellom 1814 og frem til 1945, men noen steder er det nødvendig å gå lengre tilbake i tid for å forsøke å få med seg et større bilde.

Problemstillingen forutsetter en hypotese om forekomsten av ulike former for nasjonalreligiøsitet, og i analysen vil jeg argumentere for at vi finner to ulike former – en sekulær knyttet til Olavskulten og en kristen knyttet til Kristen Samling. For å svare på problemstillingen har jeg også valgt å følge to spor hvor jeg setter opp to underproblemstillinger knyttet til Kristen Samling og Olavskulten.

- 1. På hvilke måte bruker Olavskulten historien og myter i sin støtte til, og legitimering av, sin ide om den norske nasjonen og nasjonalstaten?*
- 2. I hvilken grad forsvarte medlemmer av kristen samling og kristne NS-medlemmer sin støtte til styresmakter og myndighetene fra et kristent-teologisk ståsted?*

Hovedvekten når det kommer til Olavskulten, vil ligge på tiden mellom 1890-tallet frem til 1945. Årsaken til at jeg avslutter min studie av Olavskulten på dette tidspunktet, er på grunn av okkupasjonens slutt. Dette førte til en slutt på den brede folkefeiringen av Olav den Hellige på grunn av assosiasjonene til NS og nasjonalsosialismens bruk av Olavskulten frem til 1945. I den senere tid har derimot Olavskultent tatt seg opp igjen, da særlig i forbindelse med feiringen av Olsok og den nå årlige markeringen av slaget på Stiklestad, men dette kommer jeg ikke til å vektlegge i særlig grad. Interessen for Olav den Hellige fikk en oppsving utover 1800-tallet som en del av den nasjonalromantiske bølgen som slo innover store deler av Europa på den tiden. Olavskulten vokste frem utover første del av 1900-tallet, og hadde en enormt stor oppslutning i 1930 under den store olsok-feiringen og 900-årsjubileet på Stiklestad, der 40.000 mennesker møtte frem til friluftsgudstjeneste. Feiringen av jubileet på Stiklestad i 1930 viser at Olsok og Olavskulten hadde bred appell hos det norske folk, og jeg vil tro at dette var et uttrykk for en sekulær nasjonalreligiøsitet.

For å undersøke hvorvidt vi kan si at Olavskulten er et uttrykk for en sekulær nasjonalreligiøsitet vil jeg undersøke hvordan Olavskulten bruker historien og myter i sin legitimering av den norske nasjonen og nasjonalstaten fra midten av 1800-tallet frem til 1945.

Når det gjelder argumentasjonen til Kristen Samling og kristne NS-medlemmer vil denne i hovedsak hentes fra Kristen Samlings medlemsblad *Kristen Samling*, utgitt i perioden mai 1941 til mai 1945. Jeg vil i tillegg komme noe inn på rettsoppgjøret etter krigen fordi rettsoppgjøret gir oss noen interessante betraktninger om forholdet mellom NS og KS.

Utover dette vil tiden fra 1945 og frem til i dag ikke bli særlig vektlagt, med unntak av at jeg vil komme inn på hvordan etterkrigstiden spiller en vesentlig rolle for hvordan vi leser krigshistorien.

Kristne NS-medlemmer og Kristen Samlings medlemmer argumenterte for sin støtte til myndigheter og styresmakter, representert ved NS, ut i fra et teologisk ståsted, og de argumenterte ut i fra det de selv mente var i tråd med Bibelen. Jeg mener derfor at de representerer en spesifikk kristen nasjonalreligiøsitet der samfunnsordenen er gitt av Gud. For å undersøke hvordan, og i hvilken grad, medlemmer av kristen samling og kristne NS-medlemmer brukte kristen-teologisk ståsted til å underbygge sin støtte til styresmakter og myndighetene vil jeg i hovedsak se på argumentasjon som hentes fra Kristen Samlings medlemsblad *Kristen Samling*. I tillegg til argumentasjonen vil jeg se på tolkningshistorien til Martin Luthers bruk av Paulus brev til romerne kapittel 13, 1-7, og ulike tanker om, og holdninger til opplysningsideer om samfunnskontraktens gyldighetsbetingelser.

Et underordnet tema, men som like fullt griper inn i alle delene i oppgaven, er nasjonalisme og religiøsitet. Jeg kommer derfor til å sette av en del plass til å diskutere fenomenene religiøsitet og nasjonalisme i lys av hverandre, og spesielt hvordan nasjonalisme kan sees som en form for religiøsitet. Her tar jeg utgangspunkt i begrepshistoriske betraktninger og denne diskusjonen er også viktig for å vise hvordan man kan forholde seg til nasjonalreligiøsitet på ulike måter, og spesielt hvordan man kan se på sekulær nasjonalisme som et religiøst fenomen.

1.2.2 Struktur

Oppgaven kan grovt sett deles inn i fem deler. I den første delen vil jeg redegjøre for relevante deler av forskningshistorien knyttet til nasjonalisme, Olavskulten, Nasjonal Samling og Kristen Samling. I den andre delen gjør jeg rede for den metodiske fremgangsmåten i analysen jeg foretar underveis, hvor historiografi, begrepshistorie og kritisk diskursanalyse utgjør sentrale elementer. I den tredje delen undersøker og redegjør jeg for sentrale begreper

og konsepter. I den fjerde delen går jeg løs på Olavskulten, Nasjonal Samling og Kristen Samling, og deres historie. Dette er den sentrale delen hvor mesteparten av grunnlaget for analysen er å finne. Den femte delen består av oppsummering av analysen og konklusjon.

Som det fremgår er det ikke lagt inn en egen separat analysedel. Analysen gjøres underveis i oppgaven, men analysen og funnene vil bli redegjort for i oppsummeringen og konklusjonen.

1.3 Relevant forskningshistorie og sentrale teorier

Det er blitt skrevet en god del om den norske nasjonalbyggen fra 1814 og utover 1800-tallet. I sammenheng med denne analysen er det nødvendig å se på forholdet mellom nasjonalisme og religiøsitet. Jeg har derfor valgt å basere mye av min analyse på arbeider som diskuterer nettopp dette forholdet. Sentralt står boken *Kyrka och nationalism i Norden* av Ingmar Brohed et.al. (red.), og professor Dag Thorkildsens bøker *Nasjonalitet, identitet og moral* og *Grundtvigianisme og nasjonalisme i Norge i det 19. århundre*. I tillegg kommer boken *Jakten på det norske* av Øystein Sørensen (red.), som redegjør for nasjonsbyggingen i Norge, og Linas Eriksonas bok *National Heroes and National Identities* som tar for seg Olavskulten i Norge.

Som grunnlag for analysen av Kristen Samling og NS bruker jeg i hovedsak boken *Quislingkyrkan* av Ragnar Norman, og supplerer dette med en utgave av tidsskrift for kirke, religion og samfunn (hefte 1 1995, årgang 8 – Kyrkja under krigen). Disse verkene gir innsikt i historien til Kristen Samling og NS, og gir noen interessante analyser som jeg vil benytte meg av i min egen analyse.

I redegjørelsen og diskusjonene av sentrale begreper som nasjon, nasjonalisme, religion og religiøsitet står boken *Imagined Communities* av professor Benedict Anderson sentralt. Anderson diskuterer spesielt nasjonale identiteter og forestillinger om nasjoner som konstruerte fenomener. Denne tilnærmingen legger jeg også til grunn for min analyse.

I denne tilnærmingen står konstruksjon av kollektivt minne gjennom ideologisk influert historieskrivning sentralt. I diskusjoner om historieskrivning som grunnlag for konstruksjon av nasjonale myter og kollektivt minne trekker jeg også inn Synne Corells bok *Krigens Ertetid*, som ser på dette fenomenet i norsk historieskrivning i forbindelse med den norske okkupasjonshistorien.

I metode og teoridelen blir Anderson og Corell også viktige, i tillegg til diskursteoretiske betraktninger som i hovedsak hentes fra professor Iver B. Neumanns bok *Mening, materialitet og makt*, men noe hentes også fra professor Helge Jordheims bok *Lesningens Vitenskap*.

Det er fra Jordheims bok jeg henter ut begrepshistoriske betraktninger, slik det kommer til uttrykk hos Reinhart Koselleck. Begrepshistorie utgjør en del av min metodiske tilnærming i behandling av begreper som står sentralt i analysen.

I min behandling av nasjonalreligiøsitet trekker jeg også inn Jean-Jacques Rousseaus *Du contrat social ou Principes du droit politique*, fordi kontraktsteoretiske betraktninger som kan spores til opplysningstiden og dette verket kan se ut til å ha spilt en sentral rolle ved siden av lutherske tolkningstradisjoner. Rousseaus tanker om religion og stat danner også grunnlaget for deler av min tolkning av ulike former for nasjonalreligiøsitet.

2 Metode

Min metodiske tilnærming henter inspirasjon fra flere metodiske tradisjoner og den overordnede metodiske rammen er diskursanalyse og begrepshistorie. En viktig inspirasjon for min måte å lese historien henter jeg fra *history-memory* teori, hovedsakelig slik teorien kommer til uttrykk hos Pierre Nora. History-memory (historie-minne), er en teori som undersøker måter fortiden former samtiden, og hvordan forestillinger om fortiden også formes av samtidens oppfatninger. Spørsmål om historisk bevissthet og samfunnets kollektive minne, samt forholdet mellom den historiske forskningen og måten vi oppfatter fortiden på, står helt sentralt i denne tilnærmingen.

2.1 Diskursanalyse

Den overordnede rammen for analysen er diskursanalyse. Grunnen til dette er at måten vi skriver historien på ikke lar seg løsrive fra diskursen om hverken fortid, nåtid eller fremtid. Diskurs er knyttet til språk (i vid forstand forstått som alle kommunikative handlinger) og tekst. Professor Iver B. Neuman gir et forsøk på sammenfatning av diskursbegrepet slik:

«en diskurs er et system for frembringelse av et sett utsagn og praksiser som, ved å innskrive seg i institusjoner og fremstå som mer eller mindre normale, er virkelighetskonstituerende for sine bærere og har en viss grad av regularitet i et sett sosiale relasjoner.»⁵

Dette utsagnet vil jeg si man kan se sammen med teorien om begrepshistorie til Reinhardt Koselleck, der Koselleck sier at språket vårt er virkelighetskonstituerende.⁶ Jeg vil derfor se diskursanalyse og begrepshistorie sammen, da jeg mener at å sette opp et skille mellom disse to metodene vil være mindre nyttig for oppgaven.

Professor Iver B. Neumann trekker videre frem at noe av det som gjør at diskursanalyse skiller seg fra mange andre samfunnsvitenskapelige tilnæringsmåter, er at den kontinuerlig diskuterer og problematiserer kategoriene man opererer med når en analyserer. Andre metoder innenfor samfunnsvitenskapen "fryser fast" og definerer deler av verden som uproblematisert, altså uavhengige variabler, for så å bruke disse statiske "bitene" av verden til å si noe om andre avhengige variabler.

⁵ Neumann, *Mening, materialitet og makt*, 18

⁶ Jordheim, *Lesningens vitenskap*, 149-150

Fordelen med å gjøre dette er at man kan si noe spesifikt om en liten del av verden, ulempen er at man samtidig tingliggjør andre deler av verden, noe som ikke nødvendigvis er uproblematisk. Ved å forholde seg til at verden er dynamisk eller omskiftelig, unngår man i større grad å tingliggjøre verden.⁷ Dette innebærer ikke at diskursanalyse som metode streber etter å løsrive seg fra å bruke kategorier. Vi mennesker er avhengige av å kategorisere verden for lettere å kunne forholde oss til den. Det diskursanalysen derimot forsøker å gjøre er hele tiden å diskutere kategoriene som vi er avhengige av, for på den måten å sørge for at man ikke skaper kunstige *objektive sannheter*, tilnærmet slik man streber etter i naturvitenskapen. Det bør også nevnes at naturvitenskapen heller ikke har objektive sannheter i streng forstand, men forsøker å beskrive naturen gjennom modeller som kommer så nær vår erfaring av den, som mulig. Mangelen på streng objektivitet og den ustrakte bruken av modeller i naturvitenskapen har kanskje best blitt fanget i et nydelig sitat av Albert Camus i Myten om Sisyfos:

«And here are trees and I know their gnarled surface, water and I feel its taste. These scents of grass and stars at night, certain evenings when the heart relaxes—how shall I negate this world whose power and strength I feel? Yet all the knowledge on earth will give me nothing to assure me that this world is mine. You describe it to me and you teach me to classify it. You enumerate its laws and in my thirst for knowledge I admit that they are true. You take apart its mechanism and my hope increases. At the final stage you teach me that this wondrous and multicolored universe can be reduced to the atom and that the atom itself can be reduced to the electron. All this is good and I wait for you to continue. But you tell me of an invisible planetary system in which electrons gravitate around a nucleus. You explain this world to me with an image. I realize that you have been reduced to poetry: I shall never know. Have I the time to become indignant? You have already changed theories. So that science that was to teach me everything ends up in a hypothesis, that lucidity founders in a metaphor, that uncertainty is resolved in a work of art. What need had I of so many efforts? The soft lines of these hills and the hand of evening on this troubled heart teach me much more. I have returned to my beginning. I realize that if through science I can seize phenomena and enumerate them, I cannot, for all that, apprehend the world. Were I to trace its entire relief with my finger, I should not know any more.»⁸

Her kommer Camus inn på et av filosofiens store diskusjonstemaer – definisjonen av kunnskap. For Camus er ikke modeller det samme som virkeligheten, og så lenge vi må ty til diktning og modeller for å beskrive noe, kan vi ikke vite hva dette noe *egentlig* er.

⁷ Neumann, *Mening, materialitet og makt*, 15

⁸ Camus, *The Myth of Sisyphus*, 18

To sentrale begreper som knyttes til oppfatninger om kunnskap er ontologi og epistemologi. I diskusjoner om ulike metoders gyldighet blir disse begrepene også sentrale. Ontologi er enkelt sagt læren om det værende – hva verden består av.

Diskursanalyse handler i stor grad om språk og forutsetter ofte, slik jeg gjør i denne oppgaven, at språk er virkelighetskonstituerende. Det er her ikke snakk om at ingen ting finnes på utsiden av språket, men bare språket kan beskrive og forklare det vi sanser og erfarer. Ettersom språk er dynamisk og i stadig forandring blir verden, slik vi beskriver den i språklige termer, preget av usikkerhet – vi kan ikke med sikkerhet si at språket vi bruker eller andres språkbruk gir et objektivt bilde av virkeligheten. Jeg forutsetter dermed en anti-essensialisme i min tilnærming til ulike kategorier og begreper som for eksempel nasjon og nasjonalstat.

Epistemologi er læren om kunnskap – hvordan vi kan ha kunnskap om verden.⁹ Den vanligste definisjonen hevder at kunnskap er det samme som velbegrunnet sann tro. Velbegrunnet tro er i og for seg uproblematisk, men at dette samtidig er sant er vanskelig å bevise. For analysens del innebærer dette at ingen ting vil bevises, men analysen og konklusjonene er et uttrykk for velbegrunnet tro. Dette er en naturlig konsekvens av en antiessensialistisk tilnærming. Jeg kan selvfølgelig tro at mine konklusjoner er sanne, men det kan ikke bevises. Fordi «beviset» må fremsettes i et språk som er preget av usikkerhet, og er basert på analyser av et like usikkert språk, vil jeg ikke kunne si at konklusjonene gir et objektivt bilde. Skulle jeg kunne gjøre det hadde dette forutsatt noen objektive kategorier hvor en klar essens kunne identifiseres.

Når analysen har språket som objekt og ser på ulike aktørers bruk av språk kan vi også si at analysen tar for seg ulike diskurser. Det er også da naturlig å hente inspirasjon fra diskursanalytiske metoder for å tolke meningsinnholdet som kommer frem i de ulike kildene som danner grunnlaget for analysen. Diskursanalyse er også en god metode nettopp for å studere mening i språk. Men meningen kommer også til uttrykk i de materielle rammene språket, og dermed også mening, er viklet inn i. Disse rammene virker også tilbake på språket og er med på å danne mening i samfunnet. Dette uttrykkes godt av professor Anne-Lise Seip, med henvisning til Max Weber, på følgende måte: «mennesket er et dyr som henger fast i et nett av mening som det selv har spunnet».¹⁰

⁹ Neumann, *Mening, materialitet og makt*, 15

¹⁰ Seip, *Det norske «vi»*, 97

Diskursens materialitet

Hovedpoenget med diskursanalyse er å studere mening og de sosiale institusjoner som bærer mening, under ett, ved hjelp av èn og samme metode. Diskursanalyse er et forsøk på å frembringe en metode som kan analysere det språklige og det materielle i et helhetsperspektiv. For å få til dette må man forstå diskurs som både et språklig og et materielt fenomen. Forskjellen mellom det språklige og det materielle forsvinner ikke av den grunn, men utfordringen ligger i diskursbegrepet som det derfor må bygges på.¹¹

Iver B. Neumann skriver om mening og meningsdannelse at den er en integrert del av det sosiale, og det er nærliggende å se til språket for å studere mening. Dette er fordi sosial samhandling i stor grad skjer i språket. Utfordringen ligger i at språket også har en materialitet, altså et materielt uttrykk.

Diskursene gjør seg gjeldende i bl.a. institusjonene; symboliserte programmer som regulerer sosial samhandling og som har en materialitet. Dersom noen forsøker å forandre den materielle verden, vil den gjøre motstand. Altså, mennesket lager sin historie, men ikke under selvbestemte betingelser.¹² Her igjen vil jeg si at teoriene til begrephistorie om språk som meningsskapende overlapper med teorien om meningsdannelse i diskursanalyse.

Dette er en av de mest interessante sidene ved diskursanalyse, fordi den også viser diskursanalysens kompleksitet. Diskursanalyse handler altså ikke kun om det talte ord, men om den generelle samhandlingen mellom mennesker. Det er derfor diskursanalyse ofte knyttes til makt, fordi det er maktforholdet mellom mennesker som kommer til syne når man studerer den sosiale og politiske verden mennesket er plassert inn i. Det at en studerer disse mekanismene indirekte, gjør at en i mindre grad må skape seg avgrensede definisjoner, gjennom uavhengige variabler, som bidrar til determineringen av verden. Gjennom til stadighet å sjekke at man ikke låser fast verden, vil jeg si at en må forholde seg til at ingen deler av verden kan sies å kalles objektiv. I denne oppgaven tar jeg utgangspunkt i Neumanns påstand om at det i et samfunnsvitenskapelig forskerperspektiv vil være avgjørende å unngå å skape kunstige, objektive sannheter om samfunnet man lever i. Neumann skriver videre at

¹¹Neumann, *Mening, materialitet og makt*, 80-81

¹²Neumann, *Mening, materialitet og makt*, 80-81

samfunnsvitenskapen har et problem når det gjelder å være vitenskapelig, nettopp fordi den verden man studerer, ikke er å oppfatte som like statisk som naturvitenskapen.

En av kritikkene av diskursanalysen er at den ikke kan si noe konkret om noen ting, og at den derfor ender opp med å relativisere alt den kommer over. Jeg mener like vel at blant de samfunnsvitenskapelige metodene er diskursanalyse blant de mer presise for å kartlegge verden nettopp fordi den ikke forsøker å skape ytre sannheter utenfor mennesket selv, men anerkjenner at det dypt subjektive i erfaringen. Diskursanalysen er på denne måten anti-essensialistisk når den ikke hevder å ha kjennskap til en høyere, dypere sannhet (dvs. objektiv – velbegrunnet *sann* tro), gjennom sin analyse. En stor grad av relativisme blir for diskursanalysen et viktig verktøy, og antiessensialisme medfører også nødvendigvis en relativisering av kategorier vi vanligvis opererer med som uproblematiskerte.

Antiessensialisme er på denne måten en komponent jeg mener er avgjørende for analyser av den sosiale og politiske verden som det kan festes lit til. Jean Paul Sartre skriver i *Eksistensialisme er Humanisme* (1993) at eksistensen må komme forut for essensen.¹³

Med dette menes at mennesket, subjektet, først må eksistere før det kan ha en tanke om menneskets essens, altså om hva mennesket *er*. For å sette dette i sammenheng med diskursanalyse, sier Neumann at vi, mennesker, er avhengige av å bruke definisjoner for å orientere oss i verden, og vi trenger definisjoner for å kunne analysere den. Men samtidig må man være i en konstant dialog og diskusjon med sine begreper for å unngå å skape essenser, som nødvendigvis skapes utenfor og etter eksistensen. Jeg legger også til grunn at subjekt, eller eksistens, går forut for essens. Essensen er kanskje ikke kun ren fantasi, og vi er avhengige av å skape essenser (kategorier og generaliseringer) for å kunne orientere oss i verden og for å kunne samhandle og ha meningsfylt kommunikasjon med andre mennesker. Men essenser er i stor grad konstruert, uten at det er ensbetydende med at de ikke finnes. Jeg mener Camus treffer spikeren på hodet når han påpeker avstanden mellom våre forklaringer av tingene og tingene i seg selv. Dette poenget går tilbake til Kants kritikk av den rene fornuft - selv om tingene finnes, og de kanskje har en essens, vil vi aldri, slik jeg og mange andre ser det, kunne være sikre på at språket vi bruker til å beskrive tingene korresponderer til tingen i seg selv.

¹³ Sartre, *Eksistensialisme er humanisme*

Videre spiller også begrepshistorie som metode en viktig rolle for å forstå kritikken av essensialisme i og med at den studerer hvordan ulike begreper har endret betydning gjennom historien. Altså hvordan essensen har endret seg. Hvis essensene endrer seg, vil det ikke være mulig å komme frem til universelle sannheter basert på analyser som forutsetter eksistensen av språklige kategorier med faste uforanderlige essenser.

2.2 Begrepshistorie

Der diskurs kan sies å være systemet for frembringelse av et sett utsagn og praksiser, som igjen er virkelighetskonstituerende, er det avgjørende å bruke tid på å se på språket og de begrepene som utgjør en sentral del av diskursen:

«Språket er i stand til å ta opp i seg den kunnskap, de handlingsmønstre og de handlingsledende utfordringer som kjennetegner en bestemt historisk situasjon. Dette innebærer imidlertid også at språket er med på å bestemme hvordan vi skal forstå verden, og at språklige endringer alltid også er endringer i *hvordan* vi erkjenner vår egen historiske virkelighet.»¹⁴

Det er ut i fra dette at jeg vil kunne si at forestillingen om Norge som nasjon og det norske er en konstruksjon. Satt mer på spissen; en konstruksjon som i stor grad hviler på historisk mytologi og nasjonalistisk ideologisk indoktrinering og propaganda. Dette er poenger som også kommer til uttrykk i Norsk Forskningsråds *evaluering av historiefaglig forskning* fra 2008,¹⁵ i boken *Historie og nasjon* av Narve Fulsås fra 1999¹⁶ samt verker av Norbert Elias og Jürgen Habermas.¹⁷

2.2.1 Språk som erfaring

All forståelse er språklig betinget. Det vil si at hvordan vi erfarer verden henger sammen med hvilket språk vi er sosialisert inn i. Med dette kan man si at vi ikke er i stand til å forstå begivenheter, eller gjøre oss intelligible erfaringer, dersom vi ikke har språk til å forklare det som skjer. Å lese tekster gjennom dette perspektivet betyr å gjenkjenne erfaringer, og skape seg en idé om hvordan forfattere av tekster forstår og oppfatter verden som omgir dem, og

¹⁴Jordheim, *Lesningens Vitenskap*, 155

¹⁵Forskningsrådet. *Evaluering av norsk historiefaglig forskning*

¹⁶Fulsås, *Historie og nasjon*

¹⁷Elias & Habermas, *Nasjonalisme og Nasjonal Identitet*

deres plass i verden. Dermed er vår historie ikke kun en oppramsing av begivenheter, men også et resultat av hvordan disse begivenhetene ble erfart i sin samtid.

Forholdet mellom hermeneutikk og sosialhistorie blir dermed en tilspisset presisering av forholdet mellom språk og historie:¹⁸

«Målet med all begrepshistorisk analyse blir dermed å undersøke hvilke erfaringer som ligger investert i de enkelte språklige uttrykk, i de enkelte begreper, slik de kommer til anvendelse i konkrete historiske situasjoner.»¹⁹

Ved å ha kunnskap om begrepshistorien kan man dermed bruke språket som en fortolkningsnøkkel som kan hjelpe oss å forstå tidligere historiske epoker, mentaliteter og handlingsmønstre.²⁰ Dette gir oss også en anledning til å forstå samtidens diskurs, fordi begrepshistorien også gir oss en nøkkel til fortolking av samtidens sosiale virkelighet. I spenningene mellom ulike historiske epoker og samtidige grupperingers språkforståelse, finnes det også et rikt grunnlag for diskursanalytiske betraktninger.

2.2.2 Reinhart Kosellecks begrepshistorie

En av de sentrale skikkelsene innenfor begrepshistorie er Reinhart Koselleck. Koselleck kan rent overfladisk knyttes til tysk hermeneutikk, men han er mest kjent for å ha sprengt rammene for hva som tidligere var begrepshistorie, bl.a. gjennom sin innsats i og arbeid med *Geschichtliche Grundbegriffe*. *Grundbegriffe* er et verk på over 7000 sider og tar for seg omtrent 120 begreper. Begrepene kan hovedsakelig deles inn i politiske begreper, sosiale begreper, ideologiske begreper, filosofiske begreper, økonomiske begreper, juridiske begreper og begreper om internasjonal politikk. Alle begrepene følger samme mal, og kan sies å ha tre hoveddeler: første del handler om hvordan begrepet ble brukt i antikken, dersom begrepet kan sies å ha så lange røtter tilbake i tid, og frem til ny-tid. Annen del tar for seg den utviklingen og forandring begrepet har gjennomgått fra ca. 1750 og frem til vår moderne tid. Den siste delen oppsummerer artikkelen ved å redegjøre for hvilke av begrepshistoriens betydninger som fortsatt holder stand i dag, og hvilke som har forsvunnet.²¹ Av Helge Jordheim omtales

¹⁸Jordheim, *Lesningens Vitenskap*, 149-156

¹⁹Jordheim, *Lesningens Vitenskap*, 155

²⁰Jordheim, *Lesningens Vitenskap*, 150

²¹Jordheim, *Lesningens Vitenskap*, 150-151

Geschichtliche Grundbegriffe som en videreføring av arven etter de store filosofiske encyklopedier fra 1800-tallet.²²

Utgiverne av verket, Werner Conze, Otto Brunner og Reinhart Koselleck definerer målet med prosjektet som følgende: «Å studere oppløsningen av den gamle og fremveksten av den moderne verden gjennom historien om hvordan den har blitt begrepsliggjort.»²³ Det er ikke studiet av gamle begreper som er i sentrum verket, men å se på «oversettelsesprosessen» begrepene har gjennomgått. Det er de begrepene som oppsto i det førrevolusjonære Europa, men som overlever revolusjoner og endringen, og holder stand i vår egen tid ved å gjennomgå sitt betydningsinnhold, og å tilpasse seg de nye historiske betingelsene uten at ordet selv forandres, som er gjenstand for studiet.²⁴

Koselleck arbeider innenfor den hermeneutiske tradisjonen etter Hans-Georg Gadamer, men selv om Koselleck følger Gadamer, var Gadamer ikke nødvendigvis den viktigste av Kosellecks lærere. Koselleck insisterer på at ikke all historie lar seg redusere til ontologiske spørsmål om språk og språklig betinget erfaring.²⁵ For Koselleck var det viktig å ikke slippe det historiske av synet, at det historiske er noe annet enn språklige, og kanskje mer virkelig enn de erfaringer som finnes nedfelt i språket.²⁶

«Fra Gadamer overtar Koselleck tanken om at språket samler opp erfaringer – samtidig som det foregriper de erfaringer som skal komme, gjennom å innordne dem i språklige sammenhenger som eksisterer forut for erfaringene selv. Det er disse to egenskapene ved språket Koselleck senere referer til med begrepene «erfaringsrom» og «forventningshorisont».²⁷

Noen av hovedintensjonene ved *Geschichtliche Grundbegriffe* er å vise hvordan begreper blir brukt og forstått, og dermed bryter man med den tidligere bruken av begrepshistorie, som stort sett kun forholdt seg til å komme frem til og fastholde definisjoner og betydninger av begreper. Ved siden av Brunner og Conze var den tyske rettsfilosofen Carl Schmitt en lærer som hadde mye å si for Kosellecks filosofiske tilnærming til begrepshistorien. Mens Brunner og Conze var medredaktører for *Geschichtliche Grundbegriffe*, var Schmitt den som først rendyrket den begrepshistoriske fremgangsmåten ved å ta utgangspunkt i begrepet «diktatur»,

²²Jordheim, *Lesningens vitenskap*, 150

²³Jordheim, *Lesningens vitenskap*, 152

²⁴Ibid.

²⁵Jordheim *Lesningens vitenskap*, 155

²⁶Jordheim *Lesningens vitenskap*, 156

²⁷Jordheim *Lesningens vitenskap*, 154

for så å spørre hva begrepet har betydd til forskjellige tider, på forskjellige steder og for forskjellige folk.

2.3 Historie og minne

Gjennom begrephistorien til Koselleck får en kjennskap til den diskursen som lå til grunn for enkelte begreper, og på den måten et innblikk i den historiske diskursen. Når det kommer til historieskriving, må man heller ikke glemme diskursen. Hendelser er faktiske, men i det man forsøker å tegne ned hendelser, begynner forfatteren å delta aktivt i hvordan hendelsene blir presentert for ettertiden og dermed påvirker man også historien for ettertiden. Hvordan forfattere selv husker begivenhetene og hvordan de skriver, blir avgjørende for hvordan man senere husker historien. Vårt historiske minne skapes på denne måten av diskurs.

Den franske historikeren Pierre Nora har undersøkt forholdet mellom historie, minne og identitet. I *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*,²⁸ skriver Nora at historikere i langt større grad bidrar til å skape nasjonal identitet gjennom sin historieskrivning enn først antatt:

«It once seemed as though a tradition of memory, through the concepts of history and the nation, had crystallized in the synthesis of the Third Republic. Adopting a broad chronology, between Augustin Thierry's *Lettres sur l'histoire de France* (1827) and Charles Seignobos's *Histoire sincere de la nation française* (1933) the relationships between history, memory, and the nation were characterized as more natural currency: they were shown to involve a reciprocal circularity, a symbiosis at every level – scientific and pedagogical, theoretical and practical. This national definition of the present imperiously demanded justification through the illumination of the past.»²⁹

Å skulle gå gjennom historien og skille mellom hva som er historie, det som faktisk har skjedd, og minnet, slik noe blir oppfattet og tolket, kan derfor være en utfordring. En er heller ikke garantert at historien, slik den er skrevet, er løsrevet fra ideologiske intensjoner. Hvordan historien presenteres for oss er med på å påvirke hvordan vi oppfatter historien, og dermed også samfunnet rundt oss, og våre identiteter. Dette gjør at historieskrivning er noe som er spesielt utsatt for påvirkning fra nasjonalistiske ideologier. Noen ganger ubevisst og indirekte, men av og til blir historieskrivningen også gjenstand for bevisst manipulering for å fremme ideologiske interesser.

²⁸ Nora, *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire*

²⁹ *Ibid.*, 10

Historiker Synne Corell har gitt ut boken *Krigens ettertid, okkupasjonshistorien i norske historiebøker* som er et bearbeidet verk fra hennes doktoravhandling hvor hun analyserte den norske historieskrivningen om den tyske okkupasjonen. I avhandlingen analyserte hun tre store norske bokutgivelser: *Norges krig*, *Norge i krig* og *Norsk krigsleksikon 1940-45*.³⁰ Corells bok diskuterer hvordan krigshistorien gjengitt i de tre store verkene har bidratt til å forme vår oppfattelse av krigshistorien. Corell skriver innledningsvis at:

«Minne og historie har ofte vært oppfattet som to motsatte former for fortidshistorie, i en dikotomi hvor minne representerer det individuelle, personlige og subjektive, mens historie sies å tilhøre samfunnet, være offentlig og ikke basert på følelser.»³¹

Videre skriver Corell at man ser ut til å skille mellom den akademiske historien skrevet av historikere, viss ønske er å gi kunnskap til folket, og den historien som er mer allmenn, altså populærhistorien og andre historiske fremstillinger, og at disse har ulike hensikter.

Corell mener at hensikten med de ikke-akademiske historiene er bruk i undervisning, underholdning, identitetsprosjekter, rettferdiggjøring av politikk og grunnlag for erstatninger.³²

Men i sin analyse mener Corell at redaktørene og forfatterne ikke skiller særlig skarpt mellom det å utvikle historisk kunnskap, skrive på en måte som er lesbar for mange, altså for et bredt publikum, og bidra til å skape eller opprettholde en norsk identitet.³³ Språket er i denne sammenhengen fryktelig viktig. Et eksempel på dette er hvordan man bruker «krigen» i bestemt form entall når en referer til den tyske okkupasjonen av Norge, som om det er konsensus blant alle om hva «krigen» innebærer, eller at det bare finnes én krig, noe som er med på å skape en idé om et felleskap, eller et «vi». Problemet med denne fellesskapsgjøringen av krigshistorien, er at det ikke finnes noen konsensus om hvem «vi» er, eller hva «krigen» innebærer. For norsk-pakistanere vil antakeligvis den norske krigshistorien virke fjern, noe som gjør at vektleggingen av «vi/vår» kan få en fremmedgjørende og splittende effekt, for eksempel i undervisning som er ment å fungere samlende, ved å vise til en «felles» historisk arv og et vi som ikke alle elevene klarer å identifisere seg med.

³⁰ De tre bokutgivelserne ble utgitt av: *Norges krig* i tre bind utgitt av Gyldendal i tidsrommet 1947-1950, *Norge i krig* i åtte bind, utgitt av Aschehoug i perioden 1984-1987, og *Norsk Krigsleksikon 1940-1945*, ettbinds-verk utgitt av Cappelen i 1995.

³¹ Corell, *Krigens ettertid, okkupasjonshistorien i norske historiebøker*, 11.

³² Ibid.

³³ Corell, *Krigens ettertid, okkupasjonshistorien i norske historiebøker*, 11-12

Ensidigheten i historieskrivningen har vært spesielt tydelig i behandling av rettsoppgjøret etter andre verdenskrig, hvor stemmene til de som mente seg urettmessig dømt, eller urettferdig behandlet, har vært påfallende fraværende i hovedstrøms-historieskrivningen. Krigshistorien har i stor grad blitt skrevet av seierherrene, og derfor vil historien om de som gikk tapende ut av kampen naturlig vis bli mindre fortalt. Allikevel har noen av disse stemmene kommet frem på utsiden av hovedstrømmen.

Avisen *Folk og Land* er et eksempel på dette. Avisen føyer seg inn i rekken av uavhengige aviser som kom ut etter krigen, og er skrevet av og for de som ble dømt under landsvikoppgjøret. En annen organisasjon som har tatt til orde for å utfordre etterkrigshistoriens konsensus, er organisasjonen *institutt for Norsk Okkupasjonshistorie* (INO). Her er ingressen i avskjedsartikkelen til INO som sto på trykk i *Folk og Land* nr. 3 2003:

«Institutt for Norsk Okkupasjonshistorie (INO) har med sine forgjengere, Forbundet for Sosial Oppreisning (FSO) og Institutt for Samtidshistorie (IFS) bestått i over 50 år. Instituttet avslutter snart sitt arbeide som har vært en kamp for sann opplysning om okkupasjonstiden, og tiden umiddelbart før og etter denne. Det har også vært en kamp for rettferdig behandling av en stor gruppe nordmenn som rettsstridig ble dømt for landssvik (Nasjonal Samlings medlemmer). Dette har i høyeste grad vært sabotert/sensurert i norske media. For å kunne forstå INOs arbeide er det nødvendig å gå noe tilbake i historien og særlig vise hva Nasjonal Samling sto for under okkupasjonen av Norge 1940-45.»³⁴

Påstanden om at media har sensurert bort informasjon om okkupasjonstiden som skal ha gitt et annet bilde på historien, kan virke, og er kanskje, feilaktig eller overdreven, og det vil kanskje ikke være mulig å finne ut av dette. Men at etterkrigstiden har vært dominert av en ensidig fremstilling av krigen, kan umulig trekkes i tvil. Et nærliggende eksempel er hvordan krigshistorien fra Finnmark ser ut til å være underrepresentert i etterkrigshistorien.

I Norge har historien vært orientert rundt nasjonalhistorie, og det er overlapp mellom norske historikere og politikere. Dvs. at politikere ofte har vært historieskrivere, og deres historieskrivning må sees lys av politiske interesser og ønsket om å skape en spesifikk nasjonalhistorie. Eksempler på denne sammenblanding er blant andre Halvdan Koth (f.1873- d.1965), historiker og politiker. Koth ble professor i historie i 1917, og hadde stillingen frem til han ble utenriksminister i 1935.³⁵

³⁴ Sæther, *En institusjon i langvarige kamp for den historiske sannhet avslutter sin virksomhet*

³⁵ Svendsen, *Halvdan Koth* i Norsk biografisk leksikon

Et annet eksempel er historikeren Ernst Sars (f.1835-d.1917), som også regnes som en av de store nasjonsbyggerne og i tillegg en av de fremste ideologene for venstrepartiets kamp for «folkestyre».³⁶

I 2007 satte norsk forskningsråd ned et utvalg av utenlandske forskere for til å evaluere norsk historiefaglig forskning fra en utenfra-perspektiv, men med god kompetanse i å lese norsk. Evalueringen bar tittelen *Bortenfor nasjonen i tid og rom; fortidens makt og fremtidens muligheter i norsk historieforskning*, og ble publisert i april 2008.³⁷ Det som ble evaluert var forskning i historiedisiplinen med vekt på utvalgte fagmiljøer og historikere i vitenskapelige stillinger på første- og toppstilingsnivå og postdoktorer, under en periode på 5 år mellom 1.1.2001 – 31.12.2005, mens den kvantitative publiseringsanalysen var på ti år fra 1.1.1996 – 31.12.2005. Utvalget ble ledet av professor Bo Stråth.³⁸

I evalueringens resultat kommer det frem at lokalhistorie har en særdeles sterk posisjon i Norge. Årsaken til dette er at historikere har lyktes veldig med å få finansiering av bedrifter og foreninger, samt lokale og regionale myndigheter, i tillegg til at historikere har vært flinke til å markedsføre sin forskning.³⁹ Problemet med dette, sier rapporten, er at lokalhistorie ofte tenderer mot å handle om seierherrenes versjon, og at den selvkritiske granskningen uteblir. Historiske synspunkter har i norsk samfunnsdebatt en høy grad av legitimitet, og derfor vil det være spesielt viktig at historikere knytter seg til internasjonale trender i historieforskning. Ved å begrense seg til en lokal fremstilling av historien i et begrenset tidsrom, kan en risikere at detaljer og nye synspunkter vil gå tapt i en popularisert fremstilling av historien. Når det kommer til det nasjonale, sier evalueringen at kunnskapsmessig lever norsk lokalhistorie i en syntese med det nasjonale. Dette kommer frem i flerbindsverker om innvandring, utenrikspolitikk, ideer og agrarhistorie, som alle ser ut til å bygge opp under den nasjonale rammen i stedet for å problematisere den.⁴⁰ Unntaket er middelalderforskningen hvor Senter for fremragende forskning i Bergen hører til det ledende europeiske miljøet.

³⁶ Fulsås, *Historie og nasjon*, 11

³⁷ Forskningsrådet. *Evaluering av norsk historiefaglig forskning*

³⁸ Forskningsrådet. *Evaluering av norsk historiefaglig forskning*

³⁹ *Ibid*, 170.

⁴⁰ *Ibid*, 171

Den perioden av norsk lokalhistorie som ser ut til å være minst berørt i historieforskningen er perioden under dansk styre. Evalueringen skriver:

«Om middelalderforskningen står sterkt i Norge, gjelder det motsatte for perioden som følger, den tidligmoderne dansketiden. Den synes aldri riktig å ha oppildnet norske historikere på samme måte som middelalderen eller selvstendighetstiden fra 1814, under og etter unionen med Sverige. Middelalderen og fremveksten av et selvstendig norsk rike forbindes med den moderne selvstendigheten fra 1814, mens den mellomliggende perioden, som nærmest er ”den danske natten”, forbigås i en slags ”by-pass operasjon”.»⁴¹

Jeg vil si at dette er med på å underbygge tesen til Pierre Nora om at historieskriving benyttes til å underbygge den nasjonale identiteten. At evalueringen nettopp trekker frem hvordan forskningen på middelalderen og fremveksten av norsk selvstendighet 1814 har hovedfokus, mens tiden under dansk styre har blitt nedprioritert, viser hvordan historiefaget langt på vei bidrar til å opprettholde og konstruere et folkelig minne som tjener til legitimering av en spesifikk nasjonal identitet og forestillingen om en ubrutt linje i nasjonens historie fra middelalderen frem til i dag.

Evalueringen trekker også frem at det metodiske i den norske historieforskningen er svakt. Det fokuseres i stor grad på det empiriske, mens kulturhistorie, begrephistorie, historiografi, historisk metodologi og historisk filosofi er mindre representert. Dette fører også til mindre grad av kritisk refleksjon omkring det empiriske materialet.

Min mening er at de overnevnte metodene som begreps- og kulturhistorie og ulike historie-filosofiske tilnærminger i større grad vil bidra til en kritisk analyse av norsk historieskriving. Kritiske tilnærminger har nok vært mindre ønskelig, selv om dette ikke skulle være en bevisst holdning, blant norske historieskrivere. Problemet blir da, slik jeg ser det, at når man ikke stiller de kritiske spørsmålene til sin egen lokale, eller nasjonale historie, bidrar en også til å reproducere ensidige, og mulig ekskluderende, forestillinger om nasjonen og identitet. Man faller også lettere i fellen tidligere norsk historieskrivning har gått i, hvor metodisk nasjonalisme basert på ideologisk påvirkning, i stor grad styrer måten historien skrives på. Man ender da fort opp med å ta nasjonalstaten for gitt, heller enn å problematisere og utfordre den nasjonale rammen, som har nasjonalstaten som analytisk hovedkategori, slik det blir tatt til orde for i forskningsrådets evaluering av norsk historieforskning.⁴²

⁴¹ Ibid., 172

⁴² Forskningsrådet. *Evaluering av norsk historieforskning*.

3 Teori og begrepsavklaring

3.1 Religion, religiøsitet og nasjonalisme

Før jeg kan diskutere nasjonalreligiøsitet på en meningsfull måte, må jeg først redegjøre for og diskutere begrepene religion, nasjon og nasjonalisme. Det jeg vil argumentere for er at disse begrepene henger sammen på mer enn en overfladisk måte ved at de er satt sammen av hverandre. Den mer radikale påstanden jeg vil forsvare er at nasjonalisme best lar seg forstå som et religiøst fenomen, eller mer direkte som religion. Troen på nasjonen blir da også et religiøst sentiment. Ideen om nasjonalstatens ukrenkelige suverenitet, og lydighetsplikten borgerne har ovenfor nasjonalstaten, samt troen på en nasjonal essens, blir i denne tolkningen av nasjonalisme religiøse dogmer. Denne posisjonen sees kanskje som radikal i lekmanns- og i enkelte religionsvitenskapelige kretser, men en dyd denne posisjonen har i møte med sine motstandere, er en konsistens i begrepsbruk de som forsøker å utfordre posisjonen ofte ikke kan skilte med selv.

3.1.1 Religion

Etymologisk går begrepet tilbake til latin, og hadde formen *religio*. Men det er knyttet to ulike verb til *religio*: det første er *relegere*, som betyr å lese om igjen, eller å lese med omhu. Denne bruken av ordet er knyttet til den romerske statsmannen Cicero, d. år 43 fvt. Det andre verbet er *religare*. Dette betyr å binde fast, eller å knytte til. Denne bruken av ordet er knyttet til den kristne forfatteren Lactantius, d. år 320 evt.⁴³ Gjennom middelalderen og utover mot opplysningstiden har begrepet gjennomgått en del endringer. Før opplysningstiden bestod bruken av ordet i å fastslå sann og flask religion knyttet til gudsåpenbaringen, en beskjeftigelse primært kristne teologer og filosofer holdt på. Sammen med opplysningstiden på 1700-tallet endrer også religions-begrepet seg fra å ha med gudsåpenbaring å gjøre, til å dreie seg om noe som har en egen plass i menneskets historie og liv. Tanken var at religion var noe som hadde sin grunn i menneskets egen natur, i visse felles, medfødte ideer om verden, om menneskenes plass og rolle i verden, og om den ytterste skjebne.⁴⁴

⁴³ Hjelde og Korgseth, *Religion – fenomenet og begrepet*, 13-14

⁴⁴ Hjelde og Korgseth, *Religion – fenomenet og begrepet*, 14

Denne essensialistiske tilnærmingen til religion legges grunnlaget for den moderne religionsvitenskapen som vokser frem på 1800-tallet, som sammen med religions sosiologien har forskere forsøkt å "finne" religionen i andre kulturer utenfor Europas grenser. Med tanke på at ordet «religion» ikke har noen gode språklige ekvivalenter utenfor de europeiske språkene, gjør det at en kan stille seg spørsmålet om hvorvidt religion overhodet kan brukes til å betegne fenomener med en viss "familielighet" med det vi ofte tenker på som religion, utenfor Europa. Sigurd Hjelde og Otto Krogset skriver om denne problematikken i *Religion – fenomenet og begrepet*:

«Når religionsbegrepet har vokst frem i den europeiske, kristne kulturtradisjonen og har tatt farge av den, er det da så sikkert at det også er egnet til å betegne tilsynelatende liknende fenomen i *andre* kulturer? Noen direkte ekvivalent til ordet «religion» finnes verken i India, Kina eller Japan – heller ikke i andre ikke-europeiske språk. Men da må vi kanskje spørre: Fantes det overhodet «religion» i disse delene av verden før europeerne brakte dette ordet med seg og tok det i bruk om andre folks gudsdyrkelse og trosforestillinger? Og hvis ikke, med hvilken rett gjør vi så religion til et allment forskningsbegrep? Er dette i virkeligheten å forstå som et stykke europeisk kulturimperialisme?»⁴⁵

Å definere hva *religion* er derfor innenfor religionsfaglige diskusjoner en utfordring. I behandlingen av tilstøtende emner refereres det til religion som om alle tilhørere, eller lesere, er helt innforstått med begrepets innhold, uten at dette blir redegjort for. På samme måte som Synne Corell problematiserer manglende konsensus i etterkrigshistorien, ser det ut til at det er en utbredt konsensus knyttet til betydningen av *religion* uten at forskere i særlig grad redegjør for innholdet. En mulig årsak til at forskere ofte vegrer seg for å komme men en definisjon, kan være at en da samtidig bestemmer hva som *ikke* er religion, og det som ekskluderes er ofte ting de samtidig mener hører inn under det som må regnes som religion. Problemet med å inkludere det man ønsker å studere, og ekskludere andre ting er sjeldent vellykket selv der forskere setter opp utallige kvalifikasjoner for hva som skal forstås som religion.⁴⁶ I tillegg har de ulike fagtradisjonene sin egen tilnærming til begrepet, eller fenomenet, alt ettersom hva en ønsker å bruke det til.

Professor i religionshistorie, Anne Stensvold, innleder sin artikkel, *Å definere religion*, slik: «Å definere betyr å sette grenser, å avgrense noe i forhold til noe annet. Når jeg setter opp et gjerde rundt min tomt, definerer jeg mitt territorium i forhold til naboens.»

⁴⁵ Hjelde og Korgseth, *Religion – fenomenet og begrepet*, 14

⁴⁶ Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 15-55

Stensvold skriver videre at definisjoner i vitenskapen har samme funksjon, de markerer hva som er innenfor og utenfor.⁴⁷ *Religion* utgjør en abstrakt kategori, og kan ikke utgjøre en bestemt del av verden. Og det er nok en av hovedgrunnene til at religionsforskere ikke vil komme til enighet om hva religionsbegrepet inneholder, ei heller bli ferdige med å diskutere det, sier Anne Stensvold.⁴⁸ I møte med religionsbegrepet ser det ut til at i forskningen på religion, både religionshistorie og religionsvitenskap, blir begrepet brukt om studiet av «de andre». Her vil jeg igjen trekke frem Corells arbeid med historieforskning og det kollektive minnet, for i likhet med etterkrigshistoriens skapelse av det kollektive minnet, fungerer avgrensingen i religionsdefinisjonen på en slik måte at den ekskluderer og skaper et «vi» og «dem», «de religiøse» mot «de ikke-religiøse». Det handler om å skape grenser.

På denne måten henger definisjoner og makt sammen; den som bestemmer over definisjonen har makt. Religionsbegrepet er et ypperlig eksempel på dette. Religionssosiologen professor Pål Repstad kommer med et forslag til en definisjon av religion i boken *Religiøst liv i det moderne Norge*:

«Når jeg snakker om religion i denne boka, tenker jeg på livstolkninger og praksis som går ut over det dennesidige, hverdagslige, rasjonelle – ut over det som vi kan gripe og forstå med fornuft og sanser. Religion regner med en virkelighet ut over den vi vanligvis erfarer. Dette kalles av og til en transcendent virkelighet fordi religioners virkelighetsforståelse transcenderer eller overskrider den fornufts- og sansebaserte virkelighet. Jeg utvider ikke religionsbegrepet slik noen sosiologer gjør, til å omfatte alle former for livssyn. Det er klart at brennende politiske overbevisninger, nasjonalisme, vitenskapsbaserte livssyn eller sterk idrettsinteresse og liknende former for engasjement kan være svært sterke og saktens ha sine religionsliknende trekk, for eksempel ritualer og dogmatiske overbevisninger. Men det er ryddigere ikke å omtale ethvert sterkt engasjement eller enhver livstolkning som religion, synes jeg.»⁴⁹

Jeg kan for så vidt være enig i det at alle religioner er livssyn, men at ikke alle livssyn faller innunder religion vil jeg stille meg noe tvilende til, dersom det definerende trekket ved religion er troen på noe transcendent. Det skal godt gjøres at en klarer å etablere et livssyn som ikke overskrider den fornufts- og sansebaserte verden, da særlig med tanke på etikk og moral som er en sentral del av alle livssyn. Knut Erik Tranøy går så langt i sin redegjørelse av livssyn at han sier betegnelsen noen gang brukes synonymt med moral.⁵⁰

⁴⁷ Stensvold, *Å definere religion*, 52.

⁴⁸ Stensvold, *Å definere religion*, 62-63

⁴⁹ Repstad, *Religiøst liv i det moderne Norge*, 24.

⁵⁰ Tranøy, *Livssyn*

Et av fenomenene Repstad utelater fra hva som kan anses som religion, og som han trekker frem som et typisk eksempel på religionslignende fenomen, men som han allikevel ikke vil inkludere, er nasjonalisme. Igjen blir dette problematisk når han har satt transcendens som premiss for, og kjennetegn på hva som skiller religion fra andre fenomener. Som Cavanaugh påpeker er det vanskelig å se hvordan man med dette som utgangspunkt kan ekskludere nasjonalisme: «If transcendence can refer to any perceived reality that exceeds and unifies ordinary human experience of the material world, it is hard to imagine a better candidate for transcendence than the «imagined community» of the nation».⁵¹

En annen som går imot Repstads påstand om at nasjonalisme ikke skal settes i sammenheng med religion, som Cavanaugh gir et nikk til i sitatet over, Benedict Anderson, som skriver at:

«Part of the difficulty is that one tends unconsciously to hypostasize the existence of Nationalism-with-a-big-N (rather as one might Age-with-a-capital-A) and then to classify «it» as *an* ideology. [...] it would, I think, make things easier if one treated it as if it belonged with «kinship» and «religion» rather than with «liberalism» or «fascism»».⁵²

Dette er fordi *nasjon*, slik Anderson behandler fenomenet i *Imagined Communities* (1991), nettopp er et *forestilt* fenomen, ikke ulik måten en ofte ser ut til å tenke på religiøse overbevisninger. Dette er ikke utelukkende et forsøk på å gjøre nasjonalisme til en religion, men å diskutere utfordringen knyttet til begrepsbruken når det kommer til religion. Når premisset for hva som kan kalles religion er troen på noe transcendent, mens alle livssyn som også fordrer en forståelseshorisont utover den sansbare verden ekskluderes fra religionsdefinisjonen, blir det vanskelig å være konsekvent. Et livssyn, altså et syn på livet, kan umulig utelukkende være bundet opp i noe fysisk og håndfast, og empirisk etterprøvbart, som nevnt over.

I tillegg kan definisjoner som den Repstad gir underbygge forestillingen om at mennesker som tilhører en religion har livstolkninger som ikke er rasjonelle. Et problem med denne forestillingen er at det kan bli vanskelig å underbygge den med rasjonell argumentasjon. Religion er å lese hos Repstad som noe ikke-rasjonelt. Men ved å utelukke f.eks. nasjonalisme fra religionsdefinisjonen, innebærer dette at nasjonalisme er mer rasjonelt? Og kan noen livssyn kalles rasjonelle utenfor sitt eget referansesystem? Jeg vil si at det ikke er mulig å fremstå som rasjonell for noen som står helt på utsiden av referansesystemene.

⁵¹ Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, 103-104

⁵² Anderson, *Imagined communities*, 5

Dette gjør at ingen religion eller livssyn kan hevde sin egen suverenitet på rasjonelt basis ovenfor andre livssyn. *Rasjonalitet* er derfor et ord som bør utebli i behandlingen av religion. Det dette eksempelet bidrar til, er å illustrere det maktpolitiske som ligger i definisjonen av religion. Hvilken nytte har det å kalle noe for religion, mens noe annet uteblir? En kan selvfølgelig bare spekulere, men et forslag som gis av Cavanaugh, er at ekskludering av fenomener som nasjonalisme er en form for rasjonalisering av såkalt «sekulære» livssyn som da fremstår som mer legitime enn de religiøse. Cavanaugh mener dette problemet blir spesielt synlig der vi på en side fordømmer såkalt «religiøs» vold, fordi den er absolutt, irrasjonell og farlig, mens vi samtidig forsvarer vår egen vold, som må sees som beklagelig men nødvendig, beskjeden og rasjonell. Dette gjøres selv om vår vold argumenteres for på sekulær-ideologiske grunnlag og ikke kan sees som mer rasjonell enn de religiøses.⁵³ Resultatet er at vi kritiserer (jeg vil si med rette) «de andres» voldsbruk, men fratrar oss selv et viktig verktøy som vi kan, og burde bruke, til å kritisere vår egen voldsbruk. Også vår vold rammer uskyldige, og selv om den utøves for å trykke nasjonen eller nasjonens interesser er det vanskelig å se hvordan den er mer rasjonell enn såkalt religiøs vold. Ei heller er det lett å se hvordan den er mer forsvarlig eller beskjeden når også vår vold rammer uskyldige selv i tilfeller hvor dette kunne vært unngått.

Religiøsitet og det sekulære

I dagligtalen og samfunnsdebatten omkring religion og religiøsitet ser det ofte ut til at religiøsitet blir satt opp mot *det sekulære*. Ofte blir også det sekulære assosiert med nasjonalstaten, mot det religiøse samfunnet. Det sekulære blir da også ansett som det rasjonelle, i motsetning til det religiøst irrasjonelle. Sindre Bangstad skriver om forholdet mellom religiøsitet og det sekulære i *Sekularismens ansikter*:

«Det lar seg enkelt konstatere at når en bestemt person i hverdagslige talehandlinger karakteriserer andre som «sekulære», er det basert på en forståelse av «det sekulære» som synonymt med «ikke-religiøst». Særlig når antatt religiøse og sekulære forståelsesformer brytes mot hverandre i samfunnsdebatten, fremstår det som særdeles viktig for en del debattanter å markere sin egen tilhørighet, en tilhørighet som defineres i motsetning til «forestilte andre». Man er enten *for* eller *mot* sekularisme, antas det.»⁵⁴

⁵³ Cavanaugh, *Myth of Religious Violence*, 183

⁵⁴ Bangstad, *Sekularismens ansikter*, 37

Oddbjørn Leirvik, professor ved Det teologiske fakultet, åpner sin artikkel *Religionsdialog, sekularitet og eit felles forpliktande språk*, med at det er «mykje som står på spel i spørsmålet om religion og sekularitet. Men debatten (Rana-debatten i 2007) demonstrerte også kor nødvendig det er å tydeleggjere kva vi egentleg meiner med ord som sekulær, sekularitet og sekularisme.»⁵⁵

Etymologisk går alle språklige konstruksjoner med «sekulær» i seg, tilbake til det latinske ordet *saeculum*. *Saeculum* viste i antikken til «denne verden», og forsøker å sette et temporalt skille mellom det jordiske og det evige livet. På denne tiden er ikke *saeculum* knyttet til religionskritikk, slik det ofte blir i dag.⁵⁶ Joc  Casanova skriver i sin artikkel, *The Two dimensions of the Secular*,⁵⁷ at det var Augustin som gjorde *saeculum* til et teologisk kristent begrep ved å tilføre begrepet en dimensjon av rommelig assosiasjoner («spatial connotations»). F r Augustin gjorde *saeculum* til et kristent begrep, representerte *saeculum* en assosiasjon til tid, knyttet opp til verdslighet og ubestemt tid. Da Augustin tok begrepet i bruk i en kristen kontekst, knyttet han det til forholdet mellom nå-tid og tiden for Jesus gjenkomst. I denne tiden, som var en mellomtid, m tte kristne og hedninger lære leve sammen og å jobbe sammen, som medborgere, i denne verdslige verden. *Saeculum* var altså ikke knyttet opp mot *religiøs* som to begreper som sto i motsetning til hverandre. Dette skjedde først under klostertiden i middelalderen til skillet mellom det som var innenfor klosteret og det utenfor. Blant annet ble begrepet sekularisering brukt om kunker som sa fra seg munkel ftene sine og gikk ut fra klosterfelleskapet. Det er også viktig å huske på at begrepsparet *religiøs* og *sekulær*, som binære begreper, ikke forekommer utenfor den vestlige kristne kontekst. På samme måte som ordet *religion* ikke lar seg oversette som et enkelt begrep på andre språk, gjør heller ikke begrepet *sekulær* det.⁵⁸ Selv om spirene til sekularisme, slik det forekommer i de moderne tider, ble lagt i etterkant av reformasjonen, er det ikke f r på 1800-tallet at man kan snakke om sekularisme som politisk program der religionen, her representert ved kirken og prestemakten, skilles ut av politikken.

⁵⁵ Leirvik, *Religionsdialog, sekularitet og eit felles forpliktande språk*, 7-8.

⁵⁶ Leirvik, *Religionsdialog, sekularitet og eit felles forpliktande språk*, 7-8.

⁵⁷ Casanova, *The Two Dimensions of the Secular*, 22.

⁵⁸ *Ibid*, 23.

Sekularitet

Når det kommer til *sekularitet*, sier den kanadiske filosofen Charles Taylor at sekularitet har tre ulike grunnbetydninger: 1. sekularitet som en tømning av den offentlige sfære for referanser til Gud eller en overordnet realitet. 2. sekularitet som frafall fra religiøs tro og praksis. 3. en samfunnsmessig endring som innebærer at religiøs tro og overbevisning, selv for en som er sterk i troen, bare er én menneskelig mulighet blant andre. Den siste grunnbetydningen (3) legger Leirvik seg tett opptil, der hvor Gud, eller religion, ikke uteblir fra den offentlige sfære. Sekularitet er da noe som oppstår når forskjellige religioner og religiøse autoritetspersoner må leve sammen og dele påvirkningskraft og samfunnsmakt med andre institusjoner. Slik sett handler sekularitet, hos Leirvik og Taylor, om å skape herredømmefrie, ikke religionsfrie, fellesrom i samfunnet. Dette er fordi sekularitet ikke handler om fravær av Gud, eller religiøsitet, men en måte å ordne samfunnet på.

Den måten som Leirvik og Taylor nærmer seg sekularitet på, der sekularitet ikke er det samme som ikke-religiøst, ligger da også nærmere den augustinske måten å bruke sekularitet på. For Augustin var det heller ikke snakk om mangel på religion *saeculum* viste til. Videre er denne måten å forholde seg til sekularitet på også nærmere en moderne betydning av en sekulær politisk sfære, som assosieres med demokratiske stater, hvor ideen er at den demokratiske offentlige sfære skal være en *nøytral* arena hvor alle religiøse, og ikke-religiøse livssyn tolereres.⁵⁹ Noe Leirvik og Taylor i mindre grad ser ut til å diskutere, er hvordan staten opptrer som premissleverandør for de andre ikke-statlige institusjonene, og på hvilket grunnlag staten kan forsvare legitimiteten i denne autoriteten som gjør staten til premissleverandør. Problemene (teoretisk-filosofiske) oppstår når staten argumenterer på bakgrunn av etiske og moralske (ideologiske/religiøse) standpunkter samtidig som den hevder sin rasjonalitets overlegenhet, og insiterer på sine egne argumenters objektivitet, til forskjell fra religiøse aktørers argumenter som sees som irrasjonelle og subjektive og derfor kan underordnes og kues av staten, om nødvendig med sverd i hånd.

⁵⁹ Casanova, *The Two Dimensions of the Secular*, 23.

Sekularisme

Historisk ble det moderne begrepet sekularisme første gang brukt av George Jacob Holyoake i 1851. Holyoake grunnla *The Central Secular Society*, en forening som var inspirert av utilitaristisk filosofi, og hvor man ønsket å skape et samfunn med en moral og etikk som gikk ut i fra det som var best mulig, for flest mulig. I *sekularisme* knytter seg historisk til en politisk doktrine eller ideologi, utviklet i en europeisk kristen kontekst. Denne ideologien eller doktrinen foreskrev et skille mellom stat, religion/kirke og politikk, og var en følge av en rekke epokegjørende historiske hendelser, blant andre den protestantiske reformasjonen, opplysningstiden, den franske revolusjonen og fremveksten av den moderne nasjonalstaten. I denne europeiske konteksten utviklet sekularismen seg som et forsøk på å utvikle politiske løsninger for sameksistens i religiøst og livssynsmessig sammensatte samfunn, eller pluralistiske samfunn.⁶⁰ Det betyr ikke at sekularisme ikke kan eksistere utenfor Europa. Historisk sett har det fantes tilløp til sekularisme i før-koloniale ikke-europeiske samfunn. Og sekularismemodellen, der man forsøker å regulere forholdet mellom stat, religion og politikk, er i økende grad blitt global, men den uttrykker seg gjerne på andre måter utenfor den vestlige kultursfære.⁶¹ I tillegg uttrykker i dag sekularismen også den suverene makten til den moderne nasjonalstaten.⁶² Troen på nasjonalstatens rett til denne makten, og borgernes plikt til å adlyde staten, henger sammen med nasjonalreligiøsitet. Hos Kristen Samling vil vi se at en slik tro på myndighetenes rett til å styre, og borgernes plikt til å adlyde står helt sentralt.

I moderne samfunnsteori er den tyske filosofen Jürgen Habermas en sentral tenker innen blant annet offentlighetsteori. Han mente at i et sekulær og liberalt samfunn er statens primærrolle å tilrettelegge for enighet om prosedyrer for legitim lovgivning og utøvelse av makt.

Tilslutningen til prosedyrene skulle springe ut av noe felles og demokratisk, og ikke være basert på et politisk begrep.⁶³ Her slutter han seg oppunder Rousseau tanker om folkesuverenitetsprinsipper i samfunnskontrakten. Habermas kan også sies å slutte seg til deler av tankene til John Rawls om hvordan man skal kunne skape et best mulige samfunn for flest mulige, men hos Rawls er dette innenfor rammene av mer klassisk liberalistiske verdier.

⁶⁰ Bangstad, *En norsk sekularisme?*, 52.

⁶¹ Bangstad, *Sekularismens ansikter*, 28-29.

⁶² Ibid.

⁶³ Bangstad, *sekularismens ansikter*, 87.

Ved at Rawls gjør liberalismen til en del av sin tanke om hvordan stat og samfunn bør være, og hvordan forholdet mellom stat og offentlighet bør se ut, bryter han f.eks. med den tidligere formen for sekularisme som vi finner hos Georg Holyoake, som var basert på utilitaristiske prinsipper. Med dette dukker spørsmålet opp om vi her begynner å se grobunnen til overgangen fra sekularisme som politisk grep, en måte å ordne samfunnet på, over til sekularisme som en type livssyn. Gjennom sin artikkel *Religion in the public sphere*, kan det se ut til at Habermas argumenterer for at kun de argumenter som har en sekulær rasjonalitet som sitt utgangspunkt, kan få plass i det han betegner som den høyere offentlighet, mens argumenter der rasjonaliteten springer ut av noe religiøst må ekskluderes fra disse arenaene, men allikevel få plass på andre offentlige arenaer. Dette er et forståelig argument for god samhandling i den offentlige diskusjonen dersom det er flere ulike aktører med ulike livssyn som opptrer, i tråd med oversettelseskravet til Rawls. Men det som i mindre grad blir diskutert er det hegemoniske i det sekulære argumentet. Man kan da stille seg spørsmålet om det er noen forskjell i *rasjonalitet* mellom det religiøse og det sekulære som kan legitimere en underordning og delvis ekskludering av det religiøse, slik Habermas går inn for. I en transkribert dialog mellom Habermas og Taylor leverer Taylor sterke argumenter mot Habermas oppdeling av rasjonalitet, og Taylor argumenterer for at underordningen av religiøs argumentasjon ikke lar seg forsvare på rasjonelt grunnlag.⁶⁴ Habermas teori ser dermed ikke ut til selv å tillate for den underordningen av det religiøse han tar til orde for. Jeg mener i likhet med Taylor, at Habermas, og Rawls, står i fare for å underbygge forestillingen om det sekulært er objektivitet. Det sekulære er ikke nødvendigvis det objektive. Det sekulære argumentet har ikke tilgang til en egentlig sannhet om verden som de religiøse er blinde for. For selv uten referanser til noe transcendent, er ikke det sekulære argumentet løsrevet fra sin kulturelle kontekst, og som nevnt er det vanskelig å se for seg ikke-transcendent normativ argumentasjon, noe som alltid vil være et problem også for sekulære i en diskusjon om verdier.

⁶⁴ Butler, Mendieta & Van Antwerpen, 61-69

Jeg vil avslutte denne delen om sekularisme med Sindre Bagnstads tanker om begrepet, før jeg går over til den skandinaviske casen: «Sekularisme er et tvetydig begrep. Avhengig av hvem det er som definerer begrepet, kan det sies å henvise til (1) en politisk doktrine som tar til ordet for statlig nøytralitet i forhold til ulike religioner og deres utøvere, et skille mellom stat og religion/kirke og en henvisning av religiøsitet til den private sfære, eller (2) til et bestemt livssyn.»⁶⁵ Ofte mener jeg at vi ser tendenser til det siste, hvor sekularisme blir et livssyn som forsøker å fremme sine egne interesser på bekostning av andre livssyn. Å si at dette sekulære livssynet er mindre religiøst enn de andre blir da problematisk, gitt forståelsen av religion jeg legger til grunn her. I en nasjonalreligiøs ideologi vil sekularisme også kunne sees som en maske som har til hensikt å dekke over det religiøse. Denne ideen finner vi blant annet spor av hos John Witte jr.

The Scandinavian case

John Witte jr. skriver i «*God is Hidden in the Earthly Kingdom: The Lutheran Two-Kingdoms Theory as Foundation of the Scandinavian Secularity*», om den nordiske sekulariseringen at den ikke passer inn i noen av de vanlige modellene for sekulariseringsprosesser.⁶⁶ I følge Witte Jr. utgjør de nordiske landene den regionen i Europa som har den ledene sekulære kulturen, trass i at de ikke passer inn i de vanlige sekulariseringsmodellene.⁶⁷ Videre sier Witte Jr. at denne regionen, som de nordiske landene utgjør, lenge har vært kjent som «Europe's leader of secular culture, sosial experimentation, and innovative sosial welfare»⁶⁸, samtidig har denne regionen inntil ganske nylig opprettholdt både lutherske statskirkeordninger og religiøst pensum i de offentlige skolene som har vært direkte knyttet opp til videreføring av tradisjonelle, religiøse og moralske normer og regler.⁶⁹ Han omtaler dette som «the hidden sacrality of the secular», der helligheten virker gjennom det sekulære.⁷⁰

⁶⁵ Bangstad, *Sekularismens ansikter*, 20.

⁶⁶ Witte jr., *God is Hidden in the Earthly Kingdom: The Lutheran Two-Kingdoms Theory*, 57

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid.

Jeg vil også nevne at i Norge henter monarken fortsatt sin legitimitet delvis fra kirken, og er pålagt å bekjenne seg til den evangelisk-lutherske tro⁷¹. Kongen gir igjen legitimitet til regjeringen, ved å godkjenne denne, slik at symbolsk sett er det Gud som legitimerer statsmakten hvor makten da delvis utgår fra Gud, via kirke til Konge, og derifra videre til regjering. Men kongen får først sin autoritet nedenfra og opp igjennom folket som selv har bestemt at nasjonen skal være et monarki styrt av folkets grunnlov. I denne tankegangen er folkets vilje også et uttrykk for Guds vilje og utøvelsen av *legitim makt* kan sies i symbolsk forstand å være gitt av Gud, selv om vi ikke nødvendigvis lengere *tror* at makten kommer fra Gud.

En viktig nøkkel for å forstå hvordan de nordiske landene regnes som sekulære kulturer, til tross for at de opprettholdt statskirkeordninger så lenge, er å se på hvordan to-regimentslæren i den reformerte teologien virker inn i samfunnsordenen.

Min tese er at nasjonen anses som sekulær, og dermed er nasjonalisme å anse som noe ikke-religiøst. Paradokset melder derfor sin ankomst i behandlingen av *nasjonalreligiøsitet*, der man setter sammen *nasjon* og *religiøsitet*. De fleste henvisninger til nasjonalreligiøsitet i Norge viser til hvordan Den norske kirke går aktivt inn for å støtte nasjonsbyggingen og nasjonalismen, da særlig i historisk kontekst. Her er det altså en allerede definert religiøs aktør som går inn og støtter oppunder forestillingen om det nasjonale, og dermed gir en transcendent legitimering av nasjonalstaten. Men jeg mener at det religiøse også finnes i den sekulære legitimeringen av nasjonalstaten. Dette mener jeg er lettere å få øye på gjennom begrepene *civil religion* og *religion of the citizen*, som jeg vil komme tilbake til etter at jeg har redegjort for begrepene nasjon og nasjonalisme.

3.1.2 Nasjon

Et av hovedverkene jeg vil bruke i behandlingen av nasjonsbegrepet, er Benedict Andersons *Imagined Communities* fra 1991. *Imagined Communities* tar for seg begrepene nasjonal bevissthet, nasjonalisme og byggingen av nasjonale myter. For å utdype nasjonalismeforestillingene hos Anderson, og da særlig i forhold til norsk kontekst, vil jeg bruke forskningen til professor Dag Thorkildsen.

⁷¹ Kongerikets Norges grunnlov §4.B. *Om den utøvendemakt, kongen og den kongelige familie og om religionen.*

Ordet *nasjon* er et ord vi beskjeftiger oss med til daglig. Enten i forbindelse med vår egen oppdagelse av verden utenfor, eller i den lokale innvandringsdebatten som de siste årene har preget nyhetsbildet. *Nasjon* knyttes både opp til statsborgerskap og pass (nasjonalitet), og det brukes til å referere til listen over stater i verden, men det refererer også til mer abstrakte forestillinger om identitet og forestillingen om folk – som ideen om det norske folk.

Ordet nasjon kommer fra det latinske ordet *natio*, og det ble brukt av romerne for å omtale fremmede folk og ukjente folkegrupper. Senere i middelalderen ble det brukt på universitetene for å dele inn studenter og magistere ved de største fakultetene. De ble delt inn i fire nasjoner, som utgjorde himmelretningene: et eksempel er Pariseruniversitetet der tyskerne, englenderne, skotter, dansker og svensker sammen utgjorde *natio Anglicorum*.⁷² Deretter ble begrepet brukt ved konsilene for å dele inn adelige og geistlige som representerte bestemte geografiske områder. Da Luther tok i bruk begrepet, var det med henvisning til den tyske, kristne adelen. I Luthers bruk av begrepet i denne sammenhengen var det fyrstene som utgjorde *nasjonen*. Men Luther tok også nasjonsbegrepet i bruk i andre sammenhenger, som da han omtalte bøndene som en gruppe som utgjorde et språklig og kulturelt felleskap.⁷³ Her mener jeg at vi ser spirene til det som kommer til å utgjøre de som har blitt beskrevet som de to sidene av nasjonalismen, den kulturelle og den politiske. Luthers henvisning til adelen peker mot den politiske dimensjonen, mens henvisningen til bøndene peker mot den kulturelle dimensjonen gjennom bøndenes (folkets) språk og kultur. I senere tid er språket også noe av det som har utgjort mye av kjernen i den kulturelle nasjonalismen. Dette ser vi også i Norge under nasjonalbyggingen etter 1814, hvor vi får språkstriden og etter hvert fremveksten av landsmål. Jakten på et autentisk norsk språk ble en helt sentral del av nasjonsbyggingen etter 1814 for å fremheve den norske særegenheten, som var viktig for å underbygge kravet om en egen nasjon. Selv for skandinavisten Christopher Bruun ble undervisning i morsmål, det vil si landsmål, en viktig del av folkehøyskoleundervisningen. Selv i dagens innvandringspolitikk ser vi at språkopplæring og språkbeherskelse er et sentralt tema, og mange land innfører strengere og strengere krav til språkbeherskelse for de som ønsker statsborgerskap.

⁷² Thorkildsen, *Nasjonalitet, identitet og moral*, 12

⁷³ Thorkildsen, *Nasjonalitet, identitet og moral*, 12

Å skulle innholdsbestemme hva *nasjon* er, kan fort bli krevende og problematisk. *Nasjon* kan settes sammen på ulike måter, og det kan bygge på ulike forestillinger om en felles kultur som felles historie, felles avstamning, felles språk, tradisjon, etnisk tilhørighet eller rase, og felles religion og/eller felles grunnverdier. Nasjonalstatens fremvekst ut over det 19. århundre hadde som mål at statens geografiske grenser skulle sammenfalle med nasjonens kulturelle grenser for å utvikle den nasjonale egenart. Men allerede etter første verdenskrig viste dette seg å være en utfordring da Europakartet skulle tegnes opp på nytt. Konsekvensen av ulike politiske avtaler mellom stridende parter er at flere europeiske nasjonalstatene i dag rommer nasjonale minoriteter, med egne kulturelle og etniske uttrykk, og noen steder er dette fortsatt en kilde til konflikter. For at nasjonalstaten skal kunne virkeliggjøre sitt ideal om at det politiske skal sammenfalle med det kulturelle krever dette enten hardhendt integrasjon og assimilering, eller utrenskning.⁷⁴ Det mest nærliggende eksempelet her er balkankrigen på 1990-tallet. Da Jugoslavia ble oppløst utløste det en borgerkrig mellom serbere (ortodokse), kroater (katolikker) og bosniere (muslimer) hvor etnisk rensning ble benyttet som bevisst strategi. Denne krigen viser blant annet at selv om en er naboer og objektivt sett deler samme språk, kultur, tradisjon, etnisk tilhørighet, karaktertrekk og avstamning, ble like vel religiøs tilhørighet en viktig identitetsmarkør. De ulike gruppene hadde sine egne konstruerte nasjonale identiteter med egne opphavshistorier og forestillinger om å tilhøre et eget folk. Denne nasjonalismen er kanskje sterkere på balkan i dag en noen sinne, og vi ser en tendens til aktiv historieomskrivning fra de ulike gruppene som ledd i en nasjonaliseringsprosess.⁷⁵

Professor Benedict Anderson kommer med det han kaller en arbeidsdefinisjon for nasjonsbegrepet i *Imagined Communities*. Anderson gjør et forsøk på å definere nasjon slik: «*Nation: it is imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign.*»⁷⁶ Med å si at nasjoner er *forestilt* (imagined) mener Anderson at samfunn (communities) som er større enn en landsby der alle kjenner hverandre, er et forestilt samfunn. Anderson skriver at: «It is imagined because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion».⁷⁷ Nasjoner er *forestilt begrenset* (imagined as limited) ved at den har absolutte grenser. Ingen nasjon ser for seg å romme hele menneskeheten. Utenfor nasjonen ligger andre nasjoner.

⁷⁴ Thorkildsen, *Nasjonalitet, identitet og moral*, 13

⁷⁵ Dérenes, *Utslettingen av arven etter Jugoslavia*

⁷⁶ Anderson, *Imagined Communities*, 6

⁷⁷ Anderson, *Imagined Communities*, 6

Nasjonen er forestilt som *suveren* (imagined as sovereign) fordi konseptet om nasjonen ble skap under opplysningstiden og revolusjoner som ødela legitimiteten de guddommelige, hierarkiske og dynastiske rikene. Nasjonene ønsker ifølge Anderson å fri seg fra religiøse ontologiske forestillinger. Nasjonen ønsker å være fri, og hvis Gud skal ha en plass skal nasjonen være fri, under Gud, men frigjort fra religiøse autoriteter. Det er denne autonomien (frihet til å være sin egen lovgiver jmf. Kants autonomiprinsipp) som gjør staten suveren. Til slutt er nasjonen *forestilt som samfunn* (imagined as a community) ved at den alltid er unnfanget i et horisontalt kameratskap. Til tross for alle ulikhetene mellom, og utnyttelsen av folk, er det dette forestilte kameratskapet som muliggjør nasjonen. Nasjonen er dermed et fellesskap som ikke i første omgang krever at folket er villig til å drepe for det, men et fellesskap folket er villig til å dø for.⁷⁸

Essensialisme vs. konstruksjonisme

Det er hovedsakelig to forestillinger som regjerer når det kommer til forestillinger om hvordan nasjoner blir til. Den ene er essensialisme og den andre er konstruksjonisme. Essensialismen går ut på at nasjonen er en historisk størrelse som alltid har vært der. Folk har fra tidenes morgen tilhørt en nasjon, så nasjoner er like naturlig som mennesket selv. Problemet har bare vært at statens grenser og nasjonens grens ikke alltid har sammenfalt, noe som har ført til en undertrykkelse av den nasjonale egenart. Denne egenarten lå og slumret hos folket, og det måtte en politisk bevegelse til for å få vekket folkets nasjonale bevissthet slik at nasjonen skulle få tilbake sine statlige rammer. Med de statlige rammene skal den nasjonale egenart trygges og utvikles slik at nasjonens historisk determinerte skjebne kan realiseres. Den konsekvente nasjonalist er også en essensialist, og den nasjonale historien faller innunder samme kategori som andre frelseshistorier.⁷⁹ I min tolkning av nasjonalreligiøsitet slik den kommer til uttrykk i Olavskulten mener jeg vi ser klare tendenser til essensialistisk forståelse av nasjonen. Et godt eksempel på en slik essensialistisk tilnærming ser vi blant annet hos Bjørnson der han taler om Olav den hellige som nasjonens frelser som døde for å oppfylle Norges skjebne – ett rike under en lov og konge, samlet som ett folk.⁸⁰ Her ser vi klare konturer av en frelseshistorie som knyttes opp mot en historisk determinisme og nasjonens skjebne.

⁷⁸ Anderson, *Imagined Communities*, 6-7

⁷⁹ Thorkildsen, *Nasjon, nasjonalisme og modernisering*, 26

⁸⁰ Landslet, *Bjørnstjerne Bjørnsons Tale paa Olavsdagen*

Den konsekvente konstruksjonist hevder at nasjonen er et produkt av nasjonalismen. Det er i stor grad på den konstruksjonistiske siden en finner de fleste nasjonalismeforskerne, men i ulike varianter. Spenningene går fra de som hevder at nasjonalisme er en ondartet ideologi med mål om å manipulere folket, til de som mener at det i nasjonsforestillingen ligger en viss grad av konstruksjon men at nasjonalismen ikke kan kalles et ondsinnet påfunn,⁸¹ selv om nasjonalisme ofte får negative konsekvenser for de som havner på utsiden av det forestilte fellesskapet. Det er en konstruksjonistisk tilnærming jeg legger meg på i min analyse, og jeg bruker problematiseringer av Olavskulten og Kristen Samlings essensialistiske forståelser som ledd i min redegjørelse for nasjonalreligiøsitet.

3.1.3 Nasjonalisme

Begrepet *nasjon* utgjør også roten til flere andre tilhørende begreper som nasjonalitet og nasjonalstaten, og nasjonalisme. Det er gjort mye forskning på nasjonalisme, og som begrepet tilsier med sin kombinasjon av begrepet *nasjonal* og endingen *-isme*, ser man at nasjonalisme er et tankesett eller en ideologi. Jeg går ikke inn på ideologibegrepet ut over det jeg nevner i redegjørelsen for religionsbegrepet, hvor jeg diskuterer forholdet og likheter mellom ideologi og religiøsitet. Det som derimot går igjen i den forskningen jeg lener meg på i denne analysen er hvordan nasjonalisme grovt sett kan deles i to analytiske kategorier – en politisk og en kulturell. Denne todelingen sammenfaller med min egen deling av nasjonalreligiøsitet hvor denne også deles i to – en kristen nasjonalreligiøsitet (hos kristne NS-medlemmer og Kristen Samling) som henger sammen med kulturell nasjonalisme, og en sekulær nasjonalreligiøsitet (hos Olavskulten) som henger sammen med den politiske nasjonalismen. Men som analysen også vil vise er det glidende overganger, slik at både den sekulære og den kristne nasjonalreligiøsiteten gjør seg avhengig av begge formene for nasjonalisme.

Anderson skriver om nasjonalismeforskningen at det særlig er tre paradokser teoretikere har merket seg meg: 1. nasjonens objektive modernitet i historikerens øyne vs. nasjonalistenes subjektive forestilling om nasjonens antikke opphav; 2. forestillingen om at nasjonalitet er et sosio-kulturelt konsept i den moderne verden og noe alle har krav på, vs. forestillingen om at

⁸¹ Thorkildsen, *Nasjon, nasjonalisme og modernisering*, 38

nasjonalitet er en konkret manifestasjon av noe iboene i mennesket, *sui generis*; 3.
nasjonalismens politiske makt vs. dens svake, eller manglende, filosofi og inkohærens.⁸²

Disse tre paradoksene er med på å underbygge hvor kompleks nasjonalismeforskningen er. Ved å kalle nasjonalismens filosofi fraværende, eller svak, og inkohærent, kommer han med den samme type anklage som blir rettet mot religiøse ideologier. Selv nasjonalismens filosofi kan være noe svak, operer nasjonalisme med en intern koherens. Hadde den ikke gjort det, ville den neppe blitt regnet som det siste århundrets mektigste politiske ideologi. Det er kanskje derfor Anderson også tar til orde for å se på nasjonalisme nettopp i relasjon til religion snarere enn til fascisme.

Boken *Jakten på det norske: perspektiver på utviklingen av en norsk nasjonal identitet på 1800-tallet* (red. Øystein Sørensen) fra 1998, tar for seg nasjonale myter og nasjonsbygging i Norge gjennom 1800-tallet. Boken er delt opp i flere deler, og del to som har tittelen kulturarv og kulturkonstruksjon, innledes med setningen: «Den norske nasjonale kulturen er en konstruksjon.»⁸³ Dette er skrevet av professor Anne-Lise Seip, og hun går videre i å problematisere forholdet mellom kulturnasjonalisme og politisk nasjonalisme.

Om forholdet mellom kulturnasjonalisme og politisk nasjonalisme er det flere forskere som har uttalt seg. En sentral forsker her er John Hutchinson, i sin bok *The Dynamics of Cultural Nationalism* (1987). Hutchinson ser på det irske opprøret på nitten-hundre-tallet og fremveksten av irsk kultur. Hutchinson opererer med et skarpt skille mellom kulturell og politisk nasjonalisme.

Det skarpe skillet mellom kulturnasjonalisme og politisk nasjonalisme problematiseres også av Thorkildsen i *Nasjonalitet, identitet og moral* 1995. Thorkildsen mener blant annet at selv om det kan være nyttig å operere med de to ulike definisjonene, politisk og kulturell nasjonalisme, så vil de også være gjensidig avhengig av hverandre.

⁸² Anderson, *Imagined Communities*, 5

⁸³ Seip, *Det norske «vi»*, 95

Thorkildsen mener allikevel at det at det som analytisk grep kan være nyttig å skille mellom de to formene for nasjonalisme i den grad de ulike formene kommer til uttrykk på forskjellige måter som ledd i ulike mål (politiske og kulturelle) hos ulike aktører. Thorkildsen setter opp målene for de to formene for nasjonalisme på følgende måte:

«Mens kulturnasjonalismen legger vekt på å skape eller finne den felles nasjonale identitet og ser på nasjonen som et kulturfelleskap, er den politiske nasjonalisme en bevegelse som har som mål at nasjonens og statens grenser skal falle sammen, dvs. nasjonalstaten.».⁸⁴

Professor Anne-Lise Seip refererer også til Thorkildsens tilnærming til kulturell og politisk nasjonalisme, og vektlegger også de ulike målene ved disse og nyttigheten av å skille mellom de for analytiske formål. Hun skriver selv at kulturnasjonalisme best kan ses på som et mål i seg selv, et sett holdninger og verdier som skal realiseres for sin egen skyld. Politiske handlinger vil for kulturnasjonalisten bli et middel i kampen for kulturelle mål. Hun skriver så at de kulturnasjonale verdiene utgjør en ideologi som kan erstatte andre ideologier, komme i kamp med dem og deres verdier, eller integrere de andre ideologienes verdier i sitt eget meningsunivers.⁸⁵ På denne måten kan vi også si at kulturnasjonalismen blir et viktig maktmiddel for den politiske nasjonalismen, noe vi ser hos Olavskulten, som utover mot 1945 gjør seg mer og mer avhengig av kulturnasjonalisme.

Kulturnasjonalisme og politisk nasjonalisme

I et forsøk på å gjøre det hele veldig enkelt, kan en si at nasjonalisme er nasjonalstatens ideologi: dens idésystem, grunnsyn og samfunnssyn. Den akademiske diskusjonen omkring nasjonalisme kan oppsummeres slik: hvem kom først, nasjonalismen (kulturen) eller nasjonalstaten (politikken). I følge professor Dag Thorkildsen er det bred enighet om at forutsetningen for utviklingen av den moderne nasjonsforestillingen var den franske revolusjon med vektlegging av borgernes rettigheter og folket som grunnlag for den politiske makt, altså folkesuvereniteten. Dette innebærer en forskyvning av den politiske forestillingen om nasjonen som før hadde ligget hos adelen og kongen, til nå å ligge hos folket. Det er altså her en finner starten for den politiske nasjonalismen.

⁸⁴ Thorkildsen, *Nasjonalitet, identitet og moral*, 12-13.

⁸⁵ A.Seip, *Det norske «vi»*, 95-96.

Den kulturelle nasjonalismen derimot, sies å ha sitt opphav i den tyske romantikken som dyrket språket og historien, mystikken og organismetenkningen.⁸⁶ Selv om det går an å studere fremveksten av kulturnasjonalisme og politisk nasjonalisme separat, vil en se at de to også vekselvirket på hverandre og kan sies å stå i et gjensidig avhengighetsforhold.

Når det kommer til den kulturelle nasjonalismen, regnes språk som en av de viktigste identitetsmarkørene i en nasjon. Utviklingen av språk og dialekter, og fremveksten av boktrykkerkunsten blir ansett som et sentralt utgangspunkt for en nasjonalfølelse som etter hvert blir en sentral del av kulturnasjonalismen. Der det i Europa fra antikken av hadde vært latin som utgjorde skriftspråk, ble det på 1500-tallet trykket bøker på lokale språk. Ved at de lokale språkene ble brukt som skriftspråk fikk de forhøyet status og kunne dermed konkurrere med latin. Dette gav folk anledning til å bruke språk som identitetsmarkør.⁸⁷ I denne forbindelse blir Martin Luthers arbeid viktig, blant annet fordi han oversetter Bibelen til tysk, i tillegg til en rekke andre verker. Det bør her nevnes at selv om Luther oversatte bibelen til tysk, var han ikke alene om denne tanken. Dette var i tråd med den gryende humanismen som tok til rett før Luthers tid.⁸⁸ For Norges del, ble spørsmål om språket en viktig kampsak i utviklingen av norsk nasjonalisme noen hundre år senere. Fremveksten av aviser og media, bøker og språkundervisning er viktige faktorer for en nasjonal bevissthet. Sammen med dette kommer også undervisning og opplæring i lokal (nasjonal) historie. Hvordan og hva som blir fortalt, er med på å skape den nasjonale hukommelsen som blir en viktig faktor for nasjonalstatens identitet og forestilling om et felles opphav. Selv om språk og historie ofte blir assosiert med kultur, skal en ikke undervurdere det maktpolitiske som ligger i nettopp disse to.

Den andre viktige faktoren for kulturnasjonalismen er historie. Professor Antony Smith hevder at nasjonen er en videreutvikling av førmoderne etniske grupper, der den etniske gruppen er definert som et kulturelt kollektiv som legger vekt på myter om forgjengere og historiske minner. Den er også kjennetegnet ved at den har minst en av følgende særegenheter: egen kultur, religion, skikker, språk eller institusjoner.

⁸⁶ Thorkildsen, *Nasjonalitet, identitet og moral*, 12

⁸⁷ Anderson, *Imagined Communities*, 41-46

⁸⁸ Lindhardt, *Martin Luther, Erkjennelse og formidling i renæssancen*, s. 109-111

Det sentrale her er den historiske hukommelsen: de (gruppen som utgjør nasjonen) er et produkt av historiske krefter og de har selv gjennomgått en historisk utvikling. Hos Smith er det ikke snakk om etnisitet som i rase, men som kulturelle og historiske karakteristika.⁸⁹

John Hutchinson, student av Anthony Smith, har uttalt seg om forholdet mellom kulturell nasjonalisme og politisk nasjonalisme i *The Dynamics of Cultural Nationalism* (1987), og sier at kulturell nasjonalisme kommer forut for den politiske statsdannelse, og ikke kan ses i sammenheng med politisk nasjonalisme.⁹⁰ Hutchinson har hatt fremveksten av den irske nasjonen på 1800- og 1900-tallet som sitt forskningsfelt, og mener å se et skarpt skille mellom politisk og kulturell nasjonalisme. Jeg er enig i at teorien om at kulturen kommer før staten, tilsynelatende ser forlokkende ut. Ved studie av enkelte nasjonalstater i dag, kan det se ut til at de menneskene som deler samme kultur og kulturelle referanser, har en tilhørighet til hverandre og kan skape rammer som holder dem sammen. De andre, med andre kulturelle referanser, holdes utenfor disse rammene. Med dette legges det til rette for at det etablerer seg en struktur som igjen kan danne grunnlaget for en nasjon og videre en nasjonalstat. Israel er kanskje et eksempel på dette i moderne tid. Men det er ikke alltid tilfellet, og ofte dannes staten (den politiske nasjonen), før kulturnasjonen. Store deler av Midtøsten og Afrika er et levende eksempel på dette, hvor kunstige nasjonale grenser har bidratt til uroligheter.

Allikevel vil jeg si at ideen om at man kan skille skarpt mellom politisk og kulturell nasjonalisme, med relativt klare grenser, blir tilbakevist av blant andre Anderson. Hos Anderson ser det ut til at disse to vokser frem omtrent samtidig, og at de vekselvis virker på hverandre.⁹¹

Nasjonalisme og nasjonalsosialisme

Jeg har allerede vært innom hvordan Luther har blitt knyttet til begrepet *nasjon*, særlig med tanke på hans språkfilosofi.

Men arven etter Luther har også blitt tolket inn i den mer politiske delen av nasjonsbegrepet, og da også brukt i tilknytning til nasjonalsosialismen på 1920- og 30-tallet.⁹² Ragnar Norrman skriver at det i Tyskland på 1930-tallet fantes en grunnsolid tradisjon blant de 28 landskirkene

⁸⁹ Thorkildsen, *Nasjon, nasjonalisme og modernisering*, 27

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Anderson, *Imagined Communities*, 187-192

⁹² Thorkildsen, *Nasjonalitet, identitet og moral*, 12

om politisk lojalitet mot øvrigheten.⁹³ Luther ble også trukket frem av tyske teologer til forsvar for nasjonalsosialismens uinnskrenkede makt til å herske i Det tredje riket.⁹⁴ Det som ble spesielt vektlagt, var Luthers tolkning av Paulus brev til Romerne, kap13, 1-7. I Luthers romerbrevsforelesning står det følgende:

«In Chapter13, He teaches honor and obedience to worldly government, which accomplishes much, although it does not make its people righteous before God. It is instituted in order that the good may have outward peace and protection, and that the wicked may not be free to do evil, without fear, in peace and quietness. Therefore the righteous are to honor it, though they do not need it. In the end he comprises it all in love, and includes it in the example of Christ, who has done for us what we are also to do, following in His footsteps.»⁹⁵

Her sier Luther at Paulus forkynner respekt og lydighet mot de verdslige styresmakter, men det gjør en ikke rettskaffen ovenfor Gud. Styresmaktene («it») er der for at det gode skal ha ro og beskyttelse utenfra, og for at de onde ikke skal være fri til å utøve sin ondskap i ro og fred. Derfor skal de rettskaffende ære styresmaktene, selv om de ikke trenger den. Else Marie Wiberg Pedersen undersøker i sin artikkel, *Luther and Justification*, Luthers tanker om rettskaffenhet, hvor Luther mener det verdslige regime er der i Guds tjeneste for å holde lov og orden. Men når det gjelder kristen rettskaffenhet, er dette ikke noe som har med den offentlige sfære å gjøre. Det å følge loven for sin egen del og å være lovlydig, har ikke noe med den kristne rettskaffenhet å gjøre. Rettskaffenhet ovenfor Gud er, ifølge Luther, å handle i henhold til evangeliet for sin nestes skyld.⁹⁶ Luther skiller med dette mellom den offentlige og private sfære, men i motsetning til Rousseau, så snakker Luther om hvordan de rettskafne kristne (religiøse) skal forholde seg til staten, mens Rousseau i første omgang snakker om hvordan staten skal forholde seg til religion. I forbindelse med behandlingen av Luthers *sola scriptura*, gjør Jan Lindhardt i *Martin Luther, Erkjennelse og formidling i renæssancen* (1983) et poeng ut av at hva Luther selv kanskje kan ha ment i sine tolkningsprinsipper, ikke nødvendigvis sammenfaller med hva man i ettertiden har tatt Luther til inntekt for.

Lindhardt sier at Luthers prinsipper er i overenstemmelse med sin egen samtids teoretiske strømninger, og spør om det overhodet var mulig for Luther å tenke seg at man ikke skal underkaste seg den verdslige makt, når en tar hensyn til at Luther setter som forutsetning at alt

⁹³ Normann, *Quislingkyrkan*, 29

⁹⁴ Nielsen, *Ordet, troen og kritikken: N.H Sjøe mellom Barth og Luther*, 231

⁹⁵ Luther, *Preface to Romans*, 6

⁹⁶ Pedersen, *Luther and Justification*, 7

som skjer, er uttrykk for Guds vilje. Ved å tjene de verdslige makthaverne tjener man også Gud. Hva samvittighetspåbudet hos Luther angår, så henger dette sammen med hvordan Luther ser på *loven* ellers i Romerbrevet, og da er loven et uttrykk for hva som er hjertets innerste. For dersom man ikke følger den verdslige loven også i sitt hjerte, og dermed samvittighet, handler man ikke i henhold til Guds lov.⁹⁷ Dette endrer selvsagt ikke at han oppfordrer alle kristne til å underkaste seg sine verdslige styresmakter. Men dette kan også tolkes på andre måter, for gjennom reformasjonen gjør Luther opprør mot sine makthavere, Paven og Keiseren, og han har også stor folkelig oppslutning fordi han åpent kritiserer kirke og samfunn. Luther har derfor en radikal side, men problemet ligger i det at Luther gikk inn på Fyrstens siden og tok hans parti da bøndene gikk til væpnet angrep mot fyrstemakten i Bondekrigen i 1525. Professor Tarald Rasmussen skriver i *Luthers reformasjon* at Luther gjør dette av frykt for samfunnsmessig kaos og sammenbrudd, og fordi han mener at opprøret utgjør en trussel mot Guds skaperorden og Guds lov.⁹⁸ Denne *ordenstanken*, som jeg vil kalle den, tanken om at Gud er orden, og djevelen er i kaoset, vil jeg si at en finner igjen hos Kristen Samling der de gir uttrykk for å være lydige mot NS og Quisling-regjeringen for å ivareta orden og oppfylle sin lydighetsplikt, noe jeg vil komme tilbake til senere.

Å tolke Luther dithen at hans formaninger om lydighet mot loven kan brukes til å argumentere for en ubetinget underkastelse ovenfor den moderne nasjonalstaten, vil nok heller ikke være riktig bruk av Luther med tanke på at nasjonalstaten som sådan ikke eksisterte på Luthers tid.⁹⁹

3.2 Folkesuverenitet og lydighet mot øvrigheten

Jean-Jacques Rousseau sier i *Du contrat social ou Principes du droit politique* at den eneste legitime politiske autoritet kommer fra folket selv gjennom den samfunnskontrakten som fellesskapet sammen er kommet frem til er blitt enige om. Den er et uforbeholdent uttrykk for folkets vilje.

Prinsippet om at den eneste legitime politiske autoritet er den som er et uttrykk for den felles folkelige vilje, mener jeg man konkret ser igjen i den norske re-tolkningen av Martin Luthers tolkning av Rom. 13, 1-7, i forbindelse med unionsoppløsningen med Sverige i 1905. I det

⁹⁷ Lindhardt, *Martin Luther, Erkjennelse og formidling i renæssancen*, 107-153

⁹⁸ Rasmussen, *Luthers reformasjon*, 18

⁹⁹ Nielsen, *Ordet, troen og kritikken: N.H Sjøe mellom Barth og Luther*, 233-234

aktuelle bibelstedet finner vi påbudet om lydighet mot styresmaktene, fordi styresmaktene er innsatt av Gud. Ulydighet mot styresmaktene innebærer dermed ulydighet mot Gud. Fra midten av 1800-tallet i Norge gjennomgår dette bibelstedet en omtolkning som fører til en endring i hva som ansees legitime styresmakter. Dette er nært knyttet opp til den voksende norske nasjonalismen og en tiltagende oppslutning omkring norsk selvstyre og løsrivelse fra Sverige. Nytolkingen av Rom. 13, 1-7, innebærer også en endring i forholdet mellom kirke og stat. Spørsmålet blir hvorvidt suverenitet er et resultat av Guds nåde eller om suverenitet gis av folket.¹⁰⁰ I den nye tolkingen brytes det med den gamle forestillingen om at suvereniteten legitimeres ovenfra og ned igjennom Gud, og man hevder i stedet at suverenitet utgår fra folket gjennom grunnloven, og at folkeviljen er et uttrykk for Guds vilje. Når Norges nye konge, Håkon VII, ble kronet i 1906 er det derfor både statsminister Michelsen og biskopen Wexelsen, som begge setter kronen på kongens hode.¹⁰¹ Dette symboliserer sammenblanding av ideen om Guds nåde og folkesuverenitet. Dette var en av de store teologiske og politiske diskusjoner som preget perioden fra 1880-tallet og frem til unionsoppløsningen i 1905. Gjennom den tiden etableres etter hvert tanken om at den sekulære autoriteten ikke kan være en person, her representert ved kongen i Sverige og Norge, men at autoriteten er en institusjon, representert ved Grunnloven.¹⁰² Grunnloven er uttrykk for folkets vilje, som gjennom å være et uttrykk for folkets vilje, også er et uttrykk for Guds vilje.¹⁰³ Når folket også velger monarkiet, slik de gjorde i 1905, er monarkens autoritet gitt av Guds nåde gjennom folkets vilje.

Martin Luther, Romerne 13 og Norges brudd med den svenske øvrigheten.

Paulus's brev til Romerne kapittel 13. 1-7, har hatt en lang virkningshistorie helt frem til det 21. århundret. Dette skriftstedet har blitt mye brukt til å legitimere verdslig, sekulær makt med forankring i Bibelen, og man har dermed kunnet legitimere lydighet til makthaverne av samvittighetsgrunner.

Det er fordi dette kapittelet taler for å være lydige mot myndigheter man har over seg, fordi de er innsatt av Gud, og opprør mot myndighetene betyr opprør mot Guds skaperorden. For Luther sin del brukte han blant annet nettopp Rom. 13 til å underbygge sin støtte til Fyrstene

¹⁰⁰ Thorkildsen, *Unconditional Christian loyalty towards the rulers?*, 260-266

¹⁰¹ Thorkildsen, *Nasjon, nasjonalisme og modernisering*, 306

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Ibid.

under Bondekrigen i første halvdel av 1500-tallet. Men samtidig med at Luther gir sin støtte til de verdslige autoriteter, er han også en som går imot maktstrukturer og kritiserer øvrigheten. Dette har ført til at Luther har blitt brukt til både å legitimere verdslig, sekulær makt, men også blitt brukt i opprør og frigjøringsbevegelser. Opp igjennom historien, og særlig i moderne tid, har motstandsgrupper brukt en nytolkning av nettopp Rom. 13, 1-7, til å begrunne opprør mot sine styresmakter. Luther blir også trukket frem som en viktig figur i Norge utover 1800-tallet for å legitimere politisk protest mot de svenske makthaverne og for kampen for parlamentarismen.¹⁰⁴

Norge ble, den lille tiden landet var selvstendig noen måneder i året 1814, løst fra sin religiøse flere hundreårige forpliktelse til den danske kongen som de tidligere hadde stått i et lydighetsforhold til. Denne lydigheten var knyttet til Kongen og kongemakten, som utgjorde den legitime myndigheten.¹⁰⁵ Utover 1800-tallet begynner det i Norge en teologisk diskusjon om hva som menes med legitime myndigheter og styresmakter, og dermed også hvem som skal vies lojalitet og lydighet. Utover 1840-tallet begynner også diskusjonen omkring Guds suverenitet kontra folkets suverenitet. Årsaken til dette var Grunnloven av 1814 som var en liberal grunnlov sett i sin samtid. På bakgrunn av denne ble det stilt spørsmål om hva autoritet er, og om forholdet mellom kirke og stat. Spørsmålet dukker så opp om kongen var konge av Guds nåde, eller av folkets nåde. Mot siste halvdel av 1800-tallet blir dette større teologiske diskusjoner.¹⁰⁶ Den konservative fløyen, med Gisle Johnson i tet, leder diskusjonen og mener den legitime styresmakten er representert og personifisert gjennom Oscar II. Opprør mot kongen ville være opprør mot Gud. I tillegg blir Rom. 13 også trukket frem av Johan Christian Hesch i kampen mot parlamentarismen.¹⁰⁷ Diskusjonen blir dermed lagt død frem til 1900-tallet. Men med ønske om norsk suverenitet på fremmarsj blant folket frem mot unionsoppløsningen i 1905 måtte det en teologisk nytolkning til for å unngå at en bryter med Guds vilje når en brøt unionen med Sverige. Dette endte som sagt med at legitim myndighet og styresmakt ble forstått som folkeviljen, som kom til uttrykk gjennom Grunnloven.

Dette møtte mye motstand fra svenske kristne og teologer fordi de mente at nordmennene hadde brutt med Guds vilje. Professor i Det nye testamentet, Sigurd Odland, argumenterte med utgangspunkt i at Oscar II ikke hadde klart å sette sammen en ny regjering da regjering

¹⁰⁴ Rasmussen, *Luthers reformasjon*, 8

¹⁰⁵ Thorkildsen, *Nasjonalitet, identitet og moral*, 23-24

¹⁰⁶ Thorkildsen, *Unconditional Christian loyalty towards the rulers?*, 262

¹⁰⁷ Thorkildsen, *Unconditional Christian loyalty towards the rulers?*, 263

gikk av på grunn av konsulatsaken. Dermed hadde kongen brutt med sin plikt, og måtte frasi seg rollen som norsk Konge. Det norske folk skyldte derfor ikke Oscar II lengere lydighet og kunne bryte med Sverige uten at det var et brudd med Rom. 13.¹⁰⁸ De diskusjonene som oppstod om definisjon av, og plikt til lydighet ovenfor, øvrigheten, kom til å spille en viktig rolle i forbindelse med Tysklands okkupasjon av Norge, da store deler av kirken la ned den statlige delen av sine embeter.

Hvis vi går tilbake til Rousseau, så mener jeg at vi kan finne igjen tanken om at den eneste legitime politiske autoritet er den autoritet som er uttrykt gjennom folkets vilje. Fra det teologiske perspektivet innebærer dette at man har flyttet Guds autoritet bort fra å tilhøre en person, kongen eller fyrste, og over til folket. Folket blir her da representert gjennom Grunnloven. Det som samtidig skjer, er at det settes likhetstegn mellom Grunnloven og suveren¹⁰⁹, og grunnloven gjøres til noe transcendent ved at den får en opphevet status som et nå "hellig" dokument som er hevet over enkeltmennesket.

3.2.1 Nasjonalreligiøsitet

Nasjonalreligiøsitet som begrep blir først og fremst knyttet til Jean-Jacques Rousseaus *civil religion* i *The Social Contract, or Principles of Political Right* (1998).¹¹⁰ Her redegjør Rousseau for hva religion er, og hvordan religion fungerer i samfunnet, og hvordan staten, eller autoriteten, skal forholde seg til religion og hvilke lover som skal knyttes til den offentlige utøvelse av religion. Rousseau tar til ordet for en pluralistisk religionspolitikk, der alle religioner som ikke hevder eksklusivitet, skal tolereres i samfunnet. Religion sees av Rousseau som en privatsak og staten kan ikke kreve en spesifikk tro fra borgerne. Men religionen kan ikke ha hevde å inneha autoritet som konkurrerer med statens suverenitet.¹¹¹

Rousseau skisserer det han mener er to, eller tre, ulike former for religion ut i fra hvordan han mener religion opptrer i samfunnet rundt ham: den første kaller han menneskets religion, «religion of the man», denne er uten riter og templer, og er en ren, naturlig religion slik den fremstår i evangeliet. Dette er en spirituell religion som har sitt mål i himmelen. Denne er unyttig for staten fordi denne religionen ikke er opptatt av det dennesidige, og på den måten

¹⁰⁸ Thorkildsen, *Unconditional Christian loyalty towards the rulers?*, 264

¹⁰⁹ Med *suveren* menes her det som før ble oversatt til *fyrsten*, men som i nyere politisk filosofi og samfunnsteori har blitt erstattet med begrepet *suveren*.

¹¹⁰ Rousseau, *The Social Contract, or Principles of Political Right*

¹¹¹ Rousseau, *The Social Contract, or Principles of Political Right*, 129

trekker borgernes fokus vekk fra samfunnet. Autoriteten i menneskets religion, Gud, finnes i det hinsidige og konkurrerer ikke direkte med staten. Den andre religionen er borgerens religion «that of the citizen», og forholder seg til riter, dogmer, lover og regler, og den guddommelige lov. Denne religionen finnes innad i stater, og er nasjonens egen religion, borgerens religion. I denne formen for religion er kjærligheten til landet og til loven er ofte stor, og å dø for landet er å anse som martyrdom. Men denne religionen har potensiale til å bli voldelig og tyrannisk, og den gjør staten intolerant. Den er derfor ikke ønskelig for en stat. Den siste religionen er den som deler borgerens lojalitet i to. Denne religionen har en gud som hevder sin suverenitet, også på statens domener i verden, og kommer derfor i konflikt med den statlige suveren. Et eksempel Rousseau bruker på denne type religion er Den romersk katolske kirke.¹¹² Når Rousseau snakker om borgerens religion «that [religion] of the citizen», er dette ikke det samme som *civil religion*. *Civil religion* er hos Rousseau hvordan staten skal skape regler for religion som borgerne (og religioner) skal følge. En nasjonal religion finnes ikke, men *civil religion* skal ha noen få positive dogmer som staten også gir sin støtte til: 1. troen på en allmektig, klok, generøs, forutseende, velgjørende Gud, 2. troen på etterlivet, 3. den lykkelige rettskaffenhet, 4. staffen for de onde, 5. den sosiale kontraktens og lovens hellighet. Det eneste negative dogmet *civil religion* har, er at den forbyr intoleranse, eller eksklusivitet. Ingen religion, eller kirke som skal tolereres av staten, kan kreve eksklusivitet til f.eks. frelse. Dette henger sammen med det femte dogmet som gjør at enhver religion som kan tolereres, samtidig må hevde at en forutsetning for frelser er å underkaste seg samfunnskontrakten og følge lovene. Det eneste unntaket fra kravet om at religioner har disse dogmene er hvis religionenes gud sammenfaller med statens gud ved at staten og kirken er den samme, og at kirkens overhode er statens overhode. Dette vil kunne kalles et teokrati:

«Now that there is, and can be, no longer any exclusive national religion, we should tolerate those which tolerate others, so far as their dogmas have nothing contrary to the duties of a citizen. But whosoever dares to say, «Outside the church no salvation», ought to be driven from the state, unless the state be the Church and the Prince be the pontiff. Such a dogma is proper only in a theocratic government; in any other pernicious.»¹¹³

Staten kan ikke kreve av sine borgere at de skal tro på disse dogmene, med den kan forvise de som offentlig vedkjenner seg å ikke tror på dem og anklage dem for å være anti-sosiale, ute av stand til å virkelig elske loven og rettferdigheten, og ofrer sitt liv til plikten. Skulle derimot

¹¹² Rousseau, *The Social Contract, or Principles of Political Right*, 133.

¹¹³ Rousseau, *The Social Contract, or Principles of Political Right*, 138

noen som har sverget til dogmene offentlig, oppføre seg slik som de ikke-troende og gå imot dogmene, da skal han straffes med døden, for han har utført den største kriminelle handlingen; å lyve for loven.

Når Rousseau snakker om *civil religion*, er det altså snakk om en måte for staten å forholde seg til religion på, og de lover borgerne må følge for å kunne være en del av samfunnet. Jeg mener at en hos Rousseau ser konturene av den religionspolitikken en finner igjen i gamle Romerriket hvor innbyggerne kunne ha ulike religioner som de dyrket privat, så lenge de også ofret til keiserens Gud. På samme måte kan en se hos Rousseau at alle statens innbyggere kan ha sin Gud, så lenge de også ofrer til statens Gud. Her mener jeg en parallell kan trekkes til moderne sekulære stater (jmf. diskusjonen om den sekulære statens hegemoni som premissleverandør), som også tillater innbyggere å ha sin egen religion så lenge de gir til keiseren det keiserens er, og ikke motsetter seg staten autoritet.

I diskusjonen om Rousseau har det hittil vært snakk om statens forhold til andre religioner. For å snakke om *nasjonalreligiøsitet* mener jeg en må se til Rousseaus analyser av ulike religioner, hvor den første var «religion of man» og «religion of the citizen». Det er i «religion of the citizen» (borgerens religion) jeg mener en finner en beskrivelse av det vi kan kalle *nasjonalreligiøsiteten*. Denne formen for religion er nasjonens egen religion, og den er fundert på nasjonens hellighet. Den er distinkt ved at den kun finnes innenfor nasjonens geografiske grenser, og dyrker nasjonens egenart. Denne kan også tenkes å være en sekulær religion.

I moderne tid blir begrepet *civil religion* ofte knyttet til den amerikanske sosiologen Robert Bellahs arbeid. Bellah undersøker begrepet *civil religion* i *Civil Religion in America* der han ser på innsettelsestaler og avgangstaler de amerikanske presidentene.

Bellah åpner sin artikkel med å ta tak i forestillingen om at kristendommen er nasjonens religion i USA.¹¹⁴ Bellah mener imidlertid å vise gjennom talene til presidentene at det ved siden av, parallelt med de tradisjonelle religiøse uttrykkene, lever en mye bredere *civil religion* (borgerreligiøsitet). Det er uten tvil kristne elementer i talene til presidentene, men det Bellah viser til, er at det ikke er henvisning til Jesus, eller Kristus. De refererer ikke til Gud i en bestemt religion, men til konseptet Gud som en felles referanse hos folket, og som tilhørende en spesifikk amerikansk religion. Det er her ikke snakk om en statsreligion, men

¹¹⁴ Bellah, *Civil religion in America*.

heller hvordan religion og grunnloven er koblet sammen, og forankret i livet til amerikanske borgere, med henvisning Amerikas kamp for uavhengighet og grunnloven.¹¹⁵

Utdragene fra innsettelsestalen til Kennedy, innledningen og avslutningen, som Bellah introduserer og analyserer i første del av sin artikkel, kan muligens sammenliknes med talen til Bjørnson under Olsok-feiringen i 1897. Både Kennedy og Bjørnson trekker inn Gud og grunnleggere, og hvordan grunnleggerne oppfyller Guds vilje. Vi kan også se tilbake til kirkens mobilisering for ja-siden ved unionsoppløsningen i 1905 hvor kirken så Guds styrelse gjennom historien. Bjørnsons bruk av Olav den hellige kan her sees som et klart uttrykk for en norsk civil-religion, eller nasjonalreligiøsitet.

Hos Bellah ser det ut til at den amerikanske borgerreligionen er knyttet opp til en uttalt forestilling om den skapende, allmektige Gud og naturlig lov. Når jeg ser på nasjonalreligiøsitet, er jeg interessert i overgangen mellom forestillingen om staten som styrer på vegne av Gud, med en uttalt Gud, på den ene siden, og staten uten en uttalt Gud, med den samme hevd på legitimitet som den med Gud, på den andre. Dette medfører at jeg deler inn nasjonalreligiøsitet i to forskjellige uttrykk – en sekulær og en religiøs. Olavskulten er hovedeksponenten for den sekulære nasjonalreligiøsiteten, mens Kristen Samling kan sees som et uttrykk for den religiøse, som i norsk kontekst med Kristen Samling blir en kristen nasjonalreligiøsitet.

¹¹⁵ Hansen, *Fra folkekirke til borgerreligion?*, 24-25

4 Historie

I dette kapittelet vil jeg gjøre rede for Olavskulten og Kristen Samling. Olavskulten nådde sitt store klimaks under 900-års-jubileet for slaget på Stiklestad, og ble en integrert del av den nasjonalsosialistiske bølgen som slo inn over Norge i årene 1930-til 1940. Disse to gruppene representerer to ulike former for nasjonalreligiøsitet, der Olavskulten knyttes til den sekulære, mens Kristen Samling knyttes til den religiøse.

4.1 Den nasjonale oppvåkningen

Den sekulære nasjonalreligiøsiteten som vokste frem utover 1900-tallet, har sitt utspring fra nasjonalromantikken som kom til Norge midt på 1800-tallet, og var en kulturell bevegelse som søkte tilbake til sitt eget folks historie og egenart. Nasjonalromantikken oppstod i Tyskland, og Johann Gottfried von Herders tanker om nasjonaldiktningen som utgangspunkt for den nasjonale egenart regnes som det sentrale.¹¹⁶ I Norge dro en liten gruppe mennesker, hovedsakelig godt utdannede menn, på jakt i Norge for å finne *det norske*, det *egentlige norske*, som lå skjult i kulturen.¹¹⁷ For å finne dette egentlige reiser de til de stedene i Norge som de mener har vært minst besudlet av kultur utenfra, og hadde hatt minst påvirkning fra tiden under dansk styre. Sentrale pådrivere for å gjenfinne det norske, var historikerne P.A. Munch og Rudolf Keyser, folkeminneforskerne Peter Christen Asbjørnsen og Jørgen Moe som samlet inn eventyr, og folkemelodiinnsamleren Ludvig Mathias Lindeman. Og til sist den kanskje mest sentrale i denne sammenheng, Ivar Aasens studier av bondedialekter. Aasens studie kan sees som det klareste uttrykket for forsøkene på å finne folkelige kulturuttrykk som ble identifisert som spesifikt norske. De reiste hovedsakelig rundt på Østlandet og Vestlandet, og var sjelden nord i de nordligste delene av landet.¹¹⁸ De mente at det egentlige norske lå skjult i bondekulturen: i bøndenes tradisjoner, språk, musikk og kunst. Christopher Bruun uttrykker dette når han mener at det norske ligger hos bøndene, men at de må hjelpes på få det frem. Med dette er han i tråd med den nasjonalromantiske bølgen som brer om seg i Norge og Skandinavia. Folkehøyskolen var rettet inn mot de skjulte evner hos bøndene, og folkehøyskolen skulle kalle frem disse edle og dype kreftene. Dermed ble bøndenes tradisjoner brukt som råmateriale, hvor elementer fra bondekulturen ble bearbeidet, gjerne

¹¹⁶ Lem, *Nasjonalromantikken*

¹¹⁷ Seip, *Kulturarv og konstruksjon*, 93

¹¹⁸ Seip, *Kulturarv og konstruksjon*, 93.

etter inspirasjon fra utlandet.¹¹⁹ Et godt eksempel på dette er diskusjonen omkring restaureringsarbeidet på Nidarosdomen i 1850- og 1860-årene, som i hovedsak gikk ut på restaurering kontra konservering, der restaureringslinjen ønsker å gjenreise Domen slik en mente den hadde vært i sin storhetstid under middelalderen, basert på et prinsipp om stilistisk enhet som hadde vært utberedt i Europa. Nidarosdomen skulle dermed fungere som en bro fra gotikkens tid (sen-middelalder/høymiddelalder) og til samtiden. Dette innebar at alt som ikke kunne dateres til middelalderen, skulle rives ned og tas bort. Konserveringslinjen gikk ut på å bevare Nidarosdomen slik den så i samtiden, med henblikk på å vise nasjonens historie gjennom hvordan Domen var blitt overlevert gjennom tiden.¹²⁰ Et fellestrekk ved begge disse linjene er å lese Norges storhetstid gjennom Nidarosdomen og et fokus på å trekke linjene tilbake i tiden.

Anne Lise Seip skriver om kulturarv og konstruksjon i *Jakten på det norske* (1998) at under denne tiden ble også enkelte kulturelementer oppfattet som mer nasjonale og høyverdige enn andre, og fikk dermed status som norsk nasjonal kultur. Benedict Andersons legger også vekt på hvordan nye stater bruker lokale monumenter for å skape nasjonal bevissthet og følelse.¹²¹ Nidarosdomen ser ut til å fungere nettopp som et slikt monument i den norske nasjonsbyggingen. I sin artikkel, «*Et sindbillede paa nationens indre liv*». *Nidarosdomen som nasjonalt symbol i det nittende århundre*, skriver professor Øyvind Norderval at man kan se på Nidarosdomen som et symbol på fremveksten av nasjonalisme som fenomen i Norge. Grunnen til dette er at man gjennom utviklingen av interessen for Nidarosdomen utover 1800-tallet, kan se at en går fra lokal patriotisme og til en økende nasjonal bevissthet:

«Interessen for Nidarosdomen og dens plass i den unge norske nasjonens liv, følger et helt bestemt utviklingsparameter som generelt kjennetegner fremveksten av nasjonalismen som fenomen: I første halvdel av 1800-tallet finner vi en glidende overgang fra en klassisk patriotisme med vekt på allmennvellet til en spirende nasjonal bevissthet. I løpet av den andre halvdel av århundret utvikler dette seg fra en kulturnasjonalisme til en politisk nasjonalisme da selvstendighetslinjen i henhold til Sverige blir mer og mer markant.»¹²²

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Norderval, *Et sindbillede paa nationens indre liv, 186-187*.

¹²¹ Anderson, *Imagined Communities*, 163-185

¹²² Norderval, *Et sindbillede paa nationens indre liv*, 158

4.2 Olavskulten

4.2.1 Olav Haraldsson – Norges evige konge.

I dag er Olav den Hellige en integrert del av norsk historiefortelling, og historien om hans liv ser fortsatt ut til å fenge. Dette er spesielt tydelig i sommermånedene i Trøndelag der det hvert år settes opp spel om slaget på Stiklestad i forbindelse med Olavsdagene i slutten av juli. Olav regnes som «Norges evige konge», og det å skulle kunne spore kongemakten tilbake til Olav har vært en sentral del i overleveringen av tradisjonen omkring han. Fremveksten av Olavskulten ble etter hvert en sentral del av den norske nasjonalfølelsen, og han ble til slutt selve symbolet på kampen for Norges selvstendighet. Det er gjennom Olav at selve nasjonen blir helliggjort, og med hans martyrdød blir også Norge eviggjort. Denne ideen om nasjonens hellighet tydeliggjøres gjennom Olavskultenbruk av historien om Olav den hellige som opphavsmyte for nasjonalstaten, og Olav selv bli en nasjonal helgen. I tillegg ser vi gjennom 1800-tallet kampen for å gjøre Nidarosdomen til nasjonalhelligdom. Frem mot 1945 ser vi en økende sekulær sakralisering av Olav og slaget på Stiklestad der Gud får en mindre fremtredende rolle til fordel for Olavs kamp for nasjonen.

Det er hovedsakelig gjennom *Sagaen om de norske konger*, også kjent som *Heimskringla* eller *kongesagaene*, at Olav Haraldsson blir knyttet til rekken over norske konger. Sagen er forfattet av islendingen Snorre Sturlason (1179-1241), og *Kongesagene* er i morden til blitt stående igjen som et vitnesbyrd på Norges nasjonale storhet. Når det kommer til den hellige siden av Olav, ble det rundt 1150 skrevet verket *Acta et Vita Sancti Olavi*. Dette verket regnes ikke som en del av sagatradisjonen, men skal være vitnesbyrd på Olavs hellighet. *Acta et Vita Sancti Olavi* ble så oversatt til dialekt, og rundt 1200 ble den en del av *Gammelnorsk Homiliebok*. I tillegg skrev erkebiskopen i Nidaros Eysteinn Erlendsson (d.1188) *Passio and Miracula Beati Olavi*, ofte referert til som *Passio Olavi*. Dette var en samling legender om Olav Haraldsson som skulle sikre hans helgenstatus.¹²³ Professor emeritus Claus Krag, skriver at legendene om Olav Haraldsson var sterkt preget av å være skrevet i en kristen kontekst, og at disse legendene forelå før Snorre Sturlasons saga om kongen. Krag skriver videre at Snorre i større grad forsøkte å skrive en historisk skildring av Olav Haraldsson, fremfor et testamente for Olav *den hellige*. Men Snorre fraskriver ikke Olav Haraldsson hendelser som er legendariske, men omformer dem og «historiserer» dem. Krag skriver at dette er fordi

¹²³ Eriksonas, *National Heroes and National Identities*, 169-172

sagaforfatteren i større grad benyttet seg av skalderkvad av Olavs samtidige som kilder fremfor legendene som var mer orientert rundt Olav som helgen.¹²⁴ Like fullt er det verdt å nevne at kristendommen tok over Island om lag hundre år før den slo rot i Norge. Snorre, som var islending, er derfor å regne som en kristen sagaskriver. Hvilke motiver Snorre skulle ha for å forsøke å «historisere» Olav er uvisst, men det er like vel interessant at hans sagafremstilling av Olav tar sikte på være historisk, og dermed være en kommentar til helliggjøringen av Olav som kirken hadde begynt med. Dette kan være et forsøk på å gjøre han mindre hellig, men det kan også virke som at Snorres saga forankrer Olav den Hellige som *både* hellig og verdslig.

Olav Haraldsson, kjent som Olav den hellige, regnes å være født i 995 og døde i 1030 under slaget på Stiklestad. Han var sønn av Åsta Gudbrandsdatter og av småkongen Harald Grenske, konge i Viken, og sønnesønn av Harald Hårfagre. Olav dro tidlig ut på vikingferder nedover i Europa, og en regner med at han her stiftet bekjentskap med nye ideologiske ideer om en sentral kongemakt basert på kirke og kristendom. I tillegg var han inspirert av samtidens fromhetsliv som var preget av benediktinsk reformbevegelse. Denne gikk ut på å vende tilbake til den livsform en forestilte seg var foreskrevet i Benedikts regel. Olav ble døpt i Normandie omkring 1013, og det sies at han skal ha fått en drøm før dåpen hvor han møtte en mann som sa han skulle gi opp vikinglivet, og vende tilbake til sin odel i Norge hvorpå han skulle bli konge til evig tid.¹²⁵ Han satte så kurs mot Norge i 1015. Olav fikk etter hvert kontroll over Østlandet. Under sjøslaget ved Nesjar i 1016 seiret Olav over storhøvdingene Svein Håkonsson jarl, Einar Tambaraskjelve og Erling Skjalgsson, og samme år ble han tatt til konge på Øretinget i Trøndelag.¹²⁶ Etter dette fikk Olav om lag ti rolige år, og grunnlaget for Olavs kristenrett ble godkjent på Mostertinget. Dette innebar en kristning som i stor grad krevde endring i adferd ved å innføre nye lover om kult og samhandling. Resultatet av dette skal ha svekket småkongene og ættenes makt. Trass rolige år i 1020-årene, fikk Olav fiender og i 1028 inntok kong Knut, Knut den mektige, landet som konge. Dette førte til at Olav måtte flykte til sin svoger i Kiev, storfyrst Jaroslav. Håkon jarl Eiriksson styrte på vegne av Kong Knut, men han druknet i et skipsforlis i 1029. Dette førte til at Olav så sitt snitt til forsøke å ta tilbake kongetronen. Resultatet av dette forsøket ble imidlertid at Olav

¹²⁴ Krag, *Olav 2 Haraldsson Den Hellige*

¹²⁵ Berg, *Hellig Olav, tradisjon og kulturarv*, 21.

¹²⁶ Norseng, *Olav Den Hellige*

Haraldsson møtte bondehæren i slaget på Stiklestad og døde. Slaget og dødsfallet er datert til 29. juli 1030.¹²⁷

Allerede året etter sin død ble Olavs legeme erklært hellig av biskop Grimkjell. Legemet ble lagt i et skrin og plassert på høyalteret i Klemenskirken i Nidaros. Helgendyrkelsen omkring Olav bredte seg raskt til hele Nord-Europa, og Olav er den helgenen som oftest ble avbildet i Norden ved siden av Maria. Helgenkåringen av Olav regnes som det endelige gjennombruddet for kristendommen i Norge, og Olavs skrin gjorde Nidaros til et kjent pilegrimsmål allerede på 1100-tallet. Kanoniseringen av Olav Haraldsson til kongemartyr, føyer historien om Olav den hellige seg inn i ideologien som sentraliserer kongemakt og kirkemakt slik det ble gjort nedover i Europa.¹²⁸ I Norden har vi blant andre Knud den hellige (Knud den store, d. 1086) i Danmark og i Sverige har de Erik den hellige (d. 1160) som eksempler på kanoniserte konger.

Ellen Steffensen Berg skriver i sin masteroppgave om Olav den hellige, *Hellige Olav – tradisjon og kulturarv* fra 2009, at selv om Olavs død på Stiklestad ofte blir omtalt som om det var et slag mellom kristendom og hedendom, så er dette mindre sannsynlig fordi det var kristne på begge sider i kampen. På den tiden Olav kommer til Norge, før 1020-tallet, var allerede kristendommen blitt introdusert på ulike steder. Vikingene hadde reist ut i lengre tid, og stiftet bekjentskap med den nye troen som de så hadde tatt med seg tilbake. I tillegg var flere høvdingene langs kysten døpt da Olav døde, noe som indikerer at det ikke var et slag mellom kristendom og hedendom. Og med tanke på at Knud den store også ble kanonisert, blir denne forestillingen mindre plausibel. Forestillingen om at Olav Haraldsson introduserer kristendommen til Norge, og døde for den, blir derfor for enkel. En skal ikke undervurdere de administrative konsekvensene innføringen av kristenretten medførte, men å ilegge Olavs dødsfall den betydning at han ofret seg for kristendommen tror jeg blir misledende. Vi må også anta at det aldri var Olavs intensjon å dø under slaget. Berg skriver at det er lite trolig at Olav frivillig gikk inn i kampen med intensjonen om å dø for kristendommen, en offerdød Olav senere er blitt tillagt. Hun påpeker også at kvad som er blitt skrevet om kongen, viser til en kampglad konge som planla kampen nøye, stormet modig frem og slo godt fra seg. Forestillingen om en passiv konge som ofrer seg for å bli martyr, blir dermed gal. Berg konkluderer derfor med at Olavs menn var fåtallige i møte med bondehæren, og at det var

¹²⁷ Berg, *Hellig Olav, tradisjon og kulturarv*, 21.

¹²⁸ Berg, *Hellig Olav, tradisjon og kulturarv*, 21-22

derfor de tapte.¹²⁹ Å se kanoniseringen av Olav som en del av en større maktpolitisk ideologisk strategi som har som mål å samkjører kongens makt og kirkens makt, vil jeg mene er et mer plausibelt bilde enn at Olav skal ha ofret seg selv for kristendommen. Det er samtidig uvisst hva offeret skulle være godt for. Det er kirken som kanoniserer konger, og på den måten sørger for at deres ettermæle blir av en kristen karakter. Dette kunne uten tvil bidra til å styrke kirkemakten, og det er tydelig at det var viktig med lokal forankring. Selv om dette kunne bidra til å forsterke båndene mellom kongemakt og kirkemakt, er det ikke før etter reformasjonen at en kan se kongemakten og kirkemakten forent i én person, og i Danmark-Norge gjennom Christian VIs pietistiske og eneveldige statssystem. Med Christian VIs innføring av konfirmasjonen, og Pontoppidans katekismeforklaring, skulle undersåttene oppdras til å se kongen som en «far», som hadde omsorg for sine «barn», men som også var ansvarlig for deres frelse. Dermed blir båndene mellom kongens Gud, og kirkens Gud knyttet tettere sammen, og det å være en god kristen var det samme som å være en god undersått. Dermed var grunnen lagt for sakraliseringen av staten, og innbyggerne i alle landets grender ble oppdratt i å se på kongen og Gud som uttrykk for den samme makt.

4.2.2 Olavsdagen og Olsok

Selve Olsok-bevegelsens opphav kan knyttes til folkehøyskolene i Gudbrandsdalen og i Hordaland. Christopher Bruun mente at Olsok-feiringen startet på Vonheim folkehøyskole, men det er noen spor som kan indikere at det ble holdt Olsok-feiringer på Vestlandet noe tidligere. Christian Bing, den største pådriveren av olavskulten i Bergensområdet, hevdet at han hadde deltatt på to utendørs Olsok-samlinger og den første så tidlig som i 1878. Han kunne navngi begge stedene: i 1878 ble det holdt en *Olsokhelg* på fjellgården Ullensvangsstølen Dalamot, og i 1881 ble det arrangert en liknende tilstelning på en gård i Granvin, begge steder i Hordaland.¹³⁰

På tross av at helgendyrkelsen av Olav den hellige var stor utover middelalderen, mistet Hellige Olav den brede appellen i Norge etter reformasjonen, sammen med resten av den katolske arven. En kan finne enkelte, lokale dyrkinger av Olav, men på landsbasis er det borte.¹³¹ På tidlig 1800-tallet blir det gjort et forsøk på å ta opp igjen Olavstradisjonen. Et av de første forslagene om å gjenreise det kollektive minne om Kong Olav som en helteddig

¹²⁹ Berg, *Hellig Olav, tradisjon og kulturarv*, 21-22

¹³⁰ Eriksonas, *National Heroes and National Identities*, 233.

¹³¹ Eriksonas, *National Heroes and National Identities*, 233.

konge, kommer fra partiet Høyre så tidlig som i 1856, 40 år før den første store folkefeiringen i 1897. Det var den lutherske presten Otto Theodore Krogh som fremmet forslaget i *Morgenbladet*, men det ble ikke tatt vel imot. Det ble ment at forslaget ble fremmet på vegne av Dronning Josefine av Sverige som var beskytter av den romersk-katolske misjon.¹³² Den katolske kirke hadde nemlig i 1843 fått lov til å gjenoppta sitt virke i landet, noe som førte til at Den norske kirke var skeptisk til Olavstradisjonen, som tross alt var svært katolsk belastet.¹³³ En fryktet at katolikkene skulle gjøre krav på Olav den Hellige, men Krogh tok også til ordet for å gjøre krav på Olav *før* katolikkene gjorde det. Dette førte ikke noe med seg, og store deler av landet, samt kirken, holdt seg borte fra Olavsdagen frem til 1898. Kroghs forsøk på 1850-tallet, var også det eneste offisielle forslaget fra høyresiden i politikken før århundreskiftet. Men det innebar ikke at det var ikke var ønsker fra andre kanter om å gjenopplive folkeminnet om Olav den hellige. En av de største pådriverne for å få etablert Olavskulten og en nasjonal Olsok-feiring var Christopher Bruun.

4.2.3 Christopher Bruun og folkehøyskolene

Da Christopher Bruun tok til ordet for en landsdekkende feiring av Olsok, var han allerede en anerkjent mann. Han hadde tidligere reist ned og sloss på dansk side som frivillig under den andre slesviske krig mot Tyskland.¹³⁴ Han var derfor å regne som en folkehelt. Under sin tid i Danmark var han også litt kjent med grundtvigianismen, og han regnes som en av pådriverene for grundtvigianismen i Norge. Christopher Bruun er om mulig mest kjent for sin folkehøyskolevirksomhet på Vonheim. I tiden mellom 1864 og 1875 ble det startet ca. 35 folkehøyskoler i Norge, og tallet økte utover i 1880-årene. Det raskt økende tallet i antall, kan gi en indikasjon på at folkehøyskolene fylte et behov. De ble raskt populære, men også sterkt kritisert av kirken og lekmannsbevegelsen, og den konservative eliten. Pionerene bak folkehøyskolene i Norge var Olaus Arvesen, Herman Anker og Christopher Bruun, og med hjelp fra Bjørnsons begeistring, trakk de flere til seg. Arvesen og Anker starter Sagatun på Hamar, og Christopher Bruun startet Vonheim i Sel.¹³⁵ I tillegg var det to folkehøyskoler til som banet vei for resten: Hans Konrad Foosnæs og Lars Martinus Bentsens folkehøyskole i Nord-Trøndelag og Viggo ullmans Folkehøyskole i Østre Moland. Begge de to siste folkehøyskolene ble etter hvert en slags omreisende institusjoner på grunn av for lave elevtall

¹³² Eriksonas, *National Heroes and National Identities*, 222

¹³³ Norderval, *Et sindbilde paa nationens liv*, 189-190.

¹³⁴ Thorkildsen, *Grundtvigianisme og nasjonalisme i Norge i det 19. århundre*, 144

¹³⁵ Thorkildsen, *Grundtvigianisme og nasjonalisme i Norge i det 19. århundre*, 174

til å fastskole over lengre tid. De første folkehøyskolelærerne var inspirerte av N. F. S. Grundtvigs. Professor Dag Thorkildsen skriver om Christopher Bruun i *Grundtvigianisme og nasjonalisme i Norge i det 19. århundre* (1996) at Bruun ikke regnes som representanten for den glade kristendom, og kan ikke regnes som grundtvigianer i egentlig forstand, men delte fullt og helt det grundtvigianske syn på kulturen og på opplysningen. Han la sterkt vekt kunnskapselementet på sin folkehøyskole, og det pedagogiske grunnsynet med muntlige foredrag. Bruun var en ivrig «målstrever» selv om han ikke benyttet landsmålet som tale- eller skriftspråk, og på Vonheim ble det derfor undervist på norsk landsmål.¹³⁶ Ellers bestod undervisningen på Vonheim i morsmål, Norgeshistorie, Norgesbeskrivelse, overblikk over verdenshistorien og jordbeskrivelse. I tillegg kunne det bli undervist i praktisk regning og naturfag.¹³⁷ Bruun var puritaner, og på Vonheim ble det

Selv om Bruun var en anerkjent mann med sin folkehøyskolevirksomhet og som forsvarer av «det norske», var han ikke utelukkende en populær figurant i det norske samfunnsliv. Fra konservativt hold fikk han bl.a. mye kritikk, da særlig etter hans foredragsserie, senere utgitt under tittelen *Folkelige Grundtanker* (1878), ved Studentersamfunnet, på invitasjon fra daværende formann Bjørnstjerne Bjørnson.¹³⁸ Under foredragsserien gikk Bruun til angrep på universitetsutdanningen, på de fremste av universitetslærerne og på de ledende politikerne, mens han agiterte for folkehøyskolen og et nytt folkelig utdanningsprogram. Bruun anklaget det gamle skolesystemet for å være åndsløst, mens folkehøyskolene var åndsfulle, en anklage han utvidet til å gjelde hele det norske samfunn. Bruun mente at samfunnet hadde glemt hva det norske var, men at det var håp om «Norges gjenfødelse i fædrenes ånd» som hadde vært utgangspunktet for folkehøyskolene. Tanken var at det lå skjulte evner hos bøndene, og at folkehøyskolen ville kalle frem disse edle og dype kreftene for at bøndene skulle ta del i det åndslivet. Det var det levende ord som skulle være utgangspunkt for pedagogikken, og det materialet en skulle arbeide med, måtte svare til det norske folks egenart. Det ble derfor benyttet eventyr, folkeviser og sagafortellinger. Folkehøyskolens mål var å gi bøndene en ekte norsk og folkelig dannelses. Samtidig med Bruuns virke, tok flere av Nordens diktere frem det gamle norrøne. Det trengtes en ny bondeskole for å gjenføde de norrøne minnene, mens den gamle klassiske dannelsen var forbeholdt eliten og ikke dugde i folkefrihetens tid når borgerne skulle bruke sine borgerlige rettigheter til å styre landet.¹³⁹ Det var derfor

¹³⁶ Thorkildsen, *Grundtvigianisme og nasjonalisme i Norge i det 19. århundre*, 145-146

¹³⁷ Thorkildsen, *Grundtvigianisme og nasjonalisme i Norge i det 19. århundre*, 146-147

¹³⁸ Thorkildsen, *Grundtvigianisme og nasjonalisme i Norge i det 19. århundre*, 146-147

¹³⁹ Thorkildsen, *Grundtvigianisme og nasjonalisme i Norge i det 19. århundre*, 143

folkehøyskolens frie undervisning skulle gi bøndene en historisk-poetisk dannelse på hjemlig grunn, i pakt med de to sentrale sannhetstanker i samtiden: nasjonaliteten og demokratiet.¹⁴⁰ I tillegg til at folkehøyskolens mål var den nasjonale gjenfødelse, var også den kristne gjenfødselen viktig for Bruun. Religionskritikken var på fremmarsj i vitenskapen, diktningen og politikken. Det sto skrøpelig til med kristendommen, og pietismen hadde hjulpet fritenkeriet frem, siden det kun var opptatt av å frelse den enkelte sjel. For Bruun var derfor veien å gå for å gjenopplive norsk kristelig folkeliv via det norrøne.¹⁴¹ Linas Eriksonas skriver om Bruuns forhold til det norrøne at dette forholdet er til hos Bruun for å underbygge et argument. Bruun var ingen historiker, men en predikant. Han publiserte en rekke artikler som han gav ut i *Luthersk kirketiende* om den spirituelle reisen Norge hadde foretatt fra hedendom til kristendom. Bruun så sammenhengen mellom fremveksten av kristendommen og Norges «storhet» under vikingtiden. Den sentrale figuren her var Olav Haraldsson, etterfulgt av Harald Hårfagre og Olav Tryggvason. I *Folkelige grundtanker* argumenterer Bruun for at landets storhetstid måtte sees i lys av, og i sammenheng med, de kristne premissene som kom med den Kristne oppvåkningen i landet på samme tid.

4.2.4 Trondheims by-jubileum i 1897

Den første store folkefeiringen på Olavsdagen fant sted i 1897. Det var forbindelse med at Trondheim ble 900-år dette året, at bl.a. Bjørnstjerne Bjørnson tok til orde for å slå sammen by-jubileet med en nasjonal Olsok-feiring. Christopher Bruun søkte i 1896, sammen med Wexselsen og Knud Krogh-Tonning søkt om å få holde gudstjeneste i Nidarosdomen den 29. juli 1897 for å feire Olsok, men de hadde fått avslag på søknaden. Bruun ønsket å lage en folkefest omkring Olsok i forbindelse med 900-års-jubileet til Trondhjem by, men møtte lite oppslutning fra folk flest.¹⁴² Bjørnson, som også var med i partiet Venstre, tok til ordet for å bruke dagen til å mane til norsk selvstendighet mot unionen med Sverige, noe han hadde skrevet et innlegg om tidligere samme år. Tanken om at dette skulle mane til kamp for norsk selvstendighet, falt ikke i god jord hos Christopher Bruun. Selv om han regnes som en av pådriverne for Olsok, og for den norske nasjonalfølelsen, var han ikke en tilhenger av unionsoppløsningen. Og det var flere som ikke var særlig fornøyd med Bjørnsons forsøk på å bruke 900-års markeringen av Trondheim og Olsok som en del av selvstendighetskampen. En

¹⁴⁰ Thorkildsen, *Grundtvigianisme og nasjonalisme i Norge i det 19. århundre*, 151

¹⁴¹ Thorkildsen, *Grundtvigianisme og nasjonalisme i Norge i det 19. århundre*, 158

¹⁴² Norderval, *Et sindbilde paa nationens liv*, 190

slik nasjonal markering av Olav den hellige på Olsok ble ikke tatt vel imot av bl.a. miljøet rundt domkirken i Trondheim, da disse i større grad var orientert rundt partiet Høyre, og ikke interessert i en mulig unionsoppløsning med Sverige. Derfor ble det ingen Olsok-feiring inne i Nidarosdomen den 29. juli 1897. Oscar II så heller ikke med blide øyne på å legge Olsok og jubileet sammen, for han så trolig på forslaget om å feire Olsok som et ledd i en motstandskamp mot unionen, og fryktet politiske demonstrasjoner.¹⁴³ Han godkjente feiringen av Trondheims 900-års jubileum, men satte ned forbud mot å legge feiringen til 29. juli. Dato for by-jubileet ble satt til to uker før, men på tross av kongens forbud endte det hele opp i en to uker lang folkefest, som ble avsluttet med en utegudstjeneste 29. juli.¹⁴⁴

Under denne utegudstjenesten holdt Bjørnstjerne Bjørnson en tale hvor han forteller om Olav Haraldsson som sloss mot det han kaller fremmedherredømmet, og posthumt beseirer dette og samler landet: «I hans Martyrdød blev de ét Folk; den gjorde Ende paa Fremmedherredømmet. Han var Landets Værn, dets Fane, dets Lov, dets højeste Ærestinde».¹⁴⁵ Selv om det kanskje er utberedt forestilling, er dette er en noe spesiell slutning med tanke på at Olav Haraldsson tapte, og døde, under slaget på Stiklestad. Men hos Bjørnsson dør ikke Olav Haraldsson først og fremst som en kristen mann, men på grunn av sin rettferdighet, og han siterer Snorre for å underbygge dette: «Landsfolket rejste sig mot Olav, fordi han var Retfærdig. Men Olav vilde heller opgi sit Kongedømme end sin Retferdighed».¹⁴⁶ Bjørnsson tar ikke bort den kristne siden av Olav, men han gjør Norges selvstendighet til uttrykk for kristenplikten: «Saa hørte han og vi sammen i dag, hvorledes Olav Haraldsson levde og døde for dette Folks Selvstændighed, at dei saa *han* sin kongelige Kristengjærning». Forestilligen om at Olav ofrer seg for landet, er sterkt fremtredende, og som Bjørnsson sier «At han blev Folkets Helgen, faldt af sig selv». Talen til Bjørnsson var uten tvil sterkt politisk. Han avslutter med en oppfordring til folket om å stemme for norsk selvstendighet, med det norske flagget i den ene hånden, og stemmeseddelen i den andre.

Denne to uker lange folkefesten var også en politisk markering, noe Bjørnsons tale viser. Flere venstre-dominerte kommunestyre sendte sine representanter til Trondheim, og under det store folketøget marsjerte de nasjonalt bevisste Venstre-folkene i taushet foran Oscar II,

¹⁴³ Norderval, *Et sindbilde paa nationens liv*, 192

¹⁴⁴ Norderval, *Et sindbilde paa nationens liv*, 190-192

¹⁴⁵ Langselt, *Bjørnstjerne Bjørnson, Tale paa Olavsdagen*, 220

¹⁴⁶ Langslet, *Bjørnstjerne Bjørnson, Tale paa Olavsdagen*, 216

med bøyde faner og rene norske flagg.¹⁴⁷ Etter dette ble sammenkoblingen mellom Olsok og Venstre-politikken mer tydelig. Året etter, i 1898, var det blitt en ren Venstre-regjering under statsminister Steen, og V.A. Wexelsen, som var grundtvigiansk teolog, ble kirkeminister. Som kirkeminister rekvirerte Wexelsen Nidarosdomen, og holdt selv Olsok-gudstjeneste der inne. Siden han var kirkeminister trengte han ikke geistlig godkjenning, og med dette ble Nidarosdomen brukt til Olsok-feiring allerede året etter.¹⁴⁸

4.2.5 Olsok i 1930.

Olsok-feiringen i forbindelse med 900-års markeringen av Trondhjem by kan regnes som startskuddet for den nasjonale feiringen av Olsok. Men den virkelig store markeringen skjedde på 900-års markeringen av slaget på Stiklestad. 33 år etter Bjørnsons tale under utegudstjenesten, samlet over 40 000 tilskuere seg for å delta på Olsok-gudstjeneste på Stiklestad. Denne gangen var feiringen tungt representert av kirken, kongefamilien og et stort antall representanter fra offisielle institusjoner i Norge.¹⁴⁹

4.2.6 Olavskulten i bruk i nasjonalsosialismen

Når en ser på utviklingen av Olavsdagen og Olsok-feiringer ser en at feiringene har gått fra å være en feiring av Olavsdagen med historiske og romantiske undertoner til å bli en nasjonal religiøs Olsok-feiring av en helt annen karakter. De første forsøkene på å skape en Olavsdag, med unntak av enkelte lokale feiringer, ble fremmet av folk med interesse for historien omkring Nidarosdomen. Deretter ble den plukket opp av den venstre-politiske siden som brukte Olavsdagen til kamp for norsk selvstendighet. Utover 1900-tallet blir *Olsok* en feiringsdag i seg selv, og samler tusener av mennesker årlig frem til 1944. Forløperne til de store Olsok-feiringene som oppstår utover 1900-tallet, finner man i områdene rundt folkehøyskolene i Oppland og Hedmark på Østlandet, og i Hordaland og Hardanger på Vestlandet. Linas Eriksonas skriver i *National Heroes and National Identities. Scotland, Norway and Lithuania* at man ikke kan snakke om en helhetlig bevegelse innad i olavskulten og Olsok-bevegelsen, men at man kan skille ut to orienteringer hvorav den ene kan sies å være religiøst orientert, mens den andre er orientert mot det sekulær-nasjonalistiske.

¹⁴⁷ Norderval, *Et sindebilde paa nationens liv*, 192

¹⁴⁸ Norderval, *Et sindebilde paa nationens liv*, 194

¹⁴⁹ Norderval, *Et sindebilde paa nationens liv*, 201.

Eriksonas hypotese er at det er denne siste orienteringen som blir med på å skape den nasjonalsosialistiske bevegelsen utover 1920- og 1930-tallet.¹⁵⁰

Gjennom oppbyggingen av Olsok deler bevegelsen seg altså i to hovedgrupper: en nasjonal-religiøs bevegelse og en sekulær nasjonalistisk bevegelse. Den nasjonal-religiøse siden ble representert av undervisere og prester tilhørende folkehøyskolene. Eriksonas nevner her at man kan bruke Kjell Blücker's begrep *kirkelig nasjonalisme* (min oversettelse av «ecclesiastical nationalism»)¹⁵¹ Denne grupperingen er lavkirkelig og fokuserer på hymneskrivning, egne Olsok-gudstjenester, og nasjonalreligiøse festivaler der man feiret kristendommens inntog i Norge for 900-år siden.¹⁵² Kjente personligheter innenfor denne grupperingen var Lars Eskeland, Peter Hognestad og Anders Hovden. Den andre grupperingen ble representert gjennom forfatterne Ivar Sæter og Olav Aukrust. Ivar Sæter holdt olsok-festivaler på sin gård Sætersgård (tidligere Tolgienslien ytre) fra 1913 og frem til 1944. Fra og med 1933 var det høyre-aktivister («right-wing») som dominerte.¹⁵³ Men et sted mellom den nasjonal-religiøse bevegelsen og den sekulære nasjonalistiske bevegelsen, finner vi et lite knippe folk som representerer den skandinavistiske siden av Olsok-bevegelsen, men her ble også representanter fra den nasjonal-religiøse delen invitert inn.¹⁵⁴ Eriksonas peker på et interessant poeng når det gjelder utviklingen av olavskulten, og det er skiftningen fra å være en nasjonal, religiøs figur til å bli symbolet på den militante nasjonalsosialismen:

«How it come about that national-religious thoughts reached such extremes of militant nationalism which led to its later appropriation by the *Nasjonal Samling* (NS), the Norwegian national socialist party? How did the symbol of Olsok undergo the transformation from the liberal image of *Hellig Olav* of the turn of the twentieth century to the nationalist socialist icon of Olav Haraldsson from 1933 onwards. And how did a «solkors» (a variation of the hacked cross) earlier a symbol of the Olsok movement, become Norway's own swastika?»¹⁵⁵

Skiftet fra Hellige Olav til Olav Haraldsson finner vi egentlig tidlig i etableringsprosessen i det Bjørnstjerne Bjørnson fokuserer på nettopp mennesket Olav i sin tale 29. Juli 1897 på

¹⁵⁰Eriksonas, *National Heroes and National Identities*, 234

¹⁵¹Ibid.

¹⁵²Eriksonas, *National Heroes and National Identities*, 234

¹⁵³Eriksonas, *National Heroes and National Identities*, 236

¹⁵⁴Eriksonas, *National Heroes and National Identities*, 234

¹⁵⁵Eriksonas, *National Heroes and National Identities*, 231

Stiklestad.¹⁵⁶ Men en må helt ut til midten av 1930-tallet før en kan se at kulten går i en ren nasjonalsosialistisk retning.

Olavskulten i moderne tid.

Etter at andre verdenskrig var over, fikk olavskulten en liten knekk i popularitet. Mot 1990- og 2000-tallet ser det ut til at interessen igjen øker. En måte å se dette på er gjennom et søk på ordene *Stiklestad*, *Olav den hellige*, og *Olsok* i Atekst, Retriver, (vedlegg 1).¹⁵⁷ Her en ser at det blir en voldsom økning i forekomst av *Olsok*, *Olav den hellige* og *Stiklestad* rundt 2000-tallet. Den store økningen på dette tidspunktet kan ha sammenheng med at det på denne tiden blir en kraftig økning av antall medier, da særlig på internett. Men et kontrollsøk for kun aftenpostens papirutgave gir tilsvarende resultat med økning fra 1990- og utover 2000-tallet.

I 2030 skal 1000-års jubileet for slaget på Stiklestad markeres. Frem mot dette jubileet vil jeg tro at interessen for Olav den hellige og Olav Haraldsson kommer til å få en oppsving, og det blir derfor interessant å følge utviklingen videre. At Olavskulten fortsatt appellerer til høyreekstreme nasjonalister i Norge er det liten tvil om. Det var neppe tilfeldig at den høyreekstreme gruppen Den nordiske motstandsbevegelse søkte om å få demonstrerte i Fredrikstad 29. juli 2017. Søknaden ble godtatt av politiet i Fredrikstad, men de trakk den tilbake senere med den begrunnelse at de fryktet at demonstrasjonen ville føre til alvorlig forstyrrelse av ro, lov og orden.¹⁵⁸ Nordisk motstandsbevegelse gjennomførte likevel en demonstrasjon i Kristiansand 29. juli 2017 uten godkjennelse. Politiet i Kristiansand grep ikke inn og stanset demonstrasjonen.¹⁵⁹

4.3 Den kristne nasjonalreligiøsiteten

Med utgangspunkt i Olavskulten som uttrykk for den sekulære nasjonalreligiøsiten, vil jeg plassere Kristen Samling innenfor den kristne nasjonalreligiøsiteten.

Professor Dag Thorkildsen skriver i sin artikkel «*For Norge, kjempers fødeland*» -norsk nasjonalisme, skandinavisme og demokrati i det 19. århundre» at 1905 er året for

¹⁵⁶ Langslet, *Bjørnstjerne Bjørnsons Tale paa Olvasdagen (1897)*, 216-225

¹⁵⁷ Se vedlegg 1.

¹⁵⁸ Nordli & Johnsen, *Politiet forbyr nazister å demonstrere i Fredrikstad*

¹⁵⁹ Eynden, Husøy & Martinsen, *Høyreekstrem demonstrasjon i Kristiansand – politiet ville ikke gripe inn*

gjennombruddet for nasjonalreligiøsitet i Norge.¹⁶⁰ Fra 1880-årene og frem til hundreårsskiftet, var det oppstått en dyp splittelse i mellom den demokratiske og nasjonale bevegelsen og presteskabet, en splittelse som varte helt frem til unionsoppløsningen i 1905. I 1905 sendte regjering Michelsen ut en proklamasjon til det norske folk som skulle bli lest opp fra alle landets prekestoler. Proklamasjonen forklarte 7.juni-vedtaket, og skulle bli lest opp førstkommande søndag som var pinsedag. Dette vedtaket gikk ut på at Stortinget 7.juni 1905 erklærte at Oscar II hadde avsatt seg selv, i kraft av sin manglende evne til å utnevne regjering, og at unionen med Sverige derfor var opphørt. Om hensikten bak opplesningen i kirken skriver Thorkildsen: «Hensikten var å gi unionsoppløsningen en høytidelig, kirkelig markering, og ikke minst legitimering. Høymessen denne dagen fikk preg av en nasjonal festdag. Prestene bad for fedrelandet og regjeringen, og en sang «Ja, vi elsker» og «Gud signe vårt dyre fedreland».¹⁶¹ Noe liknende hadde også blitt gjort i februar 1814, der Christian Fredrik sendte ut et rundskriv til alle biskopene i landet hvor han erklærte at alle menighetene i landet skulle samles i kirkene påfølgende fredag, som var bededagsfredag, for å informeres om rikets tilstand, og velge representanter til grunnlovsforsamlingen. Forut for valget skulle prestene spørre menigheten om å avlegge ed: «Sværger I at hevde Norges Selvstændighed og at vove Liv og Blod for det elskede Fædreland?».¹⁶²

Like vel, skriver Thorkildsen, kom nasjonalreligiøsitet i 1905 sterkest til uttrykk i forbindelse med folkeavstemningen om unionsoppløsningen som ble avholdt 13. august. Forut for avstemningen engasjerte de fleste av prestene seg i mobiliseringen for å få folket til å stemme ja til unionsoppløsning. Prestene fikk selskap av alle de kristelige organisasjonene og de kristne tidsskriftene. Som et gjennomgående tema hos den kristne ja-siden er forestillingen om Guds styrelse av historien. Thorkildsen skriver så at nasjonalreligiøsitetens funksjon tydeligvis var: «å gi en transcendent begrunnelse for Norges rett til å være en selvstendig nasjon, - å gi legitimitet til 7. juni-vedtaket og Michelsens «opprørsregjering», - å mobilisere folk (folkeavstemningen 13. august), - å skape enhet og tro på Norges sak, - å tolke de historiske begivenheter».¹⁶³

Her kan man se at regjeringen bruker presteskabet og kirken til å drive frem en politisk sak, men også hvordan presteskabet og kirken legitimerer politikken på religiøst grunnlag.

¹⁶⁰ Thorkildsen, *For Norge, kjempers fødeland*, 153

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Thorkildsen, *For Norge, kjempers fødeland*, 135

¹⁶³ Thorkildsen, *For Norge, kjempers fødeland*, 153

Teologisk sett var det en utfordring for biskoper og presteskapet å legitimere et brudd med den svenske kongen ut i fra prinsippet om lydighet til øvrigheten slik det kom til uttrykk i Rom. 13. 1-7. Svenske prester og teologer anklaget norske prester for å ha brutt med Rom.13, 1-7., og dermed Guds skaperordning. Men for norske teologers del, hadde man gjennom 1800-tallet begynt en ny tolkning av øvrighet og lydighetssprinsippet med henvisning til folkesuverenitetsprinsippet. Teologisk sett var det ifølge denne nye tolkningen rett å følge regjeringen Michelsen. Norske prester og teologers nye tolkning av Rom.13, 1-7. ble også en viktig faktor for presteskapets embetsnedleggelse nesten førti år etter i 1942 under den tyske okkupasjonen av Norge.

4.4 Nasjonal Samling

Som jeg nå har vært inne på, ble de Olavskulten utover 1930- og 40- tallet adoptert av den nasjonalsosialistiske bølgen som slo innover landet. Nasjonalsosialismen var preget av blant annet

Nasjonal Samling ble stiftet i 1933 etter inspirasjon fra Adolf Hitlers Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei (NSDAP). Før jeg går i gang med Nasjonal Samling vil jeg kort redegjøre for Adolf Hitlers Tyskland og NSDAP.

4.4.1 Adolf Hitler og NSDAP

Adolf Hitler begynte sin politiske karriere så tidlig som i 1919 da han ble medlem av Die Deutsche Arbeiterpartei (DAP), som året etter byttet navn til Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei. Partiets vekst knyttes direkte til Hitlers engasjement, noe som resulterte i at han raskt ble partiets leder i 1921. I 1923 ble Hitler ilagt en femårig fengselsstraff etter det mislykkede kuppforsøket 8. november, kjent som *ølkjellerkuppet* på norsk. Hitler ble benådet av regjeringen allerede i desember året etter. Noen vil hevde at fengselsoppholdet til Hitler bidro til å skape oppmerksomhet rundt partiet, og at partiet etter dette fikk økende oppslutning fra større deler av landet. Under fengselsoppholdet skrev Hitler *Mein Kampf*, verket hvor han redegjør for den nasjonalsosialistiske ideologi, sin anti-kommunisme og anti-semittisme og

prinsippet om den sterke føreren.¹⁶⁴ Mein Kampf ble et av de viktigste ideologiske verkene til nasjonalsosialismen i Det tredje riket.

Hitler har blitt tatt til inntekt for å ha uttalt at kristendommen og nazismen ikke er forenlig, og at man ikke kan være både kristen og nazist. Og når det gjelder å blande politikk og religion, skrev Hitler i *Mein Kampf* at politiske partier ikke skal blande seg med religiøse spørsmål. Ragnar Norrman har oversatt det slik i sin bok *Quislinkyrkan*:

«Politiske partier har ingenting att skaffa med religiösa problem, så länge inte dessa är ofrämmande för nationaliteten och undergräva rasens seder och moral, lika litet som religioen får förblandas med det politiska partiofoget.»¹⁶⁵

I maktkampen mellom nazismen og kristendommen, måtte kristendommen vike fra nazismen. Likevel stod største delen av de tyske folkekirkene bak Hitler og NSDAP. Hitler selv talte gjerne om «Herren Gud» og om «forkynneren». Ragnar Norrman skriver at Hitlers egen tro på at han var utvalgt, gjorde at han ikke selv brøt med kristendommen eller ble ateist.¹⁶⁶ Dette kan ha vært med på å styrke inntrykket av at nazismen ikke var fiendtlig ovenfor kristendommen.

4.4.2 Nasjonal Samlings historie

Den 13. mai 1933 stiftet Vidkun Quisling *Nasjonal Samling*, og 28. juli 1933 ble partiet formelt registrert som et politisk parti. Nasjonal Samling ble stiftet etter inspirasjon fra NSDAP, og man kan si at Nasjonal Samling på mange måter var en del av den nasjonalsosialistiske bølgen som slo inn over Europa i mellomkrigstiden.¹⁶⁷ NS politikken var orientert rundt det samme lederprinsippet som i NSDAP, med en leder som tar alle avgjørelser, og som sådan et anti-demokratisk parti. Den var også uttalt uenig i den «egoistiske materialismen» men NS mente å finne igjen i både marxismen og i liberal-kapitalismen. Når det kom til utenrikshandel, skulle de varer som kunne produseres nasjonalt, ikke importeres. Alle skulle ha rett og plikt til arbeid, og partiet hadde målsetting om at alle friske ungdommer skulle bidra med frivillig arbeidsinnsats, og bidra til å bygge landet. I tillegg skulle hjemmet og familien vernes. I partiprogram står det at partiets mål var:

¹⁶⁴ Dypvik, *Adolf Hitler*

¹⁶⁵ Norrman, *Quislingkyrkan*, 26-27.

¹⁶⁶ Normann. *Quislingkyrkan*, 28.

¹⁶⁷ Norrman, *Quislingkyrkan*, 22, 33

*«Nasjonal enhet uten klassemotsetninger og partier, et solidarisk norsk folkesamfunn bygget opp organisk på yrkeslivets grunn, med et sterkt og stødig styre: Et faglig folkestyre!».*¹⁶⁸

NS stilte med flere lister til Stortingsvalget i 1933, og oppnådde 27 850 stemmer. Ved Stortingsvalget i 1936, og Kommunevalget i 1937 gikk partiet tilbake, og valgnederlaget førte til splittelser innad i partiet og flere meldte seg ut. Frem til utbruddet av andre verdenskrig holdt partiet en lav profil, men da Tyskland okkuperte Norge, gikk Quisling offentlig ut i radio og kunngjorde at han hadde dannet en ny regjering. Quisling og Partiet gikk samtidig åpent ut og støttet den tyske okkupasjonen. Under okkupasjon ble Nasjonal Samling Tysklands forbundsfelle i Norge. Fra 25. september 1940 forbød den tyske Rikskommisæren i Norge, Josef Terboven, alle andre politiske partier. Dette gjorde NS til det eneste lovlige partiet i Norge under okkupasjonen. Vinteren 1942 ble Quisling utnevnt til ministerpresident, og han ledet partiet frem til krigens slutt våren 1945. Markeringen av Quislings tiltredelse som ministerpresident i februar 1942 kan også anses som starten på kirkestriden som skulle vare krigen ut. Utover okkupasjonen vokste partiet og gikk fra noen hundre medlemmer i april 1940 til 43 400 voksne medlemmer i 1943. I januar 1942 ble det ved provisorisk anordning erklært straffbart å være medlem i NS av den norske regjering i London. Dette førte til at alle som hadde hatt medlemskap i partiet under okkupasjonen ble dømt for landssvik under rettsoppgjøret etter krigen.¹⁶⁹

Quislings religiøsitet

Ragnar Norrman skriver at ettersom NS-ideologien i stor grad var preget av Quislings personlige meninger, kan en derfor se på Quisling mer som en religiøs leder enn kun som en politisk leder. Dette er fordi Quisling gjennom partiprogrammet ser ut til å skape en samfunnsordning som tar sikte på «planlegge og lede et folks liv». Quisling er Nasjonal Samlings store fører, og som i talene sine klyt sammen Norges storhetstid sammen med samtiden.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Norrman, *Quislingkyrkan*, 33

¹⁶⁹ Simonsen, *Nasjonal Samling*

¹⁷⁰ Norrman, *Quislingkyrkan*, 33-35

4.4.3 Nasjonal Samling og kirken

NS var det ene av kun to partier i 1933, hvorav det andre var Kristelig Folkeparti, med en egen kristen formålsparagraf: *Kristendommens grunnverdier vernes*.¹⁷¹ Dermed hadde partiet en sterkere uttalt kristen profil enn NSDAP. NS hadde utover dette ingen uttalt kirkepolitikk, men politikken kan ses gjennom uttalelser og partiets reaksjoner mot kirken som kom utover krigen.¹⁷² Et av disse er bolsjevikopporet, også kalt legionæropporet.

Bolsjevikopporet, eller legionæropporet

Den 15. juli 1941 ble det publisert det som kalles *bolsjevikopporet*. Der sto det at man støttet et forslag til å opprette en norsk legion som skulle delta i «det kristne korstoget» mot bolsjevismen i øst. Opporet, som også blir kalt legionæropporet, var arrangert av Kultur- og Folkeopplysningsdepartementet, under ledelse av minister Gulbrand Lunde, og forfattet av ekspedisjonssjef Sigmund Feyling fra Kirke- og undervisningsdepartementet. Formålet med opporet var at man ville ha flere nordmenn til å verve seg til Den norske legions kamp mot Sovjetunionen.¹⁷³ Den norske legion var underlagt SS-kommando, og bestod av frivillige nordmenn som var villige til å kjempe mot Sovjetunionen på den tyske østfronten.¹⁷⁴ Under opporet var det listet opp 27 navn på prester i Den norske kirke som hadde undertegnet.¹⁷⁵ Ingen av de 27 undertegnede hadde formelt skrevet under på et dokument, men hadde gitt sitt samtykke på ulikt vis. Lars Frøland, som var blant de 27 navnene, protesterte i ettertid mot at hans navn sto der.¹⁷⁶ Tittelen på opporet var «Opprop til det norske folk», og det forsøkte å få, som tittelen tilser, det norske folk til å engasjere seg mot bolsjevismen og det de kalte «den internasjonale gudløshetsbevegelse».¹⁷⁷ To måneder senere sendte Kirkedepartementet ut et nytt rundskriv til prestene med en forespørsel om å underskrive opporet. I det andre brevet finnes det også kritikk rettet mot biskopene, som hadde utelatt å uttale seg angående saken ved første publisering.¹⁷⁸ I begge oppropene var det ønskelig fra departementene sin side at flest mulig av kirkens menn signerte og stilte seg bak, men dette ble ikke tilfellet. Av 750 prester i landet var det 48 som signerte. Et av argumentene som ble brukt mot å signere, var at

¹⁷¹ Norrman, *Quislingkyrkan*, 33

¹⁷² Norrman, *Quislingkyrkan*, 36-37.

¹⁷³ Ones, *En god nordmann?*, 21-23

¹⁷⁴ Skodvin, *Den Norske Legion*

¹⁷⁵ Norrman, *Quislingkyrkan*, 94-95

¹⁷⁶ Norrman, *Quislingkyrkan*, 95.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Ibid.

oppropet ble ansett som politisk, og at Kirken ikke skulle uttale seg om politiske spørsmål i henhold til en oppfordring Kirken tidligere hadde fått. Med dette henviste da flere prester til et tidligere rundskriv fra departementet hvor det sto skrevet at prester ikke skulle befatte seg med politiske spørsmål.¹⁷⁹ Til tross for at begge oppropene fokuserer på kampen for den kristne tro og moral, og mot gudløsheten som man mente bolsjevismen stod for, var altså oppslutningen minimal. I det første oppropet sto det følgende, gjengitt i Ragnar Norrmans bok *Quislingkyrkan*:

«Den avgjørende sluttkamp mot bolsjevismen og den internasjonale gudløshetsbevegelsen er nå i gang. Det gjelder hvorvidt vi fremdeles skal beholde våre kirkehus eller de skal nedrives og omdannes til gudløshetsmuseer. Det gjelder i det hele hvorvidt vi fremdeles skal beholde kristen tro, moral og kultur i dette landet.»¹⁸⁰

I det neste oppropet, rundskrivet av 11.09.1941, fastholdes det at dette blir ansett som et rent kristent, og dermed kirkelig, anliggende. Dette kommer særlig til uttrykk der dokumentet kritiserer biskopenes manglende uttalelse omkring det foregående oppropet:¹⁸¹

«Det har vakt pinlig en oppmerksomhet i vide kreser at det fra høytstående hold innen kirken er uttalt at den pågående kamp mot bolsjevismen og gudløshets-bevegelsen og Finlands kamp for sin jord og sin tro er «et kirkepolitisk spørsmål» som «selvfølgelig ikke» er blant saker som behandles på et kirkelig møte».¹⁸²

Selv om det var relativt få prester som sluttet seg til oppropet, kunne det like vel tjene til et formål. De 48 prestene som underskrev ble av kirke departementet regnet som lojale til regimet. På grunn av avslutningen på rundskrivet der det sto «Intet svar betraktes som uenighet med oppropets innhold», ble de som unnlot å svare, majoriteten, ansett som motstandere av oppropet. 62 prester gav tilbakemelding på hvorfor de ikke skrev under, og de ble også regnet som motstandere.¹⁸³ *Bolsjevikkopporet*, som det har blitt kalt i ettertiden, representerer derfor et veiskille blant prestene i Den norske kirke mellom de prestene som signerte, og dermed ble regnet som lojale til «den nye tiden», og de som lot være og ble ansett som motstandere. Etter hvert ble dette skille enda tydeligere. Jeg skal ikke gå i de ulike motivene til prestene som signerte oppropet, men det ser ut til at motstanden mot

¹⁷⁹ Norrman, *Quislingkyrkan*, 94-96

¹⁸⁰ Norrman, *Quislingkyrkan*, 94-95.

¹⁸¹ Norrman, *Quislingkyrkan*, 95.

¹⁸² Ibid.

¹⁸³ Norrman, *Quislingkyrkan*, s. 95-96.

kommunismen var stor blant de som signerte.¹⁸⁴ Bjørnar Ones avslutter sin avhandling om NS-prester, *En god nordmann? Et utvalg NS-presters ideologi og praksis*, med å si at man kan se en antikommunistisk innstilling blant prestene, men ikke nødvendigvis en tilslutning til det nasjonalsosialistiske Tyskland, selv om det også var tilfellet for enkelte¹⁸⁵. Det var også en generell antikommunistisk holdning blant det norske folk utover 1930-årene. En holdning som var såpass utbredt at det nesten er litt interessant i seg selv at det var relativt få som signerte oppropet. Det er også den samme antibolsjevistiske holdningen som kommer til uttrykk hos Kristen Samling, noe jeg kommer tilbake til senere.

Kirkekampen

Kirkekampen var kirkens kamp mot nazismen i Norge under andre verdenskrig. I Norge startet kirkekampen allerede høsten 1940, ved at Kristent Samråd ble opprettet. Kristent Samråd var et samarbeidsorgan mellom biskopene og lederne for de frivillige kristelige organisasjonene og ble stiftet i Oslo bispegård 22.10.1940. Kristent Samråd ble tydeligere i forbindelse med *hyrdebrevet*¹⁸⁶ som ble sendt ut av biskopene i februar 1941. Hyrdebrevet skulle leses opp i landets kirker og regnes som det første viktige dokumentet i kirkekampen. Bakgrunnen for hyrdebrevet var at biskopene hadde skrevet til kirke departementet for å klage på hirdens voldsbruk, og over rettsløse tilstander i samfunnet som følge av at alle medlemmene av høyesterett hadde fratrukket sine stillinger. Et viktig punkt var at staten krevde at prestenes taushetsplikt ble innskrenket. Noen dager senere oppsøkte biskopene Eivind Berggrav, biskop i Oslo, Johan Nicolai Støren, biskop i Nidaros, og biskop i Agder, James Maroni, statsråd Ragnar Skancke med et dokument hvor de redegjorde for statens tilstand. I svarbrevet de fikk noen dager senere, hevdet departementet at klagene var overdrevne og at kirken måtte tilpasse seg den nye statsordningen. Det ble dermed i hemmelighet sendt ut 3 dokumenter som vedlegg til hyrdebrev fra biskopene hvor det ble redegjort for saken. Hyrdebrevet stilte i realiteten spørsmål om hvorvidt staten lengere kunne regnes som en rettsstat og således om den kunne ivareta borgernes rettigheter.¹⁸⁷

Den neste store milepelen i kirkekampen begynte i 1.februar1942 da domprost Arne Fjellbu ble nektet å holde gudstjeneste i Nidarosdomen fordi det skulle hodes en festgudstjeneste i

¹⁸⁴ Ones, *En god nordmann?*, 23

¹⁸⁵ Ones, *En god nordmann?*, 112-113

¹⁸⁶ Hyrdebrev er et rundskriv som brukes i Den norske kirke, som sendes fra biskopen til bispedømmets prester.

¹⁸⁷ Dahl, *Norsk krigsleksikon 1940-1945*, 186-187

forbindelse med innsettelsen av Quisling som ministerpresident. Fjellbu annonserte at han ville holde sin gudstjeneste etter den ordinære gudstjenesten, men dette ble ikke godt mottatt. Fjellbu ankom derfor Nidarosdomen tidlig søndag morgen og gjemte seg i et av sakristiene i dommen. Da festgudstjenesten var over, kom han frem og holdt gudstjenesten på tross av at det ble opptøyer med hirden og politiet. Kort tid etter dette ble Fjellbu avsatt, og noen dager senere la 7 biskoper ned sine embeter. Utover våren forfattet biskopene under ledelse av Eivind Berggrav, et bekjennesskrift om kirkens posisjon. Dokumentet *Kirkens Grunn* ble lest opp i de fleste kirker 1. påskedag 5.4, og det resulterte i at 797 av 858 prestene sluttet seg til brevet utover våren og høsten, og nedla sine embeter.¹⁸⁸

Sigmund Feyling

Sigmund Feyling var ekspedisjonssjef i kirkeavdelingen for Kirke- og undervisningsdepartementet. Han regnes av mange som den egentlige kirkeminister i stedet for Ragnar Skancke i kraft av hans stilling. Feyling var først utdannet lærer før han ble prest, og jobbet 15 år i Egersund forut for krigen. De siste årene før krigen hadde Feyling søkt på en rekke stillinger i bispedømmet uten å få noen tilslag. I oktober 1940 meldte Feyling seg inn i NS. Feyling kom i konflikt med sin biskop Gabriel Skagestad, biskop i Stavanger da han forsøkte å få publisert en artikkel i tidskiftet *Dagen* i Bergen som gav støtte til statsmakten med utgangspunkt i Romerne 13. Feyling tolket Rom. 13 dithen at enhver statsmakt var innsatt av Gud, og at det derfor var selvsagt at Den norske kirke skulle stå i en lojal relasjon til Quisling-regjeringen.¹⁸⁹ Dette ble ikke tatt vel imot av biskopen, som mente at dette kunne bryte med forbudet om at kirken og dens prester ikke skulle legge seg opp i politiske saker. Feyling tok dermed artikkelen og fikk den publisert i *Fritt Folk*. Artikkelen ble vel tatt imot av Ragnar Skancke som sendte Feyling et brev med forespørsel om han som teolog kunne tenke seg å stå i spissen for departementets kirkeavdeling. Feyling takket ja, og på nyåret 1941 reiste han til Oslo med familien og ble ekspedisjonssjef.¹⁹⁰ I kraft av å være teolog, ble Feylings oppgave blant annet å formulere uttalelser og ta beslutninger i kirkepolitiske saker. På grunn av sin selvstendige stilling i departementet, kan store deler av kirkepolitikken til NS spores tilbake til nettopp Feyling,¹⁹¹ og det er nok derfor Ragnar Norrman kaller Feyling for

¹⁸⁸ Dahl, *Norsk krigsleksikon 1940-1945*, 211-212

¹⁸⁹ Norrman, *Quislingkyrkan*, 399.

¹⁹⁰ Norrman, *Quislingkyrkan*, 49-52

¹⁹¹ Norrman, *Quislingkyrkan*, 19.

«Nasjonal Samlings viktigste prest».¹⁹² Da Feyling fikk beskjed om at Tyskland hadde signert kapitulasjonen 7. mai, gav han beskjed om at diverse NS-plakater og bilder av Quisling skulle tas ned. I tillegg brant han en rekke papirer på sitt kontor i dagene som fulgte, og i retten forklarte han senere at dette kun var politiske papirer og ikke kirkelige. I forbindelse med Tysklands kapitulasjon, ble Quisling-regjeringen oppløst. Men Feyling selv mente at han ikke var blitt avskjediget, og derfor stilte han sine tjenester til disposisjon for den nye ledelsen. Feyling sendte da brev til Jakob Helland, lektor ved Oslo Katedralskole, som var ansvarlig for kirkedepartementet i en overgangstid, og tilbød seg å hjelpe den nye ekspedisjonssjefen i denne overgangstiden. Han kunne i tillegg anbefale et knippe medarbeidere som hadde fått avskjed. Feyling kunne igjen argumenter ut i fra Rom. 13, og stilte seg derfor lojal til den nye ledelsen. Tilbudet til Feyling ble ikke tatt imot, og han var den første av de 26 NS-medlemmene i departementet som fikk avskjed.¹⁹³

NS-prester

NS-prestene er de prestene som ble regnet som lojale til «den nye tid», altså til NS og Quisling-regjeringen. Etter embetsnedleggelsen i 1942, var det ca. 60 prester som ikke la ned sine statlige sider av embetet, og disse ble da regnet som NS-prester. Som en konsekvens av embetsnedleggelsen ble det ordinert flere ikke-teologer til prestatjeneste.¹⁹⁴ Disse ordinasjonene ble kalt ulovlige ordinasjoner av de «illojale» prestene, og i forbindelse med rettsoppgjøret var dette noe som medførte straff for de som hadde latt seg ordinere «ulovlig».¹⁹⁵ Bjørnar Ones har gjort en undersøkelse av et utvalg av NS-prestenes ideologi og praksis i sin masteroppgave *En god nordmann? En analyse av NS-presters ideologi og praksis*, (2016), og han skriver at det ikke er snakk om en homogen gruppe når det kommer til NS-prestenes ideologi, intensjon og motivasjon. Ones sin analyse baserer seg på de prestene som var prester før krigen brøt, og tar ikke med de «ulovlige» prestene i sin analyse. Som en sammenfatning skriver han at NS-prestene kan generaliseres ved at de hadde alle en gjennomsnittlig oppfatning av toregimentslæren og en konservativ innstilling til øvrigheten, en generell antikommunistisk innstilling og en tendens til å se på vike som prest som overordnet den politiske situasjonen i landet.¹⁹⁶ Men ut over dette var de meget forskjellige, og

¹⁹² Norrman, *Quislingkyrkan*, 49.

¹⁹³ Norrman, *Quislingkyrkan*, 383-384.

¹⁹⁴ Ones, *En god nordmann?*, 26

¹⁹⁵ Merhen, *Kristen Samling – et fenomen*, 44

¹⁹⁶ Ones, *En god nordmann?*, 112

hadde ulike årsaker til å bli værende i yrket. I forbindelse med rettsoppgjøret la de frem ulike årsaker til at de ikke ble med på embetsnedleggelsen, og hos enkelte var det av økonomiske og sosiale årsaker til at de ble værende. Frykten for tap av inntekt og bo, samt ansvar ovenfor menighetene var motiver som kom frem hos enkelte.¹⁹⁷

Kristen Samling og NS-prester i Quislingkirken, Den norske kirke under okkupasjonen, er ikke er overlappende størrelser, men en finner igjen de samme menneskene i de ulike gruppene. Kristen Samlings medlemmer deltok på gudstjenester holdt av NS-prester, og man finner NS-prester som holder seg med bladet *Kristen Samling*.

4.4.4 De kristne NS-medlemmene

Sommeren 1940 ble det kjent at kristne medlemmer av Nasjonal Samling følte seg frosset ut av sine lokale menigheter, og det ble sagt at «nordmenn flest viste større forståing for kriminelle forbrytarar enn for slike som hadde medlemskap i Nasjonal Samling».¹⁹⁸ 5. april 1941 sendte departementet ut et rundskriv til menighetene rundt om i landet der de ba menighetene jobbe mot intoleransen og hatmentaliteten mot NS-medlemmer og sympatisører.¹⁹⁹ Da Feyling sendte brev til Organisasjonenes Fellesråd for å forhøre seg om saken, fikk han beskjed om at det var NS sitt kjennetegn, solkorset, også kjent som «Olav den helliges merke», som hadde forårsaket urolighetene. Symbolet ble blant annet båret i form av en knappenålsblomst på jakkeskaget.²⁰⁰ På denne tiden hadde det allerede begynt å danne seg to grupper, en i Skien og en i Oslo, med kristne NS-sympatisører. Det er usikkert hvem som oppstod først.²⁰¹ Her kunne NS-medlemmer komme sammen i åndelig fellesskap. I Oslo deltok også Sigmund Feyling med hustru Betzy Feyling. Dette utviklet seg til å bli Kristen Samling, en løst sammensatt gruppe som skulle være helt frikoblet fra politikken.²⁰² Gruppen hadde frem til 1944 ingen fast organisasjonsstruktur, medlemslister eller kontingent. I 1944 ble det valgt en landsledelse for Kristen Samling. Styret bestod av direktør Halvor Holter som landsleder, Andreas Gjerdi som landssekretær, Engeberedt Hougen som kasserer og Bjarne Barby som styremedlem.²⁰³ Kristen Samling kan ikke ses uavhengig av Nasjonal Samling, men Kirsten Samling skulle ikke være politisk, og lederne i Kristen Samling kunne ikke

¹⁹⁷ Ones, *En god nordmann?*, 107-109

¹⁹⁸ Morland, *Landsvikoppgjæret og kyrketykt mot nasjonal Samling*, 3

¹⁹⁹ Norrman, *Quislingkyrkan*, 297

²⁰⁰ Norrman, *Quislingkyrkan*, 298

²⁰¹ Norrman, *Quislingkyrkan*, 299

²⁰² Morland, *Landsvikoppgjæret og kyrketykt mot nasjonal Samling*, 6

²⁰³ Norrman, *Quislingkyrkan*, 299

inneha politiske verv. Organisasjonen bestod av små lokale grupper, og det ble holdt til sammen fem landsstevner. På landsstevnene var NS-biskopen Lars Fröland en av de mest sentrale deltagerne. Sigmund Feyling deltok aktivt i oppstartsårene, men inntok en mer passiv rolle etter hvert. I tillegg gav KS ut bladet *Kristen Samling*.

Kristen Samlings medlemsblad

Kristen Samling gav ut et menighetsblad med samme navn. Initiativet til bladet skal ha kommet fra aktive kristne i ulike sammenhenger. Bladet skal ha hatt ca. 1800 abonnementer, hvorav 600 av disse var betalende abonnementer.²⁰⁴ Bladet hadde i alt tre redaktører. Arne Rydland var første redaktør. Han hadde lærerutdannelse, men under krigen lot han seg ordinere som prest til NS-kirken. Neste redaktør var O.K. Jensen, som hadde vært metodistprest i USA før krigen. Bladets siste redaktør var O. Offenbergs-Wik som var håndverker. Mehren skriver at bladet under de to siste redaktørene får preg av å være mer kontaktsøkende og rettet mot likesinnede.²⁰⁵ Professor C. F. Wisløff skriver i *Norsk kirkehistorie Bind III* følgende om Kristen Samling:

«Men noen fantes det også blant NS-folkene som bekjente seg som kristne. Disse følte seg snart isolert i forhold til andre bekjennende kristne, og især etter påsken 1942 følte skillet meget sterkt. Kretsen av kristne NS-folk hadde et organ i bladet Kristen Samling, som utkom hver 14. dag i tiden 17.mai 1941 til 1. mai 1945. Redaktør var Arne Rydland, som tidligere hadde vært sekretær i Langesundsfjorden Indremisjonsselskap.»²⁰⁶

Wisløff vier ikke mye rom til Kristen Samling i sitt flerbindsverk om norsk kirkehistorie, men han forsøker å gi en rask oversikt over innholdet i bladet Kristen Samling og hvilken agenda det hadde:

«Et studium av dette bladet gir et visst innblikk i tanker og stemninger i disse kretser. En del av stoffet er prekener og andakter av helt vanlig type. Men mye sikter også på leserens spesielle situasjon, og skal tjene til å klargjøre tanker og synsmåter hos kristne som har helt andre politiske sympatier enn folk flest. Her er rikelig med stoff rettet mot kommunismen og Sovjet-Russland, men også adskillige jødefiendtlige uttalelser – relativt varsomt uttrykt, men tydelig nok likevel.»²⁰⁷

²⁰⁴ Morland, *Landsvikoppgjeret og kyrketykt mot nasjonal Samling*,

²⁰⁵ Mehren, *Kristen Samling- et fenomen*, 50

²⁰⁶ Wisløff, *Norsk kirkehistorie, Bind III*, 471.

²⁰⁷ Ibid.

Ivar Torgersen von Mehren gjorde en undersøkelse av *Kristen Samling* i 1979 i forbindelse med sin hovedoppgave i kristendomskunnskap ved universitetet i Bergen, som senere ble publisert som artikkel i tidsskriftet *Kirke, religion og samfunn* (hefte 1995, årg.8). Han skriver at bladet fremstår som et evangelisk, kristelig blad under hele sin utgivelse. Det som preger bladets innhold er religiøse spørsmål som gjelder det personlige kristenlivet, og visjoner om den store «åndskampen». Han skriver blant annet at bladet ikke ser ut til å være påtvunget tysk propaganda, da det kun er tre ganger at bladet kan settes i forbindelse med ren tysk propaganda og da i sammenheng med motstand mot marxismen. Sigmund Feyling, ekspedisjonssjefen i kirkeavdelingen nevnes kun fem ganger gjennom bladets utgivelsestid. Derimot bidrar NS-biskopen L. D. Zwilgemeyer med originalstoff. Ellers er stilen enkel og liketil, med korte artikler. Prinsipielle artikler er det få av i bladet.²⁰⁸

Kristen Samling ble utgitt av NS-folk for NS-folk, men det er lite grunnlag for at bladet kan betegnes som et NS-organ: «Bladet gir ikke signal om å være et talerør for NS – i annen forstand enn muligheten for et kristent Norge. Bladets funksjon var først og fremst å være kontaktleddet mellom NS-kristne.»²⁰⁹ Mehren skriver at det like fullt er nazistiske elementer i bladet, men at det ikke kan betegnes som et nazistisk blad. Han trekker frem tre elementer hos nazismen, basert på Martin Linds avhandling om *kristendom och nazism*, (1975) som han så setter opp mot *Kristen Samlings* innhold: *folk*, *styreform*, *jødespørsmålet*. Når det gjelder *folk* i nazismen, siktes det til en spesiell egenart, som rase eller avstamning, som skiller folk fra andre folk. Denne henvisningen til *folk* er ikke tilstede i bladet *Kristen Samling*. Begreper som «germanere» og «det norrøne folk», blir svært lite brukt. Derimot refereres det til «Guds folk», noe Mehren sier kan være en parallell. Når det kommer til *styreform*, skriver Mehren at der nazismens ramme for en stat er den totalitære stat, finner vi hos *Kristen Samling* uttrykt ønske, håp og forventning om et teokrati. Jeg vil her påpeke at et teokrati ikke nødvendigvis betyr mindre totalitært, og derfor vil det ikke hær nødvendigvis være motsetninger mellom nazismens rammer og KS. Om *jødespørsmålet* skriver han følgende: «*Jødespørsmålet* i «*kristen Samling*» er problematisk å gjøre kort rede for. Vi finner de tradisjonelle momentene av typen: «Jødene drepte Jesus» eller «Det jødiske folk er under Guds straffedom». Spennvidden i bladet går fra utsagn av typen så «møtte jeg Kristus i form av en jøde som

²⁰⁸ Mehren, *Kristen Samling – et fenomen*, 48.

²⁰⁹ Mehren, *Kristen Samling – et fenomen*, 47.

forkynte evangeliet» - til mer vulgærutfall mot jødene – man da gjerne koblet sammen med «marxismen».²¹⁰

Kristen Samling og rettsoppgjøret

Rettsoppgjøret etter okkupasjonen var svært omfattende, og etterlot seg en stor bunke rettsdokumenter. Men når det kommer til KS ser det ut til at organisasjonen ikke har vakt særlig interesse hos rettsapparatet. Mehren skriver at den tilsynelatende manglende interessen for Kirsten Samling gjør at opplysninger omkring organisasjonen som kommer frem i politiavhør ikke blir tatt stilling til i særlig grad. Dette vises ved at flere av de som var aktive i organisasjonen og bladet, men ellers ikke var NS- medlemmer, får saken oppgjort ved forelegg. De som var sentrale i Kristen Samling og som også blir dømt, blir dømt av andre årsaker. Et eksempel er Arne Rydland, første redaktør av *Kristen Samling*, som ble dømt for å ha latt seg ordinere uten de nødvendige kvalifikasjoner.²¹¹ O.K. Jensen, andre redaktør, ble dømt for mindre forhold som at han hadde deltatt på et kurs med henblikk på å la seg ordinere.²¹² Forsvarsadvokaten til Halvor Holter skriver til Oslo politikammer blant annet at

«Den retningen «Kristen Samling» han hadde arbeidet for, var ikke NS-betont, men almenkristelig og til støtte for de NS-medlemmer som vendte seg bort fra den tyske nazibevegelsens religiøse oppfatning. Dette er likefrem en bekjempelse av NS-partiet for så vidt religiøse spørsmål angår. Holter's arbeid for almen kristelig samling må regns ham til gode i full monn.»²¹³

En annen forsvarsadvokat trekker også frem det at Kristen Samling var en organisasjon for religiøst interesserte medlemmer av NS, og som ikke i nevneverdig grad diskuterte politikk. Medlemskap i KS burde derfor ikke rammes av bestemmelsene i Landssvikanordningens paragraf om organisasjon tilknyttet NS.²¹⁴

Ivar Torgersen von Mehrens bidrag til å belyse KS, bidrar til å nyansere bildet om Kristen Samling som en nasjonalsosialistisk organisasjon. Egil Morland skriver i *Landssvikoppgjøret og kyrkjetukt mot Nasjonal Samling* (2016) at KS så på Quisling som en eneste veien for å unngå varig tysk okkupasjon. Selv mente de som tilhørte organisasjonen at de verken var

²¹⁰ Mehren, *Kristen Samling – et fenomen*, 49.

²¹¹ Mehren, *Kristen Samling – et fenomen*, 44

²¹² Mehren, *Kristen Samling – et fenomen*, 44

²¹³ Ibid.

²¹⁴ Mehren, *Kristen Samling – et fenomen*, 45

nazister eller spesielt tyskervennlige, men at de var norske patrioter.²¹⁵ Når det kommer til ideologi, skriver Morland at KS holdt seg til den tyske lutherdom med lydighet mot og støtte til den til enhver tid lovlige (forstått som den rådende) styresmakt.

Når Ragnar Norrman gav ut *Quislingkyrkan* i 1998, var det to personer som til da hadde undersøkt Kristen Samling grundig. Den ene var Ivar Torgersen von Mehren og den andre var Inger Cecilie Stridsklev. Når Norrman trekker frem disse to bidragene i sin bok, sier han at Ivar Torgersen von Mehrens arbeider har studert gruppen som helhet. Om Inger Cecilie Stridsklev arbeid *Kristen Samlings historie* (1995), skriver Norrman i midlertid at hennes personlige engasjement ikke understøtter en fri historisk fremstilling. Men her mener jeg at Norrman går i en felle: Stridsklev er å regne som såkalt «NS-barn», og hennes fremstilling er derfor ikke å regne som «objektiv». Men hun representerer dermed en stemme som er en motstemme til den etterkrigshistorien som har blitt fortalt av den seirende parten. Man kan rette den samme anklagen om mangel på objektiv troverdighet mot Torgersen von Mehren hvis man snur på det og sier at han tross alt er et såkalt «motstands-barn».

I undersøkene av organisasjonen Kristen Samling, er det to personer som gjør seg fremtredende, den først er pseudonymet Sandra Saud. Det er mye som tyder på at Sandra Saud var Katarina Aall Normann. Hun var trolig gift med Halvor Holter, første landsleder av KS. Den andre stemmen er, som nevnt over, Inger Cecilie Stridsklev. Begge to tar sikte på å skrive Kristen Samlings historie, og hos begge ser det ut til å være to hovedgrunner til at kristne støttet Nasjonal Samling og tyskernes okkupasjon. Den ene var frykten for bolsjevismen, som man mente var en direkte trussel mot kristendommen. Den andre var henvisning til Luthers tolkning av Rom. 13 og prinsippet om lydighet til øvrigheten. Det som er interessant med Kristen Samlings bruk av Rom. 13. er at de legger seg på en annen teologisk linje om hvem øvrigheten er enn resten av norske teologer og presteskaper. I tillegg bærer begge bidrag preg av at de skriver en forsvarstale for Kristen Samling, Sandra Sand i noe større grad enn Normann.²¹⁶

²¹⁵ Morland, *Landssvikoppgeret og kyrkjetukt mot Nasjonal Samling*

²¹⁶ Sand, *Hva var Kristen Samling?*

5 Oppsummering og konklusjon

Formålet med denne oppgaven har vært å se på hvordan de to ulike gruppene, Olavskulten på den ene siden, og Nasjonal Samling representert ved Kristen Samling på den andre, begge kan sees som uttrykk for nasjonalreligiøsitet.

I denne undersøkelsen ligger det allerede en forventning om at nasjonalreligiøsitet finnes, gitt ut i fra de premissene jeg har satt opp for forståelse av religion og religiøsitet. Dersom religion er livstolkninger og praksiser som går ut over det dennesidige, hverdagslige og rasjonelle, ut over det vi kan gripe og forstå ut over det vi erfarer med fornuft og sanser, da vil forestillingen om nasjonen bli nødt til å innlemmes i listen over religiøse fenomener.

Nasjonen er ikke annet enn et forestilt samfunn, med grenser som kan eksistere uavhengig av landegrenser, basert på et kameratskap som ikke eksisterer i egentlig forstand, som krever lojalitet fra sine medlemmer uten at medlemskapet i praksis er valgfritt. Når det gjelder lover og regler, og forankringen av disse, er disse basert på epistemologiske og ontologiske kategorier som underbygger normative verdier som er uttrykk for nasjonens subjektive preferanser, og som blir opprettholdt av nasjonen og nasjonalstatens suverenitet (voldsmonopol og kulturelt hegemoni). Nasjonalismen blir dermed nasjonens religiøse uttrykk som ikke kan hevde å besitte en høyre rasjonalitet eller objektivitet enn andre religiøse uttrykk. For i likhet med andre religioner, skaper nasjonalismen sin egen mytologi med helter og martyrer. Menn og kvinner blir husket for deres selvoppofrelse på vegne av nasjonen, og deres dyder skal være til etterfølgelse for andre. Nasjonens lover og regler skal følges, og regelbrudd er en forbrytelse mot nasjonen. Disse lovene og reglene er normkodekser forankret i en spesifikk kultur og virkelighetsforståelse. Nasjonalstaten blir selv Gud og lovene de hellige tekstene. Brudd på lover og illojalitet mot nasjonen blir dermed en form for «sekulær» blasfemi. For å illustrere dette bedre, vil jeg vise til behandlingen de norske kvinnene som hadde hatt tyske kjærester under den tyske okkupasjonen gjennomgikk etter krigens slutt. Selv om de ikke rettslig ble dømt under rettsoppgjøret, hadde de forbrutt seg mot nasjonen ved å ta en tysk kjæreste. Hodene deres ble barbert, og enkelte ganger ble de internert, deportert og mistet sine statsborgerskap – altså ekskludert, eller ekskommunisert, fra nasjonen.

De to formene for nasjonalreligiøsitet

Olavskulten vokste frem under en tid der det ble ment at en nasjonal essens lå skjult i folket. For å vekke denne slumrende nasjonale bevisstheten ble det tatt i bruk historien for å vise til kontinuitet og nasjonal egenart. Historien skulle vise at det nasjonale var forankret i folket, og at nasjonen var et resultat av historien. Dette fokuset på det dennesidige og verdslige gjør at vi kan snakke om en sekulær nasjonalreligiøsitet, selv om det er innslag av religiøs mytologi.

Kristen Samling argumenterte for det nasjonale fra et kristen-teologisk utgangspunkt, hvor det å støtte oppunder Nasjonal Samling var i tråd med Guds vilje. For å forankre dette synet brukte de en streng tolkning av Luthers syn på Rom. 13. Fordi de forankret sitt syn i bibelen og Gud, var deres forhold til nasjonen av en kristen art. Ved å argumentere for støtte til og lydighet ovenfor staten ved å peke på Bibelen og Gud representerer de en kristen nasjonalreligiøsitet.

Selv om det er noe glidende overganger mellom den sekulære og den kristne nasjonalreligiøsiteten, og at man kan si at de påvirker hverandre gjensidig på samme måte som politisk og kulturell nasjonalisme, mener jeg allikevel at det gir mening å snakke om å dele de to analytisk. Analysen min viser at det er klare forskjeller, og at det gir mening å snakke om ulike former for nasjonalreligiøsitet som kommer til syne i behandlingen av Olavskulten og kristne NS-medlemmer og Kristen Samling. Et bilde som kommer til syne er fresken av Rafael, Skolen i Athen. Her ser man Platon og Aristoteles som kommer gående. Platon peker oppover og ut mot det hinsidige og Aristoteles peker nedover mot bakken og menneskenes verden. På samme måte kan vi si at Kristen Samling peker ut – mot Gud – i sin argumentasjon og i sine forsvar for styresmaktene. Olavskulten peker på sin side nedover – mot historien og menneskenes verden. Dette viser tydelig hva jeg mener når jeg snakker om Olavskultens sekulære og Kristen Samlings kristne nasjonalreligiøsitet.

Jeg mener at Linas Eriksonas forklarer forholdet mellom de to formene for nasjonalreligiøsitet som utvikler seg i Norge mellom 1850- og 1950 når han ser på utviklingen av Olsok-bevegelsen. Eriksonas mener vi kan observere et skille i utviklingen av Olsok-bevegelsen der den deler seg i to. Denne todelingen kan forklares slik; den ene kan sies å være orientert mot det religiøse og overlapper dermed med det jeg kaller den kristne nasjonalreligiøsiteten, her

ligger fokuset på Gud og fremveksten av nasjonalstaten som et uttrykk for Guds plan og vilje. Den andre retningen er orientert mot en den sekulære nasjonalreligiøsitet og ser til historien for å skape kontinuitet i et konstruert nasjonalt minne. I denne retningen blir Gud mindre fremtredende og nasjonen og dens historie sees som en naturlig konsekvens. Eriksonas's hypotese er at det er denne siste orienteringen som blir med på å skape den nasjonalsosialistiske bevegelsen utover 1920- og 1930-tallet.

En kan også bruke de to figurantene, folkehøyskolelæreren Christopher Bruun, og venstremannen og samfunnsdebatanten Bjørnstjerne Bjørnson, til å illustrere de to ulike formene for nasjonalreligiøsitet. De to illustrerer utviklingen av Nasjonalreligiøsitet i Norge med henblikk på Eriksonas sitt skille i Olsok-bevegelsen. Som nevnt tidligere i oppgaven, så gjorde både Christopher Bruun og Bjørnstjerne Bjørnson seg synlig i etableringen av den nasjonale Olsok-feiringen, men på ulike grunnlag. Det var selvsagt flere viktige pådrivere for å etablere kulten omkring Olav, men gjennom å legge vekt på Christopher Bruun og Bjørnstjerne Bjørnson mener jeg at en kan identifisere to representanter for de to formene for nasjonalreligiøsitet som jeg postulerte over; en kristen nasjonalreligiøsitet og en sekulær nasjonalreligiøsitet. Noe forenklet, vil jeg si at Christopher Bruun representerer den kristne nasjonalreligiøsiteten, mens Bjørnstjerne Bjørnson representerer den sekulære nasjonalreligiøsiteten. Selv om Bjørnson og Bruun var enige om å gjeninnføre Olsok, så sto de ulikt når det kom til årsaken. Bjørnson brukte anledningen til å mobilisere for norsk selvstendighet fra Sverige, mens Bruun var skandinavist og ønsket ikke en unionsoppløsning. Det skal sies her at da det ble gjennomført folkeavstemming om unionsoppløsningen i 1905, var det kun 184 som stemte nei. I tillegg var det enkelte som stemte blankt. Blant dem som ikke stemte, var Christopher Bruun.

Bjørnsons posisjon illustreres gjennom talen under Olsok i 1897, hvor han fokuserer på mennesket Olav som kjempet mot overherredømmet og samlet Norge. Ved å fokusere på nettopp mennesket Olav, løsriver Bjørnson Olav fra den kristne konteksten og fremstiller han som en som ofrer seg for nasjonen, ikke så mye for kristendommen. Bjørnson er dermed med på å skape den sekulære nasjonalreligiøsiteten ved å hevde at Olav først og fremst ofrer seg for nasjonen. Som Bjørnson sier; at han ble folkets helgen, falt av seg selv. Bjørnson legger da til rette for en form for nasjonalreligiøsitet som utvikler nye nasjonale myter for å legitimere nasjonens eksistens med utgangspunkt i historien om Olav. Med utgangspunkt i Bjørnsons fremstilling av Olav Haraldsson i sin tale, legger han til rette for den videre

sakraliseringen av den norske nasjon gjennom Olav som nasjonens helgen. Olav gjøres til selve symbolet på nasjonalstaten ved at Bjørnson gjør han til landets vern og lov, og selve folkesjelen.

For Bruun derimot, var Olsok en dag som skulle feires fordi denne dagen representerte kristendommens inntog i landet, og dette var i det store og det hele en kristen dag. Bruun var inspirert av Grundtvig, og Grundtvig hadde stor interesse av den norrøne, men kun på grunn av den tilknytning til kristendommen og til det autentiske folkelige. Bruun er en meget viktig aktør for etableringen av Olavstradisjonen, men fordi hans utgangspunkt i er kristendommen, blir han aldri pådriveren for å etablere Olavstradisjonen med henblikk på å bygge oppunder nasjonalreligiøsitet. Det han derimot bidrar til, er å få grundtvigianismen inn i landet, og ved å fokusere på å utdanne bøndene, sette han like vel i gang det som skal bli avgjørende for utviklingen av norsk nasjonal selvstendighet. Folkehøyskolene og fokus på bøndene var en lavkirkelig, og ble etter hvert en venstreorientert politisk bevegelse, som tok til seg en essensialistisk forestilling om nasjonen. Det tydeligste eksemplet på dette er Vilhelm Andreas Wexelsen, venstrepolitiker og den eneste grundtvigianske presten som blir biskop. Med Wexelsen rekvirering av Nidarosdomen til Olsok-gudstjeneste i 1898, vil jeg si at Olsok-bevegelsen derfra går fra å være en feiring av kristningen av Norge, til å bli en feiring av den norske nasjon.

Bruuns måte å forholde seg til nasjonen på, som først av alt gitt av kristendommen og da Gud, mener jeg er den samme formen for nasjonalreligiøsitet Kristen Samling etter hvert legger seg på. Når Kristen Samling, og kristne NS-medlemmer argumenterer for NS og Quisling-regjeringen, argumenterer de ut i fra et kristent ståsted. De mener at det er deres kristne plikt å støtte oppunder NS, for på den måten overholder de det tradisjonelle protestantiske påbudet om lydighet mot styresmaktene med henvisning til Romerbrevet. Det som gjør Kristen Samlings posisjon interessant her, er nettopp bruken av Romerbrevet 13, 1-7. Kristen Samlings argumentasjon er den samme som går igjen hos bl.a. tyske teologer og i den tyske folkekirken, der legitime styresmakter er forstått som de som til enhver tid styrer landet. For Norges del og Kristen Samling ble dette Quisling-regjeringen. Denne tilnærmingen til Romerne 13. 1-7 bryter imidlertid med den dominerende tolkningen blant norske teologer, som har definert legitime styresmakter til å være de styresmaktene som også representerer folkeviljen gjennom Grunnloven.

Avslutning

Gjennom fremveksten av Olavskulten kan en se en tydelig dreining fra å være orientert rundt det religiøse, som en del av nasjonsbyggeprosessen, til å bli en sentral del av nasjonens egenforståelse også på mer sekulære måter. Kristen Samling, og de kristne NS-medlemmene, står mer på siden av denne prosessen. De slutter oppunder det nasjonale fellesskapet, mens det religiøse først og fremst foregår i det private og innad i de etablerte religiøse institusjonene som kirken. Olavskulten tar i bruk det offentlige rom som en arena for sin religionsutøvelse, og tar sikte på å dyrke nasjonen og nasjonalstaten. Dette har til hensikt å skape en enhetlig nasjonal identitet og forestilling om nasjonen. Samtidig romantiserer den martyrdøden for nasjonen og skaper et eksklusivt felleskap av mennesker knyttet til landet igjennom historien. Likhetene mellom denne sekulære nasjonalreligiøsitet og det Rousseau kaller borgerens religion er store, og blant likhetene er en sakralisering av nasjonen, hvor borgernes Gud er Staten.

Jeg stiller meg derfor spørsmålet om ikke en sekulær nasjonalreligiøsitet slik den vi ser konturene av i Olavskulten står i fare erstattet Gud med nasjonalstaten. Ikke på en slik måte at Gud ikke lengre eksisterer, eller som i det nietzscheanske sitatet «Gud er død». Gud har bare emigrert fra de religiøse og inn i nasjonalstaten. Faren ved dette er at en slik stat og dens borgere ikke ser seg selv som religiøse, men som sekulære. Den sekularismen de ender opp med å forsvare kan være en ideologisk sekularisme som hevder, og tror på, sin egen objektivitet og overlegne rasjonalitet som i sin tur brukes til å ekskludere andre livssyn. Resultatet er at vi da beveger oss lengere vekk fra idealet i et liberalt deliberativt demokrati.

Problemet med den kristne nasjonalreligiøsiteten er at den også bidrar til ekskludering. Samtidig bør problemet med en blind lydighet ovenfor enhver suveren være opplagte. Denne nasjonalreligiøsiteten står også i fare for å bidra til opprettelsen av et teokrati, men som kritikken min av den sekulære nasjonalreligiøsiteten peker mot kan også et samfunn som har tatt staten til Gud bli en form for teokrati.

Litteraturliste

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso 1991

Bangstad, sindre. *Sekularismens ansikter*. Oslo: Universitetsforlaget, 2009

Bangstad, Leirvik og Plesner (red.). *Sekularisme- med norskebriller*. Oslo: UNIPUB 2012

Bangstad, Sindre. *En norsk sekularisme?* i Bangstad, Leirvik og Plesner (red.). *Sekularisme- med norskebriller*. Oslo: UNIPUB 2012

Bellah, Robert N. *Civil Religion in America*. Hentet 07.08.2017 fra:
http://www.robertbellah.com/articles_5.htm

Berg, Ellen Steffensen. *Hellige Olav, tradisjon og kulturarv*. Erfaringsbasert Masteroppgave i RLE ved Det teologiske menighetsfakultet 2010

Butler, Mendieta & Antwepen (Red.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Colombia University Press 2011

Camus, Albert. *The Myth of Sisyphus*. London: Penguin Books 2005

Casanova, José. *Rethinking secularization. A global Comparative Perspective* i *kopisamling:TFF3001. Humanisme, sekularitet og religion*. Oslo: Unipub.

Casanova, Breemer & Wyller (red.). *Secular and Sacred, The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law and Public Space*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014

Casanova, José. *The Two dimentions of the Secular* i Casanova, Breemer & Wyller (red). *Secular and Sacred, The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law and Public Space*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014

Cavanaugh, Willam T. *The Myth of Religious Violence*. New York: Oxford University Press 2009

Corell, Synne. *Krigens Ettetid*. Oslo: Scandinavian Academic Press 2010

Dal, Hans Fredrik (red.) *Norsk krigsleksikon 1940-1945*. Oslo: Cappelen 1995

Dérenes, Jean-Arnault. *Utslettingen av arven etter Jugoslavia* i *Le Monde diplomatique*, norsk utg. desember 2016

Dypvik, Astrid Sverresdotter. *Adolf Hitler* i Store norske leksikon. Hentet 07.05.2017 fra: https://snl.no/Adolf_Hitler

Eriksonas, Linas. *National Heroes and National Identities – Scotland, Norway and Lithuania*. Brussels: P.I.E.- Peter Lang SA 2004

Eynden Husøy & Martinse. Høyreekstrem demonstrasjon i Kristiansand – politiet ville ikke gripe inn. *Aftenposten*. Hentet 07.08.2017 fra: <https://www.aftenposten.no/norge/i/mq9gv/Hoyreekstrem-demonstrasjon-i-Kristiansand--politiet-ville-ikke-gripe-inn>

Forskningsrådet. *Evaluering av norsk historiefaglig forskning - Bortenfor nasjonen i tid og rom: fortidens makt og fremtidens muligheter i norsk historieforskning*. Oslo: Norges Forskningsråd 2008

Fulsås, Narve. *Historie og Nasjon*. Oslo: Universitetsforlaget 1999

Habermas, Jürgen & Elias, Norbert: *Nasjonalisme og nasjonal identitet*. Oslo. Cappelen 1994

Habermas, Jürgen (2005) *Religion in the Public Sphere*, i *European Journal of philosophy*, vol. 14, issue 1 2006 pp. 1-25

Hansen, Thomas. *Fra folkekirke til borgerreligion?* Masteroppgave i Religion og Samfunn ved Universitetet i Oslo 2008

Hjelde, Sigurd & Krogseth, Otto (Red.). *Religion – et vestlig fenomen*. Oslo: Gyldendal 2007

Jordheim, Helge. *Lesningens Vitenskap, Utkast til en ny filologi*. Oslo: Universitetsforlaget 2001

Kongerikets Norge grunnlov §4. B. *Om den utøvende makt, kongen og den kongelige familie og om religionen*. Hentet 07.08.2017 fra: <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1814-05-17-nn>

Krag, Claus. *Olav 2 Haraldsson Den Hellige*. I Norsk biografisk leksikon. Hentet 23.07.2017 fra: https://nbl.snl.no/Olav_2_Haraldsson_Den_Hellige.

Langslet, Lars Roar. *Bjørnstjerne Bjørnson, Tale paa Olvasdagen (1897)* i *Olav den Hellige*. Oslo: Gyldendal norsk forlag

Leirvik, Oddbjørn. *Religionsdialog, sekularitet og eit felles forpliktande språk* i Bangstad, Leirvik og Plesner (red.). *Sekularisme- med norskebriller*. Oslo: UNIPUB, 2012.

Lem, Gunn Hild. *Nasjonalromantikken* i Store norske leksikon. Hentet 07.08.2017 fra: <https://snl.no/nasjonalromantikk>

Lindhardt, Jan. *Martin Luther, Erkjennelse og formidling i renæssancen*. København: Borgen Forlag 1983

Luther, Martin. *Preface to Romans*. The Works of Martin Luther, Volume VI pp. 447-462, Muhlenberg Press. Philadelphia. Hentet 07.08.2017 fra: <http://www.messiahskingdom.com/resources/The-Gospel/luther-romans.pdf>

Mehren, Ivar Torgersen. *Kristen Samling – et fenomen* i Tidsskrift for Krike, religion og samfunn, Kyrkja under krigen. Hefte 1 1995 Årg. 8. pp. 43-62

Morland, *Landssvikoppgjeret og kyrkjetukt mot Nasjonal Samling* i Nytt norsk tidsskrift, Vol. 33, 2016.

Neuman, Iver B. *Mening, materialitet, makt: En innføring i diskursanalyse*. Oslo: Fagbokforlaget 2001

Nora, Pierre. *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire* i Representations, No. 26. Special Issue: Memory and Counter-Memory, 1989. pp. 7-24. University of California Press 1989

Norderval, *Et sindbillede paa nationens indre liv* i Brohed, Ingmar et al. (red.). *Kyrka och nationalism i Norden*. Lund: Lund University Publications 1998

Nordli, Sebastian & Johnsen, Trond. *Politiet forbyr nazister å demonstrere i Fredrikstad*. NRK. Hentet 07.08.2017 fra: <https://www.nrk.no/ostfold/politiet-forbyr-nazister-a-demonstrere-i-fredrikstad-29.-juli-1.13562121>

Norseng, Per G. *Olav Den Hellige*. I Store norske leksikon. Hentet 19.07.2017 fra: https://snl.no/Olav_den_hellige.

Norrman, Ragnar. *Quislingkyrkan, Nasjonal Samlings kyrkopolitikk 1940-1945*. Skjellefteå: Norma 1998

- Nielsen, Bent Felmming. *Ordet, troen og kritikken: N.H Sjøe mellom Barth og Luther i*
Gregersen, Niels Henrik. *Lutherbilleder - Dansk Teologi 1800-2000*. s. 221-238. København:
Forlaget Anis 2012
- Ones, Bjørnar Storeng. *En god nordmann? En analyse av NS-presters ideologi og praksis*.
Masteroppgave i Historie ved Universitetet i Oslo 2016
- Pedersen, Else Marie Wiberg. *Luther and Justification i Journal of Theology Dialogue, Vol.*
56, issue 2 s.133-139. 2017
- Sand, Sundra. *Hva var kristen samling*. Pamflett
- Rasmussen, Tarald. *Luthers reformasjon, hovedtekster 1517-1520*. Oslo: Pax forlag AS 2004
- Repstad, Pål. *Religiøst liv i det moderne Norge*. Oslo: Høyskoleforlaget 2000
- Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract: Or Principles of Political Right*. Chicago:
NTC/Contemporary Publishing Company 1998
- Sartre, Jean-Paul. *Eksistensialisme er humanism*. Oslo: Cappelen 1993
- Seip, Anne-Lise. *Det norske «vi» – kulturnasjonalisme i Norge* i Sørensen, Øystein (red.)
Jakten på det norske. Oslo: Gyldendal 1998
- Simonsen, Kjetil. *Nasjonal Samling*, i Store norske leksikon. Hentet 06.07.2017 fra
https://snl.no/Nasjonal_Samling
- Skodvin, Magne. *Den Norske Legion* i Store norske leksikon. Hentet 24.05.2017 fra:
https://snl.no/Den_norske_legion
- Stensvold, Å *definere religion* i Krogseth (Red.). *Religion et vestlig fenomen*. Oslo:
Guldendal 2007
- Stridsklev, Inger C. *Kristen Samlings historie* i Tidsskrift for Krike, religion og samfunn,
Kyrkja under krigen. Hefte 1 1995 Årg. 8. pp. 43-62
- Svendsen, Åsmund. *Halvdan Koht* i Norsk biografisk leksikon. Hentet 07.08.2017 fra:
https://nbl.snl.no/Halvdan_Koht
- Sæter, Helge. *En institusjon i langvarige kamp for den historiske sannhet avslutter sin*
virksomhet i Folk og land Nr. 3 2003. Stiftelsen norsk okkupasjonshistorie. Hentet 07.08.2017
fra: http://sno.no/files/documents/2003_3.pdf

Sørensen, Øystein. *Jakten på det norske: perspektiver på utviklingen av en norsk nasjonal identitet på 1800-tallet*. KULT-serien; 13. Oslo: Ad notam Gyldendal 1998

Thorkildsen, Dag. *Grundtvigianisme og nasjonalisme i Norge i det 19. århundre* i KULTs skriftserie (nr.3), Norges forskningsråd, Oslo:1995

Thorkildsen, Dag. *Nasjonalitet, identitet og moral* i KULTs skriftserie (nr.3), Norges forskningsråd, Oslo:1995

Thorkildsen, *Nasjon, nasjonalisme og modernisering* i Brohed, Ingmar et al. (red.). *Kyrka och nationalism i Norden*. Lund: Lund University Publications 1998

Thorkildsen, Dag. *For Norge, kjempers fødeland* i Brohed, Ingmar et al. (red.). *Kyrka och nationalism i Norden*. Lund: Lund University Publications 1998

Thorkildsen, Dag. *Unconditional Christian loyalty towards the rulers? Observations on the history of interpretation of Rom. 13*, i Kunter, Katharina & Schjørring Jens Holger (red.), *Europäisches und Globales Christentum/European and Global Christianity. Herausforderungen und Transformationen im 20. Jahrhundert/Challenges and Transformations in the 20th Century* s. 254-269. Vandenhoeck & Ruprecht 2011

Thorkildsen, Dag. *Norwegian national myths and nation building* i *Kirchliche Zeitgeschichte*. Vol. 27, No. 2, *Mythen – nationale Grenzen – Religionen / Myths – National Borders – Religions*, pp. 263-276. Vandenhoeck & Ruprecht 2014

Tranøy, Knut Erik. *Livssyn* i *Store norske leksikon*. Hentet 07.08.2017 fra: <https://snl.no/livssyn>

Wisløff, Carl Fr. *Norsk kirkehistorie, Bind III*. Oslo: Lutherstiftelsen 1971

Witte, John jr. *God is Hidden in the Earthly Kingdom: The Lutheran Two-Kingdoms Theory* i Casanova, Bremer & Wyller (red). *Secular and Sacred, The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law and Public Space*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014

Vedlegg

1 Vedlegg

Kilde: <http://web.retriever-info.com/services/archive/analysis/doArchiveSearch> [01.08.17]

Søkeresultater på søkeordene Stiklestad, Olav den hellige og Olsok i Retriver.

