

KAPITTEL 3

Vekking og modernitet: Nokre kulturanalytiske merknader

Per M. Aadnanes

Høgskulen i Volda

Samandrag: Dei pietistisk prega vekkingane landet vårt har opplevd dei siste par hundreåra, vitaliserte ei religiøs førestillingsverd det ikkje var lett å sameina med dei oppfatningane av verda og tilværet som moderniteten favoriserte. Det er såleis ikkje uvanleg å meina at desse vekkingane fremja ei forakt for fornuft og vitskap, og at dei dermed eigentleg fungerte som bremseklossar på moderniseringa. I denne artikkelen blir det likevel argumentert for ei meir nyansert oppfatning, nemleg at vekkingane trass alt var uttrykk for sentrale moderne idear, ideal og haldningar, og at dei i kraft av dette faktisk også fekk vera viktige moderniseringsaktørar. Det paradoksale er då at dei med dette likevel bidrog til den sekulariseringa som på det næraste har fjerna den tradisjonelle religiøse førestillingsverda deira frå samtidskulturen. Og det reiser spørsmålet om ikkje dette slaget vekkingar no har mista fotfestet sitt for godt.

Nøkkelord: vekking, vekkingskristendom, pietisme, modernitet og seinmodernitet

I kyrkjehistoriske framstillingar blir religiøse vekkingar og vekkingørørslar helst oppfatta som moderne fenomen, som eit særeige slag religiøse masserørslar knytte til visse opplevingar, erfaringar og uttrykk som protestantisk kristendom har produsert dei siste to–tre hundreåra. Desse vekkingane har såleis oppstått og utfalda seg i ein historisk og geografisk kontekst prega av den vestlege sekulariseringa og modernitetsutviklinga.

No kan ein sjølv sagt sjå likskapar mellom slike moderne vekkingar og visse religiøse uttrykk og rørslar me kjenner både frå tidlegare tider

Sitering av denne artikkelen: Aadnanes, P. M. (2020). Vekking og modernitet: Nokre kulturanalytiske merknader. I B. Løvlie, P. Halse & K. Hatlebrekke (Red.), *Tru på Vestlandet. Tradisjonar i endring* (Kap. 3, s. 41–58). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.104.ch3>
Lisens: CC BY-ND 4.0.

og fjernare himmelstrøk. At predikantar har mana folk til omvending og bot, og såleis gjeve opphav til masserørsler, finst det gode døme på også frå oldtid og mellomalder.

I denne artikkelen skal likevel eit slikt komparativt perspektiv for det meste få liggja ubrukt. Det skal heller ikkje gjerast noko forsøk på å kommentera noka konkret vekking eller sjølvvekkingsfenomenet ut frå ein definert teologisk synsstad. I staden er målsetjinga her avgrensa til å studera vekking nett som eit *moderne* fenomen. Og det skal me gjera ved å sjå det slaget vekkingar me kjenner frå vår eiga kyrkjehistorie, i lys av den modernitetsutviklinga som har endra vestleg kultur og samfunnsliv på så dramatisk og grunnleggjande vis i løpet av nyare tid.

Frå (idé)historisk synsstad er det ikkje uvanleg å knyta sekulariseringa og framveksten av modernitet først og fremst til den protestantiske delen av den kristne verda, og dermed til visse føresetnader for ei slik utvikling i dei protestantiske kristendomsformene.¹ Og sidan vekkingar er eit typisk og til dels dominerande innslag i dei formene som protestantisk religiøsitet har teke i moderne tid, slik metodismen på den reformerte sida og pietismen på den lutherske gjev gode døme på, blir det sjølv sagt også eit spørsmål om kva for plass og rolle desse vekkingsrørslene har hatt i modernitetsutviklinga. Tesen vår her er at vekkingsrørslene, trass i at dei på fleire måtar stod fram som ein protest mot enkelte sentrale element i moderniteten, likevel var eit ekte uttrykk for visse moderne mentalitetar og haldningar sjølv, og at dei eigentleg først kunne utfalda seg i kraft av desse.

Det er sjølv sagt umogleg å teikna eit rimeleg dekkande riss av heile den historiske bakgrunnen av sekulariserings- og moderniseringsprosessar her. For å visa korleis denne bakgrunnen har gjeve dei allmenne føresetnadene, ikkje berre for teologi og kyrkjeliv, men altså også for vekkingsfenomenet, lyt me i staden nøya oss med å fokusera på berre nokre få

1 Ei av dei mest kjende, og omdiskuterte, oppsummeringane av denne oppfatninga er den som religionssosiologen Peter Berger lanserte i boka *The Sacred Canopy* frå 1967, der han langt på veg gav protestantisk kristendom ansvaret for sekulariseringsprosessen. Mellom protestantiske teologar er det først og fremst Friedrich Gogarten som mest konsekvent har utfalda ei slik oppfatning. Jf. særleg boka *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* frå 1953. Men også den katolske kulturfilosofen Charles Taylor føreset ein slik samanheng i det monumentale verket *A Secular Age* frå 2007. Jf. t.d. s. 772.

av dei mentalitetsformande haldningane og livsperspektiva som har blitt typiske for den vestlege moderniteten.

Gangen i det heile blir slik: Først skal det gjevast ein kort karakteristikk av sjølv fenomenet vekking i moderne fasong. Så skal visse sider av pietismen og dei seinare vekkingørslene sjåast i lys av nokre sentrale idéar i moderniteten. Og til sist har eg ein kort merknad om kvifor epoken med dette slaget vekkingar no ser ut til å ha teke slutt.

1. Vekking – ordet, metaforen og fenomenet

Det er nærliggjande å tru at skandinaviske språk har fått ordet/omgrepet «vekking» prega av språkbruken i tysk pietistisk litteratur. I alle høve er ordet «Erweckung» å finna i denne samanhengen frå 1770-åra av. I første omgang vart det bruka om den ståande pietistiske oppfordringa til å kjempa mot freistingar, syndige lyster og åndeleg vanegjengeri, og i staden prøva å leva eit meir heilagt liv. Etter kvart har det så blitt kopla til omgrepet 'omvending' («Bekehrung») og har delvis fått erstatta dette.² Sidan har det blitt vanskeleg å operera med vekking og omvending som to ulike og heilt skilde religiøse fenomen. I gjengs kristeleg språkbruk hos oss har ordet «vekking» i alle høve blitt ståande som eit namn på ei sterk oppleving av å vera fortapt og difor ha eit akutt behov for frelse.

Lat oss sjå litt nærare på sjølv metaforen *vekking*. Reint språkleglogisk er føresetnaden for å bli vekt at ein søv. Er ein alt vaken, treng ein sjølv sagt ikkje å bli vekt opp. Når ein søv, er ein derimot ute av stand til å vekka seg sjølv. Sjølv vekkinga må altså komma utanfrå. Og det gjev omgrepet 'vekking' ein litt annan dogmatisk – og eigentleg meir luthersk – aksent enn 'omvending'. For i omgrepet 'omvending' ligg det også eit element av eigeninnsats for å kunna bli frelst. Men også vekkinga dreg ein til ansvar. For er ein først vekt opp, og såleis påført eit medvit om eigen fortapt tilstand, opplever ein også eit slags ansvar for å berga seg ut av denne.³

2 TRE, 1982, s. 205f.

3 Jf. TRE, 1982, s. 221f.

No er det eigentleg *søvn* som er den konstituerande metaforen her. Og då blir det avgjerande kva ein legg i denne. For pietismen var det først og fremst tale om «syndesøvn», gjerne oppfatta som eit kristeleg vane-gjengeri, der ein lever utan eit tilstrekkeleg klårt medvit om synda si og dermed om den fortapte situasjonen sin. Ein treng altså å bli vekt opp frå «den døde trua» som vanekristendommen representerer, og innsjå at ein eigentleg er i ferd med å «sova» seg inn i fortapinga. Slik pietismen såg det, var nett det å bli vekt opp til ei slik erkjenning sjølve føresetnaden for å kunna tileigna seg den frelsa som evangeliet om Kristus gjev del i.

Å vera «vakt» på pietistisk (og metodistisk) vis skal altså vera ei djuptgripande personleg erfaring, i prinsippet ei livsendrande, ja, kanskje personlegdomsendrande, oppleving. Og når det er det å ha gjennomgått ei personleg vekkingsoppleving som så å seia får konstituera den ekte og sanne kristentrua, plasserer det alle uttrykk og metaforar for å vera truande kristen i eit psykologisk og erfaringsteologisk perspektiv. Anten ein talar om å ha ei «levande tru», bli «fødd på ny» eller ha «Jesus i hjarta», er det sjølve den kjenslemessige opplevinga og erfaringa den vakte har av dette som er pantet på at ho eller han er frelst frå den tidlegare «sovande» og fortapte tilstanden.

Opphavet til og bruken av omgrepet 'vekking' er altså nært knytt til det fokuset på oppleving og erfaring, kort sagt til den vendinga mot dei indre, kjenslemessige sidene av religionen, som breidde seg i protestantisk kristendom med pietisme og metodisme. I eldre protestantisk teologi var derimot ordet/omgrepet på det næraste fråverande. Det hadde såleis ikkje nokon plass i ortodoksien si *ordo salutis*-lære. Men det har påfallande nok heller ikkje blitt utfalda i nokon særleg monn i seinare luthersk dogmatikk,⁴ trass i at fenomenet frå pietismen av faktisk har fått spela ei viktig og til tider definerande rolle for sjølve trusoppfatninga i protestantiske kyrkjer.

Den dogmatiske sida av saka skal likevel få liggja her. I staden skal me altså nøya me oss med å studera korleis den historiske konteksten gjer vekkingfenomenet til eit *moderne* uttrykk for kristeleg religiøsitet.

4 TRE, 1982, s. 22of.

Så langt har me retta søkelyset mot den individuelle vekkinga, og dermed mot den subjektive opplevinga av å bli vekt opp frå syndesøvn og vanekristendom. I kyrkjehistorisk samanheng talar ein helst om *vekkingar* og *vekkingsrørsler*, altså om kollektive forhold og sosiologiske storleikar. Ein granskar då korleis slike oppstår, grip om seg og fører til endringar av ulikt slag i kyrkje- og samfunnsliv. Likevel vil inga kyrkjehistorisk – eller religionssosiologisk – gransking kunna oversjå at ei kvar kollektiv vekking kviler på individuelle og subjektive opplevingar og erfaringar. Utan å ha ei viss innsikt i det djuptgripande kjenslemessige engasjementet hos den enkelte vakte, i sjølve «vekkingspsykologien» om ein vil, kan ein knapt oppnå ei tilstrekkeleg adekvat forståing av det sær-eigne ved vekkingar og vekkingsrørsler som kollektive fenomen heller.

Denne samanhengen mellom det individuelle og det kollektive lyt også studerast frå den andre sida. For ein forstår heller ikkje den individuelle opplevinga av å bli vekt godt nok utan å kunna referera henne til visse felleskulturelle forhold. Og då talar me ikkje berre om den massesuggesjonen som vekkingar gjerne lever av. For den suggestive påverknaden er det sjølv sagt berre mogleg å oppnå mot ein høveleg klangbotn av rådande mentalitetar og haldningar. Ja, eigentleg er føresetnadene for den enkelte si oppleving av å bli vekt, og såleis for at vekkingar i det heile skal kunna oppstå, knytte til det slaget førestillingsunivers og livsperspektiv som gjer seg gjeldande i den aktuelle samtida. Og det tyder at ei idéhistorisk og kulturanalytisk tilnærming er avgjerande viktig for å kunna forstå dynamikken i dei vekkingane og vekkingsrørslene me kjenner frå nyare tid.

2. Frå statspietisme til vekkingskristendom

«Av døpte vrimler stad og land, men hvor er troens brann?», klagar Hans Adolph Brorson i ein salme frå ei samling han gav ut i 1765.⁵ Med det gav han også uttrykk for ei typisk pietistisk vurdering av den folkelege vane-kristendommen han kunne observera i si danske samtid.

Paradoksalt nok levde Brorson likevel i ei tid der folkereligiositet og felleskultur i kongeriket Danmark-Noreg etter kvart hadde blitt grundig

5 «O Fader, la ditt ord, din Ånd.», *Norsk Salmebok*, Oslo 2013, nr. 525.

prega av pietismen. Det avgjerande tidsskiljet i så måte plasserer seg på 1730-talet. Det var nemleg då den sterkt pietistisk påverka kongen, Christian 6., fekk sett i gong eit program med obligatorisk konfirmasjon knytt til ei allmenn opplæring i kristendom. I tiåra som følgde vart så den dansk-norske allmugen effektivt indoktrinert med pietistisk kristendomskunnskap gjennom den like berykta som berømte Pontoppidans forklaring til Luthers katekisme. Knapt noka bok har hatt ei så omfattande og varig verknadshistorie hos oss som denne. Pontoppidan si kristendomstolking har såleis fått forsyna folk med både religiøse førestillingar, haldningar og i nokon monn også livsideal til langt inn på 1900-talet, lenge etter at boka hans var kassert som lærebok i kristendom i den norske folkeskulen.

Den pietistisk informerte folkereligjøsiteten Pontoppidan produserte, gjorde likevel aldri Brorson sitt spørsmål uaktuelt. For etter ekte pietistisk forståing av trua er slett ikkje den «teoretiske» katekisme- og forklaringskunnskapen nok til å bli frelst. Dersom ein ikkje hadde tileigna seg «troens brann» i tillegg, ville ein nemleg gå rundt med ei død tru, om aldri så velinformert, framleis. Det er denne trusoppfatninga som ligg til grunn for den vekkingsforkynninga som pietismen inspirerte til, og som i landet vårt har fått avgjerande innverknad på både kyrkje- og samfunns- liv frå Hans Nielsen Hauge si tid og heilt fram til dei vekkingspredikantane også denne forfattaren kunne lytta til i ein oppvekst på 1950-talet.

Poenget er altså at den viktigaste føresetnaden for at vekkingar etter pietistiske ideal i det heile skulle kunna oppstå, var at det fanst eit minimum av «forsanthalden» kristeleg kunnskap mellom folk, at det faktisk fanst ei allment utbreidd «død tru». Og så seint som på 1950-talet – over 200 år etter innføringa av ei kristendomsopplæring orkestrert av Pontoppidans forklaring – sat framleis mykje av den pietistisk prega kristendomskunnskapen framleis i bakhovudet hos dei ungdommane som lytta til vekkingspredikantar sine appellar frå eit bedehusgalleri i ei vestlandsbygd. Så godt som alle desse jentene og gutane var nemleg ikkje berre døypte, men også grundig kristendomsunderviste både i folkeskulen og i «lesinga for presten» til konfirmasjonen. Ja, det er grunn til å tru at mange av dei innerst inne trudde på heile pakka, til og med. Men slik vekkingspredikanten la fram saka, var denne trua deira likevel

«død», og ville slett ikkje kunna berga dei frå fortapinga. Dei mangla nemleg enno den «troens brann» som berre ei gjennomgripande og livsendrande overgjeving til Jesus kunne gje dei.

Eit anna viktig poeng er at det slaget vekkingar som treivst i dei lange etterdønningane etter statspietismen på 1700-talet, også påførte dei vakte ganske strenge livsideal. Å «bli frelst» skulle nemleg også vera starten på eit nytt og heilagt liv, og det måtte demonstrerast gjennom ei strengt forsakande livsførsle. Det ramma særleg dei såkalla *adiafora*, aktivitetar som leik og dans, spel og teater, song og musikk utan kristeleg innhald, og etter kvart også det å nyta alkohol og tobakk. For endå om slikt ikkje kom i direkte konflikt med dei ti boda, var det slett ikkje uskuldige ting. Tvert om var dette «verdslege» aktivitetar og nytingar som eigentleg stod i vegen for eit ekte og alvorleg kristeleg liv. Poenget var såleis at vekkinga måtte få ta tak i kjensler og vilje på slik vis at det endra både livsoppleving og livspraksis. Berre ved å forsaka alt det dei oppfatta som verdsleg i negativ mening, kunne dei vakte overtyda både seg sjølve og omgjevnadene om at dei hadde «gått over frå døden til livet».

At slik streng verdsforsaking kunne bli svært krevjande for den enkelte, finst det mange personlege forteljingar om frå norsk vekkingskristendom, også så seint som på 1950- og 60-talet. Å praktisera «det nye livet» etter dei tradisjonelle pietistiske livsideala i ei tid der allmennkulturen støtt vart meir og meir sekulær, liberal og mangfaldig, stilte sjølvsgatt store krav til både overtyding og viljestyrke. Endå om den «nyfrelste» ungdommen framleis kunne henta styrke både frå omvendingserfaringa si og frå den støtta det nye miljøet kunne gje, hende det nok at enkelte av freistingane frå det gamle livet, anten det no var eit slag kortspel eller eit kinobesøk, vart for sterke. Og då var det fare på ferde. For sjølv med slike heilt bagatellmessige «syndefall» – sett med våre augo i dag – kunne nok bedehusfolket også langt inn på 1960-talet frykta at ein hadde sett seg i akutt fare for «å falla ut av nåden».

Eit like viktig poeng er det likevel at vekkingsfolket slett ikkje avstod frå andre sider av «denne verda», men heller engasjerte seg meir enn gjerne i visse meir eller mindre verdslege syslar. At det var pietistane som tende misjonsgløden i dei lutherske kyrkjene i Nord-Europa og Skandinavia, er ei kjend sak. Endå om motivasjonen for dette i utgangspunktet sjølvsgatt

var reint kristeleg, drog misjonsverksemda deira også med seg eit «verdsleg» engasjement av både sosialt og pedagogisk slag. På heimebane var dei i alle høve sterkt engasjerte i møte med sosiale problem, noko som mellom anna resulterte i etablering av barneheimar og eit betre fattigstell. Og pietistane var heilt i front i si tid når det galdt skule og opplæring; i Danmark-Noreg kom det såleis på plass ein skule for alle alt i 1739, kort tid etter at pietismen hadde slått gjennom i hoffet. Det mest overraskande var likevel at pietistiske vekkingsrørsler også kunne dra med seg eit engasjement i næringsverksemd og etter kvart i politikk, slik haugianarane og deira etterfølgjarar her til lands gjev eit slåande døme på.

3. Modernitet – eit idémessig spenningsfelt

Som så mange andre allmenne karakteristikkar me utstyrer historiske straumdrag og epokar med, blir også ordet «modernitet» bruka på nokså omtrentleg vis. Her skal me likevel halda oss med ei meir handterleg avgrensing der me reserverer uttrykket for nokre hovudidéar det er vanleg å oppfatta som typiske produkt av den vestlege kulturutviklinga i nyare tid. No bergar heller ikkje dette oss heilt frå å gjera nokre val og vurderingar av kva som skal høyra med og ikkje. Det tyder også at karakteristikken «modernitet» i nokon monn er ein konstruksjon, gjort på grunnlag av meir eller mindre omfattande historiske overblikk og tolkingar. Det er tale om ei slags oppsummering av dei idéar, haldningar og mentalitetar, i det heile av dei særeigne livsperspektiva som ein meiner tydelegast skil denne perioden frå tidlegare tider. Men det kan sjølvsgat diskuteraast kva for idéar som bør høyra med her, og kor moderne dei eigentleg er. Likevel må det seiast at det knapt er særleg stor usemje om dei mest sentrale og grunnleggjande.

Det er særleg tre hovudmotiv ein peikar på då, nemleg ei tru på menneskets *fornuft*, eit ideal om *fridom* og *sjølvstende* for individet og ei von om *framsteg* på nær sagt alle felt.⁶ Korleis desse tre blir forstått og utvikla, til dømes av ulike forfattarar og i ulike historiske kontekstar, kan likevel variera ein del. Det gjeld også forholdet mellom dei og korleis dei lèt seg

⁶ Jf. til dømes Østerberg, 1999, s. 11ff.

kopla saman. Og dei spenningane som ulik forståing og vekting har lagt til rette for, har då også fått prega modernitetsutviklinga. Det klassiske dømet er sjølvstøtt forholdet mellom opplysning og romantikk. Såleis gav rasjonalismen frå Descartes til Kant fornufta ein overordna status som allmenn og intersubjektiv. Men etter at fornuftstrua hadde nådd eit høgdepunkt med opplysningsfilosofien utover på 1700-talet, kom den romantiske åndsrørsla som ein reaksjon mot slutten av hundreåret. I staden for å framheva den allmenne fornufta som kjelde til kunnskap tok talsmenn for romantikken utgangspunkt i det individuelle subjektet og framheva dei indre subjektive kjenslene som grunnlag for meir eigentlege og difor «sannare» erfaringar av røyndommen. Fornufta vart så å seia underordna det individuelle subjektet, og måtte gje frå seg forarplatsen som konstituerande for moderniteten. I staden fekk det autonome subjektet, med sine heilt individuelle og unike kjensler, opplevingar og erfaringar, denne rolla. Individet, det individuelle subjektet, *sjølvstøtt* om ein vil, hadde dermed blitt den siste instansen for både epistemologisk, ontologisk og moralsk sanning.

Den indre spenninga i og mellom dei idéane som konstituerer moderniteten, gjer seg gjeldande på mange vis. Dei tankane, ideala og målsetjingane som med tida har fått status som typiske modernitetsprodukt, lever såleis ikkje heilt friksjonsfritt med kvarandre. Ta til dømes førestillingane våre om menneskeverd og menneskerettar, om likeverd mellom kjønn og folkeslag, om religionsfridom og toleranse, og om demokrati og rettsstat. I vår vestlege humanistiske tradisjon kan det kjennast som om slike idéar og ideal er nær på sjølvinnlysande uttrykk for fornuft, individualisme og framsteg. Men kor godt heng dei eigentleg saman? Når ein definerer mennesket som eit fornuftsvesen, samstundes som ein meiner at den enkelte må tilkjennast både fridom og autonomi, viser det seg nemleg ofte å gje rom også for openbert ufornuftige handlingar. Og endå om ein oppfattar kombinasjonen av individuell fridom og fornuft som sjølv drivkrafta bakom alt framsteg, slik ein gjerne har gjort i Vesten, er det vanskeleg å oversjå at framstega i vitenskap og teknologi slett ikkje alltid har følgje av tilsvarande moralske og sosiale framsteg.

Poenget er altså at samanhengen i det me kallar modernitet, ikkje utan vidare lèt seg etablera som ein slags naudsynleg ideologisk logikk.

Moderniteten er heller å forstå som eit særeige historisk produkt, skapt i samspelet mellom ulike rørsler og straumdrag heilt frå renessanse og reformasjon av, med eit avgjerande tyngdepunkt i opplysningstida. I kjølvatnet av dette såkalla opplysningsprosjektet har så dei sentrale idéane denne utviklinga har etterlate seg, både blitt utdjupa, granska og diskutert, men utan at det har resultert i nokon samlande og heilskapleg ideologi om mennesket og samfunnet.

Likevel, endå om moderniteten såleis er både spennings- og motsetnadsfylt, opplever me han som sjølve kjernen i ein fellesvestleg kulturell identitet. Og det forundrar oss difor at ein i andre delar av verda synest å kunna dyrka visse sentrale aspekt av moderniteten «vår», som naturvitskap, teknologi og kapitalistisk økonomi, utan å overta dei samfunnsideala, dei menneskesyna og verdiane me utan vidare meiner høyrer med.

For å forstå kvifor det er slik, og for å få dei spenningane me har nemnt på ein slags formel, har den svenske idéhistorikaren Sven-Eric Liedman føreslått å skilja mellom det han kallar hard og mjuk opplysning.⁷ Dei harde elementa i opplysningsprosjektet finn han utfalda først og fremst i dei eksakte vitskapane, teknologien og økonomien, medan dei mjuke sidene har gjort seg mest gjeldande innanfor område som etikk, politikk, filosofi, religion og kunst. Denne fordelinga svarar då også nokså nøyaktig til det nemnde paradoksale forholdet mellom trua på ei allmenngyldig fornuft og idealet om ein individuell og subjektiv autonomi. Dei typisk moderne ideala om individuelle fridommar, toleranse og demokrati høyrer såleis til på den mjuke sida. Og det at produkta frå den harde sida har kunna gå sin sigersgang verda rundt utan at dei mjuke ideala følgjer med på kjøpet, demonstrerer det hovudproblemet moderniteten lid under, slik Liedman ser det.

4. Modernitet og vekningskristendom

Den romantiske forma for individualisme, der kjeldene til det sanne, eigentlege og gode er å finna i den enkelte sitt indre liv, er altså ein av fleire moglege aksentar innanfor moderniteten. Og nett denne var pietistane

⁷ Liedman, 2013, s. 26ff.

tidleg ute med å realisera på det religiøse feltet, alt før romantikken slo gjennom som ei meir allmenn rørsle, i protest mot ei intellektualistisk oppfatning av trua. Å leggja hovudvekta på den enkelte sine indre subjektive kjensler er rett og slett den avgjerande føresetnaden for den pietistiske trusoppfatninga og dermed altså for vekkingfenomenet i nyare tid.⁸

Den spanninga mellom den allment fornuftige erkjenninga og den subjektive erfaringa me finn i moderniteten, har også fått utfalda seg i fleire omgangar innanfor protestantisk teologi og kyrkjeliv frå 1600-talet av. Me finn altså denne tidleg, i forholdet mellom ortodoksi og pietisme, og sidan mellom rasjonalisme og ulike reaksjonar mot denne av meir eller mindre pietistisk slag. Alle desse teologiske nyansatsane kan likevel lesast som ulike uttrykk for den gryande moderniteten. I den lutherske ortodoksien tok ein såleis fornufta, til og med i aristotelisk modellert utgåve, i bruk for å rekonstruera den rette frelsande læra ut frå Bibelen, rett nok ved ei lesing av dei bibelske skriftene som i dag blir oppfatta som fullstendig uhistorisk og difor ofte mistydd. I pietismen fekk derimot den subjektive opplevinga og erfaringa ta over fornufta sin plass som kjelde til den frelsande gudskunnskapen. Og det gjorde ortodoksien si såkalla forensiske forståing av frelsa, som Guds «objektive» frelsehandling gjennom Kristus, på eit vis utilstrekkeleg for den enkelte sin del. Heller ikkje ei tilslutning til det *objektivt* sanne læregrunlaget som ortodoksien søkte, var nok. Utan at den ortodokse frelselæra i og for seg vart direkte fornekta, innførte pietismen i tillegg altså den subjektive og kjenslemessige opplevinga av å venda om, som sjølve den frelsande hendinga for enkeltmennesket. Den enkelte måtte altså tileigna seg gudsrelasjonen som ei eiga indre erfaring; den frelsande erkjenninga måtte bli *subjektiv* sann. Eller som det heiter med ein Kierkegaard-referanse: «Subjektiviteten er Sandheden». Ein var rett og slett ikkje frelst utan å ha opplevd det på inderleg og personleg vis sjølv. Først då var ein gjenfødd og hadde gått over frå døden til livet.⁹

8 At det er eit tydeleg samband mellom vekkingrørslene sitt fokus på kjensler og den aukande sansen for kjenslevivet i allmennkulturen på 17- og 1800-talet, har m.a. Charles Taylor peika på. Jf. Taylor, 1989, s. 302.

9 Jf. t.d. Hägglund, 1966, s. 274ff og 302ff. Hägglund står seg godt framleis som ei oversiktleg innføring i forholdet mellom ortodoksi og pietisme.

Motsetnaden mellom pietisme og ortodoksi i teologihistoria er altså ei tidleg utgåve av den grunnleggjande spenninga mellom fornuft og kjensler, mellom det allmenne, objektivt gyldige og det individuelle, subjektivt opplevde, som moderniteten utvikla. Og poenget er at når den pietistiske vekkingskristendommen såleis knyter frelsa til subjektive, kjenslemessige religiøse erfaringar, er det samstundes eit klårt uttrykk for ein viktig aksent i moderniteten.

I neste omgang realiserte likevel pietistane moderniteten i meir omfattande meining òg. For erfaringa av å vera vakt og gjenfødd gav også grunnlag for ei kjensle av menneskeleg likeverd på tvers av stand og stilling elles. Og dette kunne i sin tur medføra ein motivasjon for å agera på meir sjølvstendig vis i samfunnslivet. Rett nok skulle omvendinga følgjast opp gjennom eit verdsforsakande liv. Men det kunne ein visst demonstrera tilstrekkeleg ved å avstå frå ulike adiafora. Når det galdt engasjement og innsats på ulike felt i det verdslege livet elles, vart pietistane derimot ofte føregangsmenn. Som nemnt kunne dei såleis utfalda seg på til dels revolusjonerande vis både i sosialt hjelpearbeid, i skule og utdanning, og i næringsliv, økonomi og politikk. Og det måtte også gje nokre av dei «hardare» elementa i moderniteten eit visst spelerom.

Dette er typiske drag også i den norske utgåva av pietismen, nemleg den vekkingskristendommen som vaks fram i kjølvatnet etter Hans Nielsen Hauge si predikantverksemd. I den mangfaldige arven etter Hauge ligg det nemleg ei ganske revolusjonerande likeverdstenking. Denne har ein sidan søkt å legitimera som hovudsakleg luthersk, til dømes ved å visa til tanken om det allmenne prestedømmet. Rett nok gjorde pietismens opphavsmann Phillip Jacob Spener også det. Men det kan likevel diskutera om pietismen og vekkingsrørslene si likeverdstenking går heilt godt i spann med den lutherske forståinga av forholdet mellom tru og gjerningar. Dessutan er det nokså tydeleg at typisk kalvinske element også har gjort seg gjeldande både i den opphavlege pietismen og i vekkingsrørslene etter denne sidan. Denne påverknaden viser seg ikkje berre i den vekta som blir lagt på ei streng livsførsle, men også i haldningar me i dag opplever som langt meir moderne enn dei Luther sjølv stod for. At tanken om likeverd og personleg sjølvstende skulle kunna trumfa dei skilje stand og status elles sette mellom menneske, og dermed bli eit trugsmål mot den

eksisterande samfunnsordninga, var nok fjernt for Luther. For han var slike tankar ei farleg og svermerisk blanding av lov og evangelium.

Denne nye likeverdiskjensla kan altså forklara mykje av desse rørslene sine effektar på samfunnsutviklinga sidan. Såleis kan denne haldninga grunnge både den sivile ulydnaden som desse rørslene kunne møte både kyrkjelege og verdslege autoritetar med, den demokratiske organiseringa dei utvikla i eigne samanhengar, og det nyskapande entreprenørskapet dei utfalda i næringsliv og økonomisk verksemd. At vekkingsfolket heile tida har utmerkt seg med både høg arbeidsmoral, økonomisk nøysemd og meir allment gründerskap, er jo Vestlandet si historie dei siste 150 åra ein tydeleg demonstrasjon av. Max Weber sin tese om forholdet mellom protestantisme og kapitalistisk økonomi kan altså framleis gjelda som ein treffande idéhistorisk observasjon av nett dette.¹⁰ Alt i alt er det ei godt etablert historisk sanning at vekkingsrørslene har gjeve eit avgjerande viktig bidrag til heile den moderne samfunnsutviklinga, inkludert demokratiseringa av det politiske systemet vårt.

No vil enkelte kanskje seia at vekkingsrørslene sin effekt på moderniseringa av samfunnet berre er ein meir eller mindre tilfeldig biverknad av dei, og ikkje noko som følgjer direkte av kjerneelementa i vekkingskristendommen. Etter mitt skjøn er ein slik påstand likevel nokså misvisande. Poenget er nemleg at så nært som nøysemd og arbeidsmoral, likeverd og demokratiske organisasjonsformer har late seg knyta til den pietistiske subjektivismen, så har det rett og slett forsynt vekkingsfolket med ein klårt modernitetsfremjande, eller om ein vil: direkte framstegsretta, mentalitet. Følgjer me Liedmans forståing av moderniteten som ein kombinasjon av både mjuke og harde element, blir såleis også den pietistiske vekkingskristendommen si historiske rolle ein demonstrasjon av dette. For ei meir mjuk side enn pietismens subjektivisme i si inderlegaste, kjenslelada form kan vel knapt tenkjast. Men samstundes må det ha følgt med såpass mykje av både luthersk skapingsteologi og kalvinsk gjerningskristendom at det stort sett hindra denne subjektivismen frå å hamna i verdshlyktande mystikk. Pietistane gjekk slett ikkje i kloster. Men dei vart heller ikkje sitjande fast i teknologi og livsformer frå 1700-talet, som eit

¹⁰ Weber, 1972.

slags «amish people». I staden tok dei straks steget over på moderniteten si harde side, der både forvaltaransvar og nestekjærleik like gjerne kunne utfaldast ved kalkulerande fornuft, teknologisk nyvinning og økonomisk kløkt og gründerskap.

Så seint som på 1950-talet kunne dette slaget spenningsfylt modernitet framleis observerast i vestnorske kystbygder. For kven var det som la seg på kne mellom bedehusbenkene og bad med sukk og tårer for dei ufrelste i bygda? Slett ikkje berre dei aktive misjonskvinnene, men også læraren, handelsmannen, småindustrigründeren og fiskebåtreiaren, gjerne side om side med småbrukaren og industriarbeidaren.

Når dei pietistiske vekkingørslene framheva det individuelle og subjektive så sterkt, samstundes som dei følgde dette opp med likeverdstenking, fridomsstrev og pragmatisk framstegstru, var dei såleis tydelege uttrykk for sentrale om enn spenningsfylte sider av moderniteten. Og det gjorde dei paradoksalt nok også i stand til å gje verknadsfulle bidrag til dei moderniseringsprosessane som til sist skulle komma til å plassera kristendomsforma deira på sidelina av samfunns- og kulturutviklinga elles.

5. Vekking på seinmoderne føresetnader?

Sett i forhold til moderniteten slik han helst tek seg ut i ein meir gjennomsekularisert tidsalder, kan nok pietistiske vekkingørslar verka temmeleg lite moderne. For endå om dei engasjerte tilhengjarane sine sterkt i verdslige sysler, til og med på moderne samfunnsreformerande vis, heldt dei lenge fast på verdsforsakande livsideal av eit nokså «umoderne» slag. Og endå om dei representerte ein klårt moderne subjektivism, var dei likevel heilt og fullt avhengige av at folk stort sett gjekk rundt med eit tradisjonelt og til dels førmoderne religiøst førestillingsunivers. Særleg dette siste har vist seg å vera den pietistiske vekkingskristendommen sin akilleshæl etter kvart som samtidskulturen har teke ei meir og meir sekulær form.

Den moderniteten som vekkingfolket på Vestlandet kunne leva godt med til langt inn i andre halvparten av det førre hundreåret, kvilte altså på ein avgjerande føresetnad, nemleg at det rådde ein tilnærma kristeleg einskapskultur i bygdene der då. For kjernen i denne einskapskulturen var lenge ein pietistisk prega folkereligiositet. Som nemnt vart

grunnlaget for denne folkereligjøsiteten lagt alt i statspietismen si tid i Danmark-Noreg, då obligatorisk konfirmasjon og ei tilsvarende allmenn kristendomsopplæring vart innført. Og trass i at skulen etter kvart fekk ei allmenndannande målsetjing, skulle han likevel gje rom for ei konfesjonell kristendomsundervisning gjennom nær på heile 1900-talet. Det sikra at folk flest lenge hadde nærkontakt med det kristelege førestillingsuniverset, og at dei dermed var eksponert for ein påverknad av det slaget mange sidan har referert til som «barnetrua» si.¹¹

Mykje tyder altså på at både Gud og djevel, himmel og helvete, kunne opplevast som realitetar også for mange av dei som ikkje trakka ned dørstokken på bedehuset til vanleg. Når skulen så i tillegg hadde forsynt dei med rimeleg eintydige oppfatningar om rett og gale på ulike livsområde, gjerne tilsett den pietistiske skepsisen mot adiafora, visste dei innerst inne òg noko om kor «syndig» dei eigentleg levde til kvardags. Og det var nett ein slik kombinasjon av langt på veg allment aksepterte kristelege førestillingar og latente samvitskvalar den klassiske vekkingsforkynninga var utvikla for å adressera.

Ein rask forvittringsprosess dei siste tiåra før tusenårsskiftet har likevel sytt for at den folkereligjøse klangbotnen for pietistisk prega vekkingsappellar praktisk tala er heilt borte no. Det er mangt i den allmenne samfunns- og kulturutviklinga dei siste 50–60 åra som kan forklara det. Her skal me likevel nøya oss med å peika på éin sentral faktor i dette, nemleg skulefaget kristendomskunnskap si «forfallshistorie». At dette faget i løpet av den siste halvparten av 1900-talet tapte det meste av den opphavlege pietistiske profilen sin, er berre éi side av denne historia. At mykje av det konfesjonelt lutherske preget – og innhaldet – etter kvart også måtte vika for meir allmenntetiske og økumeniske perspektiv, var nok endå viktigare, og representerte ei langt på veg naudsynleg tilpassing til den allmenne kulturutviklinga. Men det viktigaste var likevel at kristendomskunnskapen dei siste tiåra av historia si, trass i alle tilpassingsforsøk, litt etter litt tapte den tradisjonelle posisjonen sin som det sentrale verdiberande faget i skulen. Ja, dette skulefaget sin lagnad må truleg

11 Eit vesentleg moment i vedlikehaldet av denne kristelege folkereligjøsiteten var det nasjonal-kristelege dannelsingsprosjektet som lærarskulane på Vestlandet representerte, der særleg Henrik Kaarstad i Volda stod fram som den leiande ideologen. Jf. Løvlie, 2007, s. 10ff.

oppfattast som det viktigaste momentet i dei prosessane som til sist har plassert ikkje berre vekkingskristendommen, men også kyrkjelivet i det heile på sidelina i den norske allmennkulturen. For når den elementære og opphavleg rimeleg eintydige innføringa i kristendomskunnskap såleis vart svekt og til sist avvikla heilt, gjorde det sjølv sagt også vedlikehaldet av ein kristeleg folkereligiøsitet på det næraste umogleg.

Den sekulariserande dynamikken som har utfalda seg i samspelet mellom dei idéar og ideal, haldningar og mentalitetar me plasserer under stikkordet «modernitet», synest altså til sist å ha etsa bort sjølv føresetnadene for det slaget vekkingsrørsler me har tala om her. Men i tillegg har utviklinga dei siste tiåra til og med gjeve oss ei kjensle av at sjølv den vestlege moderniteten, som ein lenge trudde skulle kunna gje oss ein slags ny einskapskultur, kanskje til og med i global målestokk, no er i oppløysing. Når me i dag karakteriserer kultursituasjonen vår som *seinmoderne*, for ikkje å seia *postmoderne*, er det såleis ikkje utan at det følgjer ei oppleving av krise med på kjøpet.

Spørsmålet er då om ikkje sjølv det moderne fenomenet vekking med dette rett og slett er ute av saga. Det er sjølv sagt umogleg å gje noko eintydig svar på det. Men det er i alle høve vanskelegare å oppfatta det slaget religiøsitet og religiøse rørsler som utfaldar seg på seinmoderne føresetnader, som *moderne* på same vis som dei pietistiske vekkingane.

Sett frå ein eller annan «klassisk» modernitetsprega synsstad kan den seinmoderne kulturutviklinga verka mildt sagt forvirrande. For endå om sekulariseringa heilt klårt held fram på fleire viktige samfunnsområde, har religion og religiøsitet likevel fått ein slags renessanse, men då ofte i nye og overraskande former. Såleis har rørsler av såkalla nyreligiøst slag, saman med ei meir allmenn «åndeleg» interesse, lenge under den samlande etiketten New Age, vekt ei viss merksemd heilt frå 1970-åra av. Samstundes, og som ein slags kristeleg parallell til dette, har såkalla karismatiske rørsler fått utfalda seg i fleire bølger både i og utanfor dei tradisjonelle kyrkjene i Vesten.

Dei kyrkjelege og kristelege miljøa har streva ein del med å finna måtar å møte denne seinmoderne religiøsiteten på.¹² Det gjeld ikkje minst dei

12 Jf. Aadnanes, 2008, s. 43ff.

modernitetstilpassa pietistiske vekkingmiljøa. Der har ein helst fordømt og demonisert dei fleste formene for ikkje-kristeleg nyreligiøsitet, samstundes som ein heldt lenge fast på ein viss skepsis til sjølv ein moderat karismatikk.

Eit viktig felles kjennemerke ved det meste av denne nye religiøsiteten, anten han definerer seg innanfor eller utanfor tradisjonelle kristelege rammer, er likevel ein endå meir reindyrka subjektivismen enn det dei tradisjonelle vekkingrørslene har stått for. Såleis kunne det religiøse engasjementet der også gje rom for ekstatiske former. Det er då eit poeng at ein med slike erfaringar ser ut til å ha langt mindre bruk for eit fundament av allment utbreidde førestillingar og læresetningar, slik dei pietistiske vekkingane trass alt var avhengige av. I den seinmoderne religiøsiteten synest såleis den individualismen og subjektivismen me elles oppfattar som sentrale moderne haldningar, å ha mista all korrigerande kontakt med det like moderne idealet om ein argumenterande intersubjektivitet. For det er vanskeleg å oversjå korleis slike nyare religiøse miljø og rørslar ofte innrettar seg i reine ekkokammer, der dei kan dyrka sine eigne fantasifulle teoriar og forklaringar, utan å lata seg uroa av det slaget «gammaldags» modernitet som krev både gransking og etterprøving, og som må tola konfrontasjonar med både samtidig felleskultur og vitenskapelig etablerte sanningar.

Dette slaget seinmoderne religiøsitet, som ein altså kan treffa på også i kristelege utgåver, tøyer i alle høve subjektivismen eit godt stykke lenger enn det dei tradisjonelle vekkingrørslene til vanleg gjorde. Og om slik subjektivismen gjev eit tilstrekkeleg grunnlag for vekkingar av eit meir eller mindre kristeleg slag i ei elles temmeleg avkristna tid, kan det vel vera gode grunnar til å tvila på.

Litteratur

- Berger, P. (1967). *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*. New York: Doubleday.
- «Erweckung/Erweckungsbewegungen», *Theologische Realenzyklopädie* (TRE). (1982). Band X, Berlin/New York: De Gruyter.
- Gogarten, F. (1966). *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*. München/Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag.

- Hägglund, B. (1966). *Teologins historia*. Lund: CWK Gleerups Förlag.
- Liedman, S.-E. (2013). *Den moderne verdens idéhistorie. I skyggen av fremtiden*. Oslo: Dreyer.
- Løvlie, B. (2007). *Kor mykje stort ... Matias Orheim, hans bidrag til vestnorsk kultur- og kristenliv*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self. The making of the modern identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Weber, M. (1972). *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd* (tysk originalutgåve 1920). Oslo: Gyldendal.
- Østerberg, D. (1999). *Det moderne. Et essay om Vestens kultur 1740–2000*. Oslo: Gyldendal.
- Aadnanes, P. M. (2008). *Gud for kvarmann. Kyrkja og den nye religiøsitetten*. Oslo: Universitetsforlaget.