

## KAPITTEL 1

# Kristendommens metamorfoser. Eit essay om vilkåra for kristeleg livssynsdanning gjennom tidene

*Per M. Aadnanes*

Professor emeritus, Institutt for religion og livssyn, Høgskulen i Volda

**Abstract:** This essay describes the changed conditions for the evolution of Christian beliefs and life view in the context of Western culture and society. An important premise for such description is the insight that reception of any religious or philosophical perspective on life will take place within the cultural preconditions that apply at any given time. This means that we must always expect a certain mutual diffusion and integration of notions, ideals and attitudes between a specific religious tradition and the wider cultural and societal context. This also applies to the role and destiny of Christianity in Western cultural development.

To give an overview of this, the concepts *Christianization/secularization* and *pre-modern/modern* are of central importance. The first pair of concepts sheds light on the historical processes that allow us to place a crucial shift between epochs around 1500 AD. Furthermore, the second pair of concepts characterize the two opposite worldviews competing over the conditions for forming Christian views and beliefs in the aftermath of this shift.

The main concern of the essay is the challenges the formation of a Christian view of life has been exposed to in modern times, where a tradition of premodern origin meets a cultural development characterized by modern life perspectives. This does not only concern a new worldview; it also concerns a new understanding of man and his place and role in the world. The fact that modernity in its late edition is somewhat ambiguous and struggling with inner paradoxes has led to more varied and pluralistic Christian views and beliefs today than in any previous era.

**Keywords:** Christianity, worldview, life view, christianization, secularization, modernity

Sitering: Aadnanes, P. M. (2022). Kristendommens metamorfoser. Eit essay om vilkåra for kristeleg livssynsdanning gjennom tidene. I A. Aschim, B. Afset, H. Elstad & B. Løvlie (Red.), *Tru, språk, historie. Heiderskrift til Per Halse* (Kap. 1, s. 11–50). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.165.ch1>

Lisens: CC BY-NC-ND 4.0

I år 1900 gav presten Thorvald Klaveness (1844–1915) ut preikesamlinga *Evangeliet forkynt for nutiden*. Utan omsyn til kor godt preikene hans treffe lesarane då, formulerte i alle høve boktittelen hans eit slags motto for heile det første hundreårets teologiske og kyrkjelege strev med å komma på talefot med samtidskulturen. Bakteppet for dette var opplevinga av dei fellesvestlege moderniserings- og sekulariseringstendensane som hadde meldt seg også her i landet mot slutten av 1800-talet. Klaveness vart såleis eit tidstypisk døme på ein teolog som frå eit konservativt ortodokst utgangspunkt hadde utvikla seg i liberal lei av å ta inn over seg utfordringane frå dette såkalla moderne gjennombrøtet.

Heilt sidan den engelske deismen på 1600-talet har likevel visse utgåver av protestantisk teologi arbeid meir eller mindre målretta med å tilpassa eit kristeleg livsperspektiv til ei moderne naturvitenskapelig inspirert verds- og røyndomsoppfatning. Særleg frå opplysningstida av prøvde ein også å ta inn over seg dei nye historiserande og relativiserande perspektiva som frå då av fekk prega både historiegransking og annan humanvitenskap. I det heile har dei omfattande moderniserings- og sekulariseringsprosessane som har forma både samfunn og kultur i nyare tid, utfordra den tradisjonelle kristeleg førestillingsverda, slik denne var utvikla innanfor eit førmoderne verdsbilete og livsperspektiv. Og det påførte naturleg nok også teologien eit behov for temmeleg gjennomgripande revisjonar.

Dette er likevel berre den eine sida av saka. For eigentleg har det heile tida også skjedd ei slags gjensidig tilpassing av eit mindre medvite og målretta slag. Då talar me om prosessar der element frå samtidskulturen har følgt med inn i den allmenne resepsjonen av den kristne tradisjonen, samstundes som denne kulturen på si side også har teke mot inntrykk frå dei aktuelle kyrkjelege utgåvene av kristendommen. Ein god del av denne gjensidige integrasjonen har såleis skjedd på mentalitetsnivået, og er altså av det slaget som går føre seg anten ein vil eller ikkje. – Eller som det litt ironisk heiter i dag: Kyrkja kjem som regel haltande etter samfunnsutviklinga.

Me må altså rekna med at det gjennom heile historia har gått føre seg ein slags diffusjon av førestillingar og oppfatningar, verdjar og haldningar, estetikk og uttrykksmåtar mellom både kyrkjelege og meir folkereligjose kristeleg tradisjonar på den eine sida, og den mangfaldige

allmennkulturelle konteksten på den andre, ein diffusjon som berre i liten monn har late seg kontrollera frå kyrkjeleg og teologisk side. Dei kyrkjeformidla kristne førestillingane, verdiane og haldningane har nemleg ikkje berre endra dei kulturelle omgjevnadene sine, men har også sjølv blitt påverka av desse gjennom historia. Poenget er altså at slike kulturelle integrasjonsprosessar arbeider så å seia på eiga hand med kyrkja sine kommunikasjonsutfordringar.

Med det har eg ikkje sagt at slik diffusjon og integrasjon alltid er uproblematisk teologisk sett. Derimot er det eit poeng at ein på kyrkjeleg og teologisk side kan komma til å slita alvorleg med både relevans og kommunikasjon i samtida si om ein ikkje er tilstrekkeleg medviten om dette. Det kan difor vera bryet verd å søkja ei betre forståing av denne sida av saka.

I dette essayet lèt eg altså teologien og dei kyrkjelege instansane sine forsøk på å utforma ei meir eller mindre konsistent lære til ei kvar tid, i det store og heile liggja. I staden festar eg blikket på den kulturelt integrerte kristendommen sin funksjon som rammeverk for folkeleg livs- og syns- og verdansdanning i Vesten, og prøver med det å leita opp nokre grove liner av historia om korleis dei kulturelle integrasjonsprosessane har endra dette rammeverket opp gjennom historia.

## Ei idéhistorisk tilnærming til temaet

I europeisk idéhistorie har ein gjerne oppfatta denne integrasjonen mellom kristendommen og dei kulturelle omgjevnadene som anten *kristianisering* eller *sekularisering*, alt etter kva for hovudretning prosessane har teke. Ofte blir desse omgrepa også bruka som omfattande epokekarakteristikkar. Så lenge ein finn at påverknaden frå kristendommen dominerer og til dels formar kulturen, talar ein såleis om kristianisering, medan sekularisering har blitt namnet på den motsette prosessen der kristendommen etter kvart taper det kulturelle hegemoniet sitt, og må finna seg i eit sterkare trykk frå den moderne samfunns- og kulturutviklinga. Til vanleg reknar ein då mellomalderen som ein kristianiseringsepoke, medan sekulariseringa skyt fart litt etter litt frå renessansen av.

Eit anna omgrepsspar som også vil vera nyttig her, er *modernitet* og *førmodernitet*, gjerne i adjektivformene «moderne» og «førmoderne». I idéhistorisk samanheng kan desse bli nytta som overordna, presump- tivt «nøytrale», karakteristikkar av felleskulturelle førestillingsunivers, mentalitetar og livsperspektiv. Av og til blir dei også bruka om tidsepo- kar, og då med det same tidsskiljet som gjeld for overgangen mellom kris- tianisering og sekularisering.

Det er eigentleg førestillinga om modernitet som gjev dette omgreps- paret meining. Sett på spissen definerer moderniteten så å seia alt det som ikkje er moderne, som førmoderne. Reint stikkordmessig kan modernite- ten karakteriserast som typisk fornuftsbasert, vitskapeleg og dennesidig orientert. I tillegg følger det nokre særeigne fridoms- og frigjeringsideal med, som tankar om individuelt sjølvstende, likeverds- og likskapsidéar og demokratiske samfunnsideal. På dette grunnlaget har ein så utvikla livsperspektiv der både natur og samfunnsliv i prinsippet lét seg forstå, kontrollera og utvikla ved hjelp av vitskapeleg gransking og kunnskap, samstundes som ein meiner at dette vil gje mennesket høve til å kvitta seg med overtru og fordommar, og dermed til å utfalda seg fritt og ubunde og bli herre i si eiga verd. Det heile kunne då gjerne munna ut i ein reint sekulært grunna optimisme der mennesket gjennom støtt nye framsteg kan skapa seg eit betre tilvære.

I motsetnad til dette vil ein i førmoderne livsperspektiv oppleva til- været som underlagt og gjennomsyrt av krefter og makter av ikkje- fysisk, åndeleg eller guddommeleg slag. Mennesket vil då vera avhengig av og prisgjeve desse, og lyt innretta seg etter dei, til dømes i form av kultisk eller moralsk observans av meir eller mindre omfattande slag. Samstundes opplever ein tilværet gjerne som hierarkisk ordna på eit eller anna vis, noko som også kan speglast av i oppfatningar om ei slags natur- gjeven organisering av samfunnet. Og då kan både enkeltmenneske, grupper og ulike samfunnslag bli plasserte i eit hierarki, der plass, rolle og status også definerer den enkelte sin verdi.

Det viktige poenget her er at eit kvart førmoderne livsperspektiv også er grunnleggjande religiøst og med det meiningsgjevande og verdidefi- nerande. Moderniteten fremjar derimot i det store og heile eit sekulært, areligiøst og til sist eigentleg verdirelativiserande livsperspektiv.

No må det seiast at om ein skal kunna karakterisera hovudtendensar i den historiske utviklinga ved hjelp av slike skjematisk konstruksjonar, lyt dei tola kraftige nyanseringar straks ein vil studera tider og trendar i europeisk idéhistorie meir spesifikt og detaljert. For diffusjon og integrering har alltid gått føre seg begge vegar. Sjølv om ein med omgrepa 'kristianisering' og 'sekularisering' les påverknaden i anten den eine eller andre retninga, er det altså ikkje tale om rettlinja prosessar. I staden finn ein at det til dømes kan gå føre seg effektive kristianiseringsprosessar sjølv i tider der hovudtendensen elles er sekularisering. Noko tilsvarende gjeld i endå høgare monn omgrepsparet førmodernitet/modernitet, der moderniteten som periode heile tida også har måtta gje rom for ein omfattande og seigliva arv av førmoderne førestillingar, mentalitetar og perspektiv, kort sagt for religiøse oppfatningar.

Omgrepspara kristianisering/sekularisering og førmoderne/moderne ber altså i seg ei ganske hardhendt perspektivering av historia. Men så lenge ein har tilstrekkeleg blick for den støtt pågåande gjensidige integrasjonen mellom kristendommen og dei kulturelle omgjevnadene, kan dei likevel fungera som brukbare reiskapar når ein vil rissa opp nokre lange utviklingsliner, ja, i det heile for å kunna forstå og erkjenne kvar historia har ført oss til sist.

Når eg nyttar desse omgrepa her, er søkjelyset først og fremst retta mot kristendommens lagnad i den vestlege kulturutviklinga, og mindre mot dei allmennkulturelle følgjene i og for seg. Meininga med dette essayet er altså å gje nokre synspunkt på kva dei gjensidige integrasjonsprosessane har gjort med kristendommen som rammeverk for livssynsforming.

I det følgjande skal eg først ta fram nokre døme på korleis den i hovudsak kristianiserande integreringa med førmoderne samtidskulturar også kunne medføra vesentlege endringar i kristendommens livsperspektiv. Dinest skal eg i to omgangar peika ut nokre sentrale moment i dei langt meir krevjande utfordringane som modernisering og sekularisering har stilt den kristne tradisjonen overfor. Til slutt skal eg kasta eit raskt blick på integrasjonsutfordringane i den seinmoderne samtida vår, før eg rundar av med ein kort merknad om teologien si oppgåve i denne situasjonen.

## Kristianisering med variasjonar

Kristianiseringa av vestleg kultur reknar ein til vanleg gjekk føre seg i tidsrommet mellom Konstantin den store sitt keisardømme først på 300-talet og fram mot renessanse og reformasjon på 14- og 1500-talet. Ein slik epokekarakteristikk er som sagt høgst omtrentleg og må oppfattast som ei overskrift over eit tema med variasjonar. Og det slaget variasjonar det skal fokuserast på her, er altså slike som den gjensidige diffusjonen og integrasjonen har resultert i for kristendommen sitt vedkommande. I det følgjande skal eg difor ta fram nokre døme på korleis resepsjonen av kristendommen drog med seg element frå dei opphavelege greske, romerske og germanske, kort sagt frå dei pagane kulturelle omgjevningane, også i ein epoke der det elles heiter at kristendommen etter kvart fekk dominera kulturutviklinga og dermed heile rammeverket for livsoppleving og livstolking for folk.

No møtte den første kristne forkynninga sjølvsagt eit sterkt påverknads-trykk frå det kulturelle omlandet sitt også heile tida før Konstantin. Me greier såleis aldri å definera nokon «rein» kristendom, upåverka av andre tradisjonar. For heller ikkje jødedommen på Jesu tid var «rein» i tydinga upåverka av den gresk-hellenistiske omverda. Eit visst synkretistisk trykk frå ei meir eller mindre mangfaldsprega samtid har nemleg alltid vore ei viktig side av dei historiske villkåra ein kvar religion møter over tid.

Alt dei nytestamentlege skriftene, som alle er skrivne på gresk, har tydelege spor etter denne integreringa av drag frå den omliggjande gresk-hellenistiske kulturen inn i urkristendommen. Brevlitteraturen etter heidningapostelen Paulus gjev mange indikasjonar på dette.

Til dømes sleit apostelen openbert med å finna ein balanse mellom dei jødekristne sin sterke jødiske identitet, og det slaget oppfatningar og levevis dei heidningkristne hadde med seg frå sin eigen gresk-romerske bakgrunn. Hos han resulterte dette i ein polemikk mot baa sider. Han vende seg kraftig mot dei jødekristne sitt forsøk på å ta vare på den jødiske identiteten knytt til omskjeringa, moselova og avskyen for alt som hadde med heidensk gudsdyrking å gjera. Men han kritiserte like skarpt visse sider av det livet folk levde i den greske omverda, og streva openbert med å finna ei samlande forståing av kva «kristen fridom» innebar i dette kulturmøtet.

Det er likevel eit poeng at sjølv om den jødiske – og kristne – monoteismen skilde seg skarpt frå den polyteistiske folkereligiositeten i omverda, hindra det korkje jødar eller kristne i å ha nokre grunnleggjande drag av både verdsoppfatning og livsperspektiv felles med denne, nemleg av det slaget eg her har kalla førmoderne.

At det fanst realitetar av ikkje-fysisk, åndeleg slag, var ei gjennomgåande overtyding mellom folk flest i den tidlege oldkyrkja sitt kulturelle omland. Rett nok kunne samtida by på eit stort mangfald av religiøse og filosofiske rørsler og retningar, der enkelte, til dømes den stoiske livsfilosofien, også kvilte på ei slags materialistisk og panteistisk verdsoppfatning. Heller ikkje i den allmenne folkereligiositeten trong det til vanleg vera så skarpe skilje mellom det fysisk sansbare og det åndelege, sidan vesen av åndelege slag, anten det no var gudar, englar, demonar eller andre slags ikkje-fysiske eksistensar, også kunne dra i trådane i den fysiske verda. I mange miljø hadde dessutan platonismen etterlate seg ei oppfatning av at den åndelege eksistensforma var av ein høgare kvalitet enn den fysiske og lekamlege. Dette vart ofte også radikalisert slik at ein såg på det fysiske som berre ei ytre flyktig overflate som den eigentlege og varige åndelege røyndommen løynde seg bak.

Slike fellesdrag i livsperspektivet prega også oppfatninga av mennesket og den plassen og rolla det hadde i verda. At mennesket var eit slags dobbeltvesen med både ei åndeleg og ei lekamleg side, var såleis ei langt på veg allmenngyldig sanning. Og i samsvar med ei utbreidd (mellom-)platonsk prega verdsoppfatning var det også ein tendens til å sjå den åndelege sida av mennesket som den eigentlege og viktigaste.

Trass i dette oppfatta ein til vanleg likevel ikkje mennesket som herre over eigen lagnad. I staden var det innordna i ein større kosmisk samanheng, anten forstått på deterministisk vis eller som ein arena for guddommelege makter sitt spel. Og når livsperspektivet kvilte på slike føresetnader, måtte det naturleg nok også skapa eit sterkt behov for frelse og utfriing. Ofte vart denne frelsa oppfatta som eit åndeleg tilvære etter døden, slik ein finn døme på i fleire av dei religiøse rørslene i seinantikken.

Dette slaget rangering av det åndelege over det fysiske, der det lekamlege og jordiske livet også kunne bli oppfatta som eit slags fengsel sjela måtte halda ut, syntest å finna ein viss gjenklang i den tidlege kristendommen.

Striden om den kristeleg påverka gnostisismen gjev eit tydeleg vitnemål om det. Ei viktig følgje av denne dualismen var den utbreiinga som asketiske livsideal hadde fått i samtida. Det er såleis vanskeleg å forklara korleis det asketiske livet einebuarar og klosterfelleskap praktiserte, kunne oppnå slik prestisje i oldkyrkja, utan å visa til denne allmenne rangeringa av det åndelege over det fysiske. Frå midt på 200-talet kunne denne livsforma også henta støtte frå nylatonismen, noko særleg kyrkjefaderen Augustin (354–430) sidan skulle medverka til.

Endå om den jødiske og kristne monoteismen, skapartrua og trua på ei lekamleg oppstode frå dei døde kunne skurra kraftig mot mangt både i gresk-hellenistisk folkereligiositet og dei meir filosofisk prega religiøse retningane i samtida, var likevel den kristne bodskapen om frelse så pass på bølglengd med dei felleskulturelle oppfatningane om verda og menneskelivet, at han kunne ta farge av desse og såleis også bli forståeleg for samtida.

No kunne oldkyrkja heilt fram til forfølgingane tok slutt, likevel halda ein viss kontroll med livssynspåverknaden frå omverda. Det skjedde gjennom ei hierarkisk organisering, eit katekumenat for nyomvende og ein ganske streng bots- og kyrkjetuktspraksis. Dette systemet mista likevel effekt og endra seg etter Konstantin den store. Og med den aukande tilstrøyminga til kyrkja frå då av, tiltok også integrasjonspresset frå omverda kraftig.

Sidan vaksendåp hadde vore det vanlege så lenge kyrkja i prinsippet var misjonerande, hadde ei innføring i den kristne trua vore ein sjølv-sagt føresetnad for å bli døypt. Det var først etter Konstantin, og særleg etter at kristendommen vart den einaste lovlege religionen i riket under Theodosius den store på slutten av 300-talet, at ein for alvor kan tala om ei kristianisering av store delar av folkesetnaden. Men det måtte også bli ei kristianisering prega av synkretisme. Masseovergangen til kristendommen medførte nemleg at folk tok element av både sed, skikk og religiøse førestillingar frå den pagane bakgrunnen sin med seg inn i kyrkja. Dette galdt ikkje minst i rurale strøk, der ein hadde lite kjennskap til kristendommen frå før. Og sidan barnedåp då vart vanleg, for ikkje å seia det normale, fall også katekumenatet bort. Den gamle botsdisiplinen, som i tillegg til katekumenatet hadde vore det viktigaste remediet kyrkja hadde



for å sikra kontroll med både livsførsel og livssyn hos folk, vart også avvikla etter kvart, og enda opp som «den siste olje», eit slags botssakrament for døyande.

Eit illustrerande døme på korleis kyrkja etter Konstantin og innover i mellomalderen godtok og til og med nytta seg av denne diffusjonen mellom lokal pagan folkereligiøsitet og ei kristeleg førestillingsverd og livstolking, er framveksten av helgen- og relikviekulten. I romersk folkereligiøsitet hadde den såkalla herokulten tradisjonelt spela ei viktig rolle, knytt til gravminna etter «store menn» i fortida. Kyrkja oppnådde i mange tilfelle å byta ut desse med sine eigne «heroar», nemleg martyrane, som då fekk status og roller som helgenar folk kunne venda seg til for hjelp i sjukdom og andre livsproblem. Ein liknande overgang mellom eldre religiøs kultus og førestillingsverd til den kristelege helgenkulten, skjedde også etter kvart som kyrkja nådde dei germanske folka. I kjølvatnet av helgenkulten oppstod så den omfattande relikviedyrkinga som skulle prega katolsk folkereligiøsitet gjennom heile mellomalderen og langt inn i nyare tid.

At kristianiseringsprosessane i etterkonstantinsk tid også kunne medføra endringar av sentrale kristelege moralske ideal, gjev kyrkja sine nye haldningar til krig og krigsteneste eit illustrerande døme på. Den førkonstantinske kyrkja hadde i det store og heile avvist krigsteneste, ja, teneste i offentleg administrasjon i det heile. Den periodevis forfølgde kyrkja hadde då også gode grunnar for å oppfatta den verdslege statsmakta som gudfiendtleg. Men med Konstantin snudde dette heilt. Frå då av vart det viktig å spela på lag med den kristelege keisarmakta, etter kvart også i yrke der utøving av vald på vegne av keisaren var naudsynt. Når krig måtte til for å forsvara og fremja det kristianiserte keisarrikets interesser, vart soldatteneste difor også i samsvar med Guds vilje.

Kristianiseringa av samfunn og kultur under det kristne keisardømmet skapte altså ein kristeleg folkereligiøsitet prega av ein viss diffusjon og integrering av både tradisjonelle religiøse førestillingar og allmenn sed og skikk inn i kristendommens livsperspektiv. Det er likevel knapt treffande å oppfatta dette slaget integrering som ei kristianisering berre på overflata, der tru, førestillingar og praksisar heldt fram heilt som før, berre under eit nytt namn. På nokre område var det trass alt tale om

eit skifte i både seder og livsperspektiv. Når til dømes martyrane vart kultobjekt, representerte dei nemleg også heilt andre livsideal enn dei heidenske heroane og gudane, og dette skulle med tida også påverka dei tradisjonelle haldningane og få følgjer for både samfunns- og folkeliv.

Derimot kan det nok vera litt vanskelegare å oppfatta det slaget krigarmentalitet me finn i den såkalla sverdmisjonen i germansk mellomalder, som spesielt kristeleg. Endå om denne kan ha vore kristeleg motivert på eit vis, slik både frankarkongen Karl den store og vår norske Heilag-Olav sine krigerske kristning- og erobringssjokk etter alt å dømma var, var likevel framferda deira aller mest i tråd med gamle romerske og germanske krigarideal. Sidan skulle også riddarvesenet og korstogsrørsla i høg-mellomalderen reindyrka ei liknande kristeleg grunngeven erobrar- og krigarrolle ytterlegare.

Når ein i nordeuropeisk og norsk mellomalderhistorie diskuterer spørsmål omkring det sedskiftet som kristninga resulterte i, er det såleis gode grunnar for å stilla spørsmålet den andre vegen, nemleg om ikkje kristendommen samstundes vart germanisert. Ein treng ikkje gå lenger enn til Kristus-framstillingane i krusifiksa på den tida for å finna talande indisium på det. Desse krusifiksa kunne som kjent vera utprega majestetiske, der den korsfesta gjerne bar ei kongekrone i staden for tornekrona, nærmast ståande på korset, stolt, sterk og sigerrik og ikkje hengjande, torturert og lidande. For dei døypte vikingkongane var slike «triumfkrusifiks» i alle høve klårt foreinlege med deira eiga oppleving av Kvitekrist som ein krigargud som hadde sigra over dei gamle norrøne gudane.

Også klostera si rolle i desse integrasjonsprosessane i tidleg mellomalder fortener å nemnast. I utgangspunktet skulle ein kanskje tru at klosterlivet, åtskilt frå verda utanfor og under ein streng, asketisk disiplin, ikkje ville kunna ha nokon særleg kristianiserande effekt på samfunnet omkring. Det motsette vart likevel resultatet. I kraft av å fungera som bruhovud for misjon og som hospital, presteskular og lærdomssenter i lokalsamfunnet, kom klostera paradoksalt nok å spela ei hovudrolle som kristianiseringsagentar både på kontinentet, dei britiske øyane og i Skandinavia.

Det meir «kvalifiserte» kristenlivet klostera stod for, gjorde kyrkja også i stand til å møte integrasjonsutfordringane på meir fleksibel vis.

I motsetnad til det livet meinige kristne levde ute i samfunnet, der mentalitetar og tradisjonar av pagant opphav framleis gjorde seg gjeldande, kunne kyrkja gjennom klosterrørsla ta vare på mykje av sin eigen tradisjon attende til oldkyrkja. Prisen for dette var likevel at kyrkja då heldt seg med to ganske uforeinlege kultursyntesar. Medan kyrkja sine kjerne-troppar av munkar og geistlege i nokon monn kunne makta å vidareføra mange av dei impulsane kyrkja hadde tileigna seg frå gresk-hellenistisk og romersk kultur, fekk folk flest, inkludert adel og overklasse, derimot leva med meir eller mindre kristeleg modifiserte utgåver av sine opphavslege heidenske førestillingar, tradisjonar og haldningar.

Dei døma eg har nemnt så langt, illustrerer korleis det kristne livsperspektivet har late seg supplera og revidera også i den perioden då denne religionen tileigna seg ein klår dominans i samfunn og kultur. Poenget vårt er altså at den kristendommen som folk tileigna seg til ei kvar tid utover i mellomalderen, ikkje lét seg definera som nokon eintydig og rimeleg homogen storleik, korkje i form av tradisjonar, haldningar, førestillingar eller livsperspektiv i det heile. Kristianiseringa av Vest- og Nord-Europa er såleis like mykje ei historie om kristendommens metamorfosar som om kristninga av samfunn og kultur.

Likevel, endå om konkrete synsmåtar og haldningar knytte til kristen-trua kan ha variert ein god del gjennom både oldtid og mellomalder, har nær sagt alt som kan kallast kristendom heilt fram til inn i nyare tid kvilt på visse nokså allmenne førmoderne føresetnader. Og endå viktigare: Gjennom denne langvarige kristianiseringa av samfunn og kultur fekk kyrkja og den teologien ho forvalta, til og med rolla som den ideologiske garantisten for sentrale sider av ei felleskulturell førmoderne verds- og livsoppleving.

No er det er nett dette førmoderne rammeverket av verdsoppfatning og livsperspektiv som slår alvorlege sprekker innover i nyare tid. Med dei nye vilkåra for livsoppleving og livssynsdanning som har komme i kjølvatnet av renessanse, reformasjon og opplysningstid, kort sagt med utviklinga mot modernitet, har kristendommen møtt heilt andre og langt meir krevjande utfordringar enn det «normale» kulturelle integrasjons-trykket kristianiseringa gav rom for. Difor har dette også utfordra til langt meir radikale revisjonar av dei kristeleg grunnoppfatningane og

livsperspektiva enn nokon gong tidlegare. Det er såleis først i nyare tid at kristendommen, både som kyrkjeleg teologi og som individuell livssynsfamling, har opplevd sine mest gjennomgripande metamorfosar.

## **Kristendommens indre modernisering: Individets sjølvstende i verda og andsynes Gud**

Overgangen frå mellomalder til nyare tid i europeisk historie blir tidfesta til hundreåra kring 1500, med renessansen i Italia og sidan i Nord-Europa, der også reformasjonen fann stad, som dei avgjerande rørslene og hendingane. Me ser då starten på ei utvikling særleg innan vitenskap, filosofi og teologi, men også i samfunnsliv og felleskultur etter kvart, som legg nye sekulariserande grunnvilkår for både verdsoppfatning og livsperspektiv. Desse blir litt etter litt meir dominerande, endå om dei aldri når å bli einerådande som grunnlag for tru og livssyn. Sekulariseringa makta eigentleg aldri å leggja eit like effektivt og «vellykka» felles rammeverk for livssynsdanning som det kristianiseringa rakk å gjera. For å illustrera korleis ulike moderne og førmoderne moment kjempar om den kristelege livssynsdanninga dei følgjande hundreåra, skal eg kommentera nokre sentrale utviklingsdrag fram mot vår tid.

I idéhistorisk samanheng har det vore vanleg å peika på den avgjerande rolla dei såkalla renessanserørslene har hatt når det galdt å introdusera moderne haldningar og oppfatningar både om verda og mennesket. Samstundes er knapt nokon epokekarakteristikk meir omdiskutert enn nett «renessansen». Den gamle læreboksanninga var at dei kunstnarane, forfattarane og lærde som meinte dei hadde revitalisert, «gjenfødd», den kulturelle bløminga i den førkristne oldtida, i staden eigentleg utvikla noko heilt nytt. Då var poenget at den fornya interessa for den greske og romerske antikken i den nye historiske samanhengen også inspirerte til ei etterlengta frigjering frå dei sterkt avgrensande teologiske, moralske og estetiske idéane og ideala som romarkyrkja hadde greidd å prega mellomalderkulturen med (Lund, Pihl & Sløk, 1962).

Nyare gransking av denne perioden har likevel nyansert dette, idet ein har lagt meir vekt på dei førmoderne haldningane mange av dei banebrytande vitenskapionerane trass alt gjekk med framleis, til dømes visse

klårt magiske førestillingar (Yates, 1972). Likevel kan ikkje den gamle litt einseitig «positive» oppfatninga kasserast heilt. Det lèt seg nemleg ikkje nekta at både renessansen og reformasjonen inneheldt moment som skulle bana veg for den sekulariseringa og moderniseringa som skaut fart i hundreåra etter. Eit av dei viktigaste bidraga til dette var den ansatsen desse rørslene gav til heilt nye oppfatningar om mennesket og den rolla det kunne ta i verda, og dermed også til visse grunnleggjande endringar i dei felleskulturelle vilkåra for kristeleg livssynsdanning i nyare tid.

I motsetnad til det gjennomført religiøse perspektivet på tilværet som romarkyrkja stod for, der ein til vanleg tenkte at heile skaparverket, inkludert mennesket, eigentleg var underlagt Guds vilje, plan og formål, utvikla ein frå renessansen av litt etter litt haldningar som munna ut i den moderne idéen om det frie og sjølvstendige mennesket. På litt lengre sikt la dette også grunnlaget for ei ny sekulær livsoppleving, der verda til sist ikkje hadde anna meining enn å vera ein arena for menneskeleg livsutfalding.

Ettertida har utnemnt den italienske renessanseplatonikaren Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) til ein tidleg og sentral talsmann for dette menneskesynet. I ein ganske kort tekst, *De hominis dignitate* (Om menneskets verdighet), omtalar han nemleg mennesket som eit vesen ulikt alle andre skapningar, med full råderett over seg sjølv og fridom til å kunna definera si eiga rolle i verda. Rett nok har ein sidan diskutert om talen eigentleg kan oppfatast så radikalt, ikkje minst i lys av andre tekstar av Pico. Likevel har talen blitt ståande som eit komprimert uttrykk for renessansen sin nye *antroposentriske* mentalitet, til skilnad frå kyrkja sitt *teosentriske* perspektiv. I motsetnad til både kristendommen og den greske filosofien, som hadde oppfatta mennesket som innordna i ein større heilskap, vart mennesket no erklært fritt til sjølv å skapa både mål og meining med livet sitt. Fridom og autonomi var rett og slett eit særlege menneskeleg potensial og eit ideal ein skulle søkja å realisera.

Êi side av denne plasseringa av mennesket i sentrum for tilværet var ein ny konsentrasjon om det eigne individuelle sjølvet. Eit slikt fokus på eigen individualitet, for ikkje å seia identitet, finn ein gode vitnemål om i både italiensk og fransk renessanselitteratur, kanskje mest utprega hos franskmannen Michel de Montaigne (1533–1592) i verket *Les Essais*. Som

eg skal visa i det følgjande, låg det spirer til ei tilsvarende form for subjektivisme også i dei reformatoriske kristendomsutgåvene.

Ei anna side ved det antroposentriske grunnperspektivet var den gjennomført *dennesidige* orienteringa det førde med seg. Det var nemleg først og fremst her i denne verda mennesket høyrde heime. Livet her og no var såleis ikkje lenger berre ei strevsam førebuing for det neste, men fekk ein ny eigenverdi. Om noka renessansehaldning kan kallast typisk moderne, så var det denne nyfikne interessa for det dennesidige, for med den kom også ein ny livsappetitt, ein trong til å oppleva og granska alt det livet her i verda kunne by på. Det medførte mellom anna eit nytt og granskande blick både på menneskekroppen, den geografiske omverda og heile det fysiske universet. Frå ca. 1500 av resulterte dette i epokegjerrande nyvinningar innanfor felt som anatomi, geografi, astronomi og fysikk. Dei lærde sine parafrasar over det dei antikke autoritetane hadde tenkt om verda, heldt såleis ikkje lenger som påliteleg kunnskap, men måtte i stor monn forkastast i møte med dei observasjonane og erfaringane menn som anatomen Andreas Vesalius (1514–1564), oppdagaren Kristoffer Columbus (1451–1506) og astronomane Nicolaus Copernicus (1473–1543) og Galileo Galilei (1564–1642) kunne visa til. Samstundes skulle oppdaginga av nye kontinent og sivilisasjonar føra til ein sterk auke i handel og dermed til framveksten av eit etter kvart rikt og mektig byborgarskap. Såleis lyt også den moderne kapitalistiske økonomien forståast i lys av det nye synet på mennesket sin plass og rolle i verda.

Dei mentalitetsendringane me oppfattar som etterverknader av renessansekulturen, kom såleis til å løysa ut enorme samfunns- og kulturformande krefter i Europa. Samstundes vart dei ei krevjande og langvarig utfordring til det rådande kristianiserte førmoderne livsperspektivet, slik dette også var knytt til det verdsbiletet ein i stor monn hadde med seg frå den antikke vitskapen. I dag kan det faktisk vera vanskeleg å forstå korleis det måtte kjennast å gje avkall på det tradisjonelle verdsbiletet der jorda var sentrum og planetane markerte himmelske sfærar som sirkulerte rundt dette sentrumet. For i det «gamle» universet kunne ein rekna med eit slags oppe og nede, der både Gud og djevel, himmel og helvete lét seg passera slik Dante (1265–1321) hadde gjort det i *Divina Commedia*. Det nye verdsbiletet med sine naturlovstyrte planetbanar truga derimot

med å gjera desse religiøse storleikane både diffuse og heimlause, ja, til sist nærpå unaudsynlege. Medan det gamle hierarkisk ordna universet kunne gjennomsyra av ei målretta gudgjeven meining, kunne det nye nemleg ta seg ut som eit formålslaust mekanisk urverk, som det til slutt måtte bli mennesket sitt eige ansvar å skapa seg eit meningsfullt liv i.

Samstundes som dei nye vitskapelege innsiktene tok jorda ut av den gamle rolla som eit meningsberande sentrum i universet, plasserte dei mennesket sjølv endå meir i sentrum av tilværet, både som erkjennande og meningsskapande subjekt. På dette viset kom også den nye astronomen og fysikken til å fremja det antroposentriske perspektivet.

Eit viktig poeng i denne samanhengen er no at nett då dei nye oppfatningane om mennesket og verda var i ferd med å slå sprekker i det rådande førmoderne kristelege livsperspektivet, fekk denne religionen også sine eigne interne ansatsar til modernisering å slita med, nemleg dei som går under namnet *reformasjonen*. Det har då heller ikkje vore heilt uvanleg å oppfatta enkelte sider av protestantisk kristendom som moderniserande, ja, til og med sekulariserande. Ikkje minst blir Martin Luther (1483–1546) si teologiske nyorientering framheva som eit viktig bidrag til dei historiske prosessane som etter kvart løyste opp mellomalderkulturen og skapte det moderne og til sist sekulariserte Europa. Likevel løyner ei slik forståing også store paradoks. For når det gjeld rammevilkåra for kristeleg livssynsforming, må det seiast at etterverknadene av reformasjonen kom til å bli fulle av motsetnader.

Luther sjølv sat slett ikkje med haldningar me i dag ville kunna kalla moderne på noko vis. I staden var han grundig førmoderne og rotfesta i mellomalderens kristelege idéverd og mentalitetar. Samstundes gjorde forhold i både kyrkje og samfunn sitt til at ein del av verknadshistoria hans lenge var alt anna enn moderniserande. Likevel låg det altså viktige impulsar i retning av moderne haldningar i den teologien Luther utvikla.

Det avgjerande var at han kopla kristentrua direkte til Bibelen, oppfatta som den einaste autoritative kjelda til evangeliet om Guds nåde gjennom Kristus. Konsekvensen av dette «skrifta åleine»-prinsippet var nemleg at han måtte avvise pavekyrkja sin autoritet og legitimitet som frelseformidlande instans. Med det revolusjonerte han òg oppfatninga av

menneskets gudsforhold, som i prinsippet då vart ei personleg og ikkje ei institusjonell sak.

I dette finn me også kimen til den radikale religiøse og livssynsmessige individualismen som sidan skulle utfalda seg på protestantisk mark. For endå om Luther sjølv ikkje gjorde seg til talsmann for nokon tydeleg individualisme i moderne meining, er det lett å sjå at det moderne fokuset på den enkelte si erfaring, oppleving og erkjenning ligg i forlenginga av den personale forståinga av gudsforholdet han utvikla.

Det er òg verd å nemna den moderniserande impulsen som låg i Luther si nye forståing av det kristne livet. Han avviste nemleg den oppfatninga at det var først som munk eller nonne ein kunne realisera det ideelle kristeleg livet. I staden hevda han at det var berre i det ordinære, kvardagslege livet her i denne verda ein kunne utfalda eit ekte kristeleg liv, nemleg ved å tena nesten sin. Og nestekjærleik i praksis bestod først og fremst i å skjotta det ansvaret og dei oppgåvene som låg for handa «i kall og stand».

Det låg ei massiv oppvurdering av livet i denne verda i dette, ikkje minst sett i forhold til klosterørsla sine asketiske og til dels verdsfornektande ideal, der ein så langt det var mogleg skulle ta farvel med det ordinære livet. Erttertida har då også oppfatta denne verdsbekreftande haldninga hos Luther som ein tydeleg sekulariserande impuls.

Ein tredje moderniserande påverknad frå reformasjonen var den vektla Luther la på opplæring. For han hadde trua nemleg også ei viktig kunnskapsside, for ikkje å seia ei livssynsside. Difor gav han den reine undervisninga i kristendom fornya tyngde i form av både preike og katekese. Og med dette la han eigentleg også eit grunnlag for det slaget modernitetsideal som høgare allmenn kunnskap og ei meir medviten individuell livssynsdanning representerer.

Så lenge me talar om dei mentalitetsmessige rammevilkåra for det meste av moderne livssynsdanning, er det altså grunn til å hevda at det ligg viktige ideologiske føresetnader i forlenginga av Luthers nytolking av forholdet vårt til både Gud og verda. Langt meir enn det Luther sjølv kunne ha som målsetjing, inneheldt reformasjonen såleis både teologisk, kyrkjeleg og kulturelt viktige føresetnader for den moderniseringa og sekulariseringa av samfunn og allmennkultur som har komme sidan.



No skulle det rett nok dryga eit par-tre hundreår før denne kimen til kristeleg livssynsindividualisme fekk bløma opp for alvor. I første omgang skjedde paradoksalt nok eigentleg det motsette, idet dei nye teologiske usemjene førte med seg både einsretting, undertrykking, forfølging og religionskrigar. Rett nok fekk ein i stand ein skjør religionsfred i Augsburg i 1555, der riksdagen slo fast at kvart fyrste- og kongehus kunne syta for religiøs einskap i eige rike. Det la ein slags konfesjonell stivkrampe over det meste av Europa og medførte såleis ei ytterlegare kristianisering i både protestantiske og katolske land og fyrstedømme. Dei sterke kyrkjelege og politiske motsetnadene som reformasjonen hadde skapt, resulterte likevel i ein ny og denne gongen trettiårig religionskrig berre vel 60 år seinare. Først med fredsslutninga i Westfahlen i 1648 kunne ein epoke med langsam oppløysing av konfesjonstvangen på protestantisk mark ta til.

At fyrstane prøvde å sikra seg lojale undersattar ved religionstvang, var likevel berre den eine sida av den konfesjonelle staten. Den andre var at fyrstane også tok på seg eit åndeleg ansvar for å gje undersattane del i den rette, saliggjerande trua. Individuell religionsfridom i moderne fasong var såleis knapt innanfor synsfeltet i europeiske land dei første par hundreåra etter reformasjonen. Den lutherske konfesjonsstaten, som også Danmark-Noreg gjev eit godt døme på, demonstrerer såleis korleis den mellomalderlege samanfiltringa av politiske og kyrkjelege målsetjingar heldt fram på nasjonalt nivå, med om mogleg endå meir effektivt einsrettande følger enn før. På dette viset vart det kristelege førestillingsuniverset, med sine sterke førmoderne drag, framleis gjort gjeldande som det sjølvsgade idémessige rammeverket for livssynsdanninga mellom folk, i mange tilfelle til langt inn på 1900-talet. I Danmark-Noreg kom dette særleg sterkt og effektivt til uttrykk under den såkalla statskyrkjepietismen frå 1730-talet av, då ein innførte ei konfesjonell opplæring og indoktrinering av allmugen gjennom obligatorisk konfirmasjon og skule.

Denne religionstvangen kan kanskje best forståast på bakgrunn av den djupe autoritetskrisa Luthers reformatoriske teologi hadde skapt. For når han nekta å bøya seg for den teologiske autoriteten romarkyrkja ved paven gjorde krav på å ha, kven eller kva skulle då kunna avgjera kva som var ei «rett» kristentru? Om ein seier at berre «skrifta åleine»

sit med denne autoriteten, og i tillegg overlèt forståinga av skrifta til «det allmenne prestedømmet» som Luther hadde framheva så sterkt, inviterer ein jo folk i realiteten inn i ein temmeleg radikal religiøs individualisme.

Denne problematikken fekk då også reformatoren fort nok i fanget. Og han kunne sjølvsgagt ikkje godta eit kvart uttrykk for den kristelege individualismen han hadde inspirert til. Han tok difor nokså kraftige oppgjer med dei mest radikale utgåvene, som anabaptistar og spiritualistar, og gjekk i staden inn for ein kyrkjeskippnad kontrollert av fyrstemakta.

Først frå 1700-talet av skulle den latente individualismen i reformatorskristendom slå gjennom for alvor. I samsvar med allmenne straumdrag i samtida blømde då ein utprega religiøs subjektivisme opp i form av nokre tidstypiske vekkingrørsler. Rett nok finn me døme på subjektivistisk religiøsitet også i mellomalderen, til dømes i ulike utgåver av kristen mystikk. Men med rørsler som pietismen i Tyskland og Skandinavia, metodismen i England og den såkalla Great Awakening i Amerika fekk denne subjektivismen eit så breitt gjennomslag i heile den protestantiske verda at det langt på veg har prega folk si oppfatning av kva kristentru eigentleg går ut på. Etter denne tid har det nemleg knapt vore mogleg å kalla seg sann truande dersom ein ikkje kan visa til ei overtydande subjektiv oppleving av å vera omvend og «frelst».

Denne religiøse subjektivismen medførte også ei gjennomgåande oppfatning om at det var den indre, personlege opplevinga som var målestokken for all vesentleg sanning. Den kristelege livssynsforminga hadde dermed fått ei «ny» hovudkjelde. For når subjektiviteten er sanninga, som det heitte hos den danske filosofen Søren Kierkegaard (1813–1855), gjorde det den fornuftsmessige erkjenninga og kunnskapen meir eller mindre irrelevant som grunnlag for religiøs overtyding.

At ei slik forståing av kristentrua vart nærpå sjølvsgagd i protestantisk felleskultur, fekk likevel ikkje så dramatiske konsekvensar for den kristelege livssynsforminga i første omgang. For sjølv om vekkingane medførte nokre nye konfesjonelle skiljeliner, heldt den nedarva førmoderne kristelege førestillingsverda framleis stand som ideologisk berebjele i felleskulturen. Den religiøse subjektivismen vart såleis stort sett utfalda innanfor eit felles livsperspektiv få stilte spørsmål ved. Slik sett kunne dei elles subjektivistisk orienterte vekkingane paradoksalt nok

medføra ei ytterlegare forsterking av heile den felleskristelege førmøderne førestillingsverda.

Det løyner det seg eigentleg eit dobbelt paradoks i dette. For det første ser me at når pietismen vart omfamna av styremakta, kunne den «sanne trua» framleis legitimera ei tvangsmessig kyrkjeleg einsretting, slik det då eineveldige Danmark-Noreg gjev eit godt døme på. Men sidan pietismen altså i utgangspunktet representerte ei utprega personleg og subjektiv oppleving av trua, vart slik tvang og indoktrinering minst like paradoksal som den reformatorane i si tid gjorde seg skuldige i då dei lét fyrstemakta gjennomføra dei kyrkjelege reformplanane sine. For nett i kraft av idealet om eit personleg og individuelt religiøst engasjement la pietismen eigentleg grunnlaget for det motsette av slik ovanfrå-kristianisering, nemleg kyrkjekritiske, antiautoritære og samfunnsrevolusjonerande haldningar. Enkelte hamna då også i opposisjon til det statskyrkjelege livssynsmonopolet, representert av dei kongeleg utnemnde prestane, slik vår eigen Hans Nielsen Hauge (1771–1824) gjev eit godt døme på. Slike innebygde paradoks i den lutherske arven gjer det faktisk nærliggjande å tru at Luther sjølv ville ha sett ein opprørar som Hauge i klasse med dei «svermarane» han fordømde så sterkt i si samtid.

Det andre paradokset denne tvangskristianiseringa førte med seg, løyner seg i innføringa av ei obligatorisk opplæring i kristendom. For trass i den opphaveleg kristianiserande målsetjinga for dette inkluderte også dette ein kime til moderniserande og sekulariserande impulsar på litt lengre sikt. Det gjev utviklinga av allmennskulen i Noreg eit godt døme på, idet den opphaveleg reint kyrkjelege kristendomsopplæringa frå 1739 hadde blitt til ein allmenndannande borgarskule når det nærma seg slutten av 1800-talet.

No var det ikkje berre den statskyrkjelege pietismen som gav grunnar for å satsa på bokleg opplæring for allmugen. Eit presteskap som hadde tileigna seg opplysningsidéar, medverka også til at skulen etter kvart fekk bidra med såkalla allmenntilgjengelig kunnskap i tillegg til den reine katekismeundervisninga. Dessutan hadde behovet for ei meir allmenn opplæring auka sterkt som følge av den tiltakande moderniseringa av det norske samfunnet fram mot slutten av 1800-talet.

Trass i overgangen til ein meir samfunnsorientert skule stod kristendomsopplæringa lenge svært sterkt. Dermed kunne kristendommen sitt førmoderne førestillingsunivers ha skulen som trufast støttespelar til langt inn i andre halvparten av 1900-talet, paradoksalt nok side om side med all den fagkunnskapen som i aukande monn formidla moderne og reint sekulære livsperspektiv. Dette paradokset tok formelt slutt på 1990-talet, då eit etter kvart temmeleg utvatna konfesjonelt kristendomsfag vart avvikla til fordel for ei allmenn religions- og livssynsundervisning på reint sekulære føresetnader.

Det antiautoritære og individualistiske potensialet i den reformatoriske teologien som alt i starten påførte den protestantiske kristendommen djupe usemjer og oppsplittingar, kunne altså ikkje temjast av ein konfesjonell stat – og av ei konfesjonsbunden kristendomsundervisning i skulen – i det uendelege. Og i det kulturklimaet som den moderne utviklinga til sist skapte, måtte naturleg nok både staten si konfesjonelle tilknytning og den kyrkjelege kontrollen med dei innebygde individualistiske tendensane i protestantismen bleikna litt om senn. Det «endelege» resultatet av dette ser me tydeleg nok demonstrert i dag, i det nærpå uoversiktlege mangfaldet av kyrkjer, trussamfunn og nyare kristeleg prega rørsler og religionsdanningar som det myldrar av på protestantisk side. Og paradoksalt nok har også dei tidlegare så grundig statskontrollerte nasjonale folkekyrkjene til sist blitt reine fristader for eit mangfaldig og til dels motsetnadsfullt kristeleg livssynsmangfald, heilt i tråd med seinmoderne individualistiske ideal.

## **Kristendommen og den verdsleggjorde verda: Bibelens historisitet, menneskets eigenart og modernitetens indre konflikter**

Ei anna viktig utviklingsline i den moderniseringa av rammeverket for livssynsdanning me ser i nyare tid, knytter seg til etableringa av nye vit-skapelege perspektiv. Også desse har nemleg endra vilkåra for ei kristeleg livssynsdanning fundamentalt, først og fremst gjennom ein etter kvart ganske ubehageleg inkongruens med den tradisjonelle førmoderne kristeleg førestillingsverda.

Frå ca. 1600 og utover sytte ein elite av lærde forfattarar og filosofar i fleire europeiske land, særleg i England og Frankrike, for eit slags framhald av renessansen. Mange av desse skribentane opererte til dels utanfor kyrkjeleg samanheng og kontroll, endå om dei framleis resonnererte innanfor eit overordna kristeleg livsperspektiv. Likevel kom dei til å leggja avgjerande vilkår for det me sidan har oppfatta som typisk moderne og etter kvart sekulære rammer for livssynsdanning.

Denne vitskapelege og filosofiske nyorienteringa kvilte i stor monn på ei ny oppfatning av, og tillit til, den menneskelege fornuftsevna. I staden for å vera eit slags mottakarorgan for evige og openberra sanningar, slik den tradisjonelle skolastiske teologien hadde oppfatta det, vart fornufta no ein sjølvstendig kritisk, granskande funksjon. På engelsk side knyter ein denne epokegjerande nyansatsen særleg til Francis Bacon (1561–1626), medan den noko yngre filosofen René Descartes (1596–1650) skulle ta ei liknande rolle i fransk samanheng. Rett nok representerte desse to heilt ulike tilnærmingar og gav såleis opphav til høvesvis empirismen og rasjonalismen, dei to konkurrerande utgåvene av kunnskapsteori som skulle prega europeisk filosofi i lang tid framover. Sett opp mot den tradisjonelle teologien og filosofien stod desse to retningane likevel saman om at kjeldene til kunnskap var å finna i mennesket sjølv, anten det no var tale om sanseintrykk eller «medfødde idéar».

Med omsyn til den kristeleg livssynsdanninga utfordra dei nye filosofiske og vitskapelege utgangspunkta til nye harmoniseringsforsøk mellom vitskapen og dei openberra sanningane. Eit tidleg uttrykk for dette var den engelske deismen, der ein kunne gå svært langt i retning av ei konfessjonslaus og fornuftig grunnngjeven gudstru. Eit døme på dette var irlendaren John Toland (1670–1722), som i boka *Christianity not Mysteriorous* (1696) mellom anna avviste alt det overnaturlige i bibelforteljingane.

Deismen representerte på mange vis det første radikale forsøket på å «flytta» kristendommen frå ei førmødene til ei moderne naturvitskapeleg informert førestillingsverd og verdsoppfatning. Og det resulterte som regel i at ein først og fremst la vekt på kristendommen sine etiske verdiar, idet ein søkte å grunnngje desse reint fornuftig.

Parallelt med deismen sine harmoniseringsforsøk vaks også tanken om religiøs toleranse fram. Denne var i starten likevel først og fremst

motivert av dei dystre erfaringane frå dei forfølgjingane og religionskrigane som tidvis hadde herja Europa gjennom meir enn eit hundreår etter reformasjonen. I staden for å tvinga ei viss religiøs sanning på folk gjennom krig og forfølging burde statar heller likestillt dei ulike kristelege konfesjonane, meinte sentrale talsmenn for toleransetanken, som den engelske filosofen John Locke (1632–1704). Men sidan det i prinsippet ikkje burde brukast makt for å tvinga «sanninga» på folk, hadde i praksis heller ingen noko monopol på sanninga. Og det måtte til sist leggja ein kime til religiøs relativisme inn i toleransetanken.

Medan deismen i stor monn hadde vore eit elitefenomen, fekk mindre radikale forsøk på å tilpassa kristendommen til dei nye vitenskaplege perspektiva på verda ei større allmenn utbreiing både i England, Tyskland og Skandinavia frå andre halvparten av 1700-talet av.

Slike forsøk på å gje fornufta – og den vitenskaplege kunnskapen – større gjennomslag i teologien, kom i nokon monn også til å påverka den meir allmenne kristelege livssynsdanninga. Me talar då om dei ulike utgåvene av opplysningsteologi, gjerne kalla rasjonalistisk teologi. Målet var framleis å oppnå ein slags syntese mellom dei openberra sanningane i Bibelen og dei nye vitenskaplege innsiktene, i tråd med den tradisjonelle førestillinga om at det eksisterte eit samsvar mellom dei to slaga openberringar, nemleg Bibelen og det ein kalla «naturens bok».

Ei viktig moderniserande følgje av denne teologiske nyorienteringa, og av opplysningsidéane i det heile, var som nemnt ein auka innsats for allmenn opplæring, kort sagt for folkeopplysning. Særleg kyrkjene skulle bli sentrale aktørar i dette arbeidet for betra kunnskapsnivået mellom folk. Frå vårt eige land kjenner me fenomenet opplysningsprestar frå seint 1700-tal og utover. Desse var gjerne både pedagogiske føregangsmenn og pionerar innan ulike naturvitenskaplege disiplinar, samstundes som opplysningsverksemda deira ofte var driven av praktiske behov og målsetjingar. Dei demonstrerte såleis eit typisk moderne (og luthersk) perspektiv, der dei ikkje såg nokon motsetnad mellom eit engasjement for naturen, verda og livet her og no, og den kristne vona om frelse i det hinsidige som dei elles var sette til å forkynna.

På 1800-talet skulle den kristelege livssynsdanninga likevel oppleve fleire nye og meir krevjande utfordringar frå kunnskapsutviklinga

innanfor både human- og naturvitskapane, og frå dei etter kvart meir naturalistisk farga livsperspektiva som dukka opp i kjølvatnet av denne.

Éi sak var at nye metodar og perspektiv vann rom i studiet av historiske kjelder og dokument, og at dette etter kvart også vart gjort gjeldande i granskinga av dei bibelske skriftene. Nye granskingsperspektiv, som litterærkritikk og formhistorie, skulle få kasta nytt lys over skriftene sitt opphav og historisiteten deira. Og det kunne verka temmeleg provoserande på meinige kristne som på dei vakte si vis kunne lesa Bibelen som Guds direkte tale inn i kvardagen sin. Særleg brennbart var det sjølv sagt at ein også tok til å stilla spørsmål omkring Jesus som historisk person. Alt på 1830-talet vakte til dømes teologen David Friedrich Strauss (1808–1874) oppsikt med påstandar om at evangelia sine framstillingar av Jesus eigentleg var svært lite pålitelege historisk sett.

Utviklinga av den såkalla historisk-kritiske bibelforskinga representerte altså ei sekulær tilnærming til den skriftsamlinga som det elles hadde vore vanleg å oppfatta som ei heilag skrift, som Guds eigne openberra ord samla mellom to permar, anten ein no hadde lese dei allegorisk eller meir bokstaveleg. Å granska desse skriftene som «berre» historiske kjelder og litterære verk innebar nemleg også å lesa dei som reint menneskelege produkt, der ein søkte både forståing og forklaring ut frå sosiale og kulturelle forhold i skriftene si samtid.

Ei slik humanvitskapeleg modernisering av fagteologien møtte naturleg nok betydeleg motstand frå kyrkjeleg hald, både mellom teologisk skulerte menneske og meinige kristne, og ikkje minst frå vekkingsfolket. Både sjølv tilnærminga og mange av «resultata» kunne vera provoserande. Éin ting var at det å ta i bruk eit sekulært granskingsperspektiv på dei heilage tekstane i seg sjølv kunne oppfattast som eit uttrykk for vantru. For etter tradisjonell tankegang kunne Guds ord berre lesast og forståast rett når ein møtte det som truande, og dermed overlét til Heilaganden å kasta lys over det. Noko anna og om mogleg endå meir provoserande var det sjølv sagt at slik gransking notorisk måtte reisa spørsmål kring tekstane sitt historiske truverd. Og det truga med å slå beina under sjølv den normerande autoriteten deira, og dermed gjera dei uaktuelle for moderne menneske.

Eit anna knippe av utfordringar til den tradisjonelle kristelege verdsopfatninga kom frå det etter kvart svært dominerande og prestisjetunge naturvitskapelege perspektivet. Gjennom den newtonske fysikken sin suksess hadde kausale og naturlovsmessige forklaringsmåtar fått vind i segla, og vart såleis også nytta i andre fagfelt utover på 1800-talet. Fremst i rekkja av døme på slike forklaringsforsøk kom den engelske biologen Charles Darwin (1809–1882) sin nye og revolusjonerande teori om ei naturleg utvikling av livsformene på jorda. Knapt noko naturvitskapeleg verk etter Copernicus' *De revolutionibus orbium caelestium* (1543) – med eit mogleg unntak for Newtons *Principia* (1687) – har hatt sterkare effekt på vilkåra for moderne livssynsforming enn Darwins *On the Origin of Species* frå 1852. Med denne teorien kunne nemleg den tradisjonelt allment aksepterte skapingsssoga i Første Mosebok erstattast av ei moderne vitskapeleg forteljing. I staden for at alle artar, inkludert mennesket, var skapte direkte av Gud, kunne ein no slå fast at ei naturlovstyrt biologisk utvikling hadde gjort jobben. Og det truga sjølv sagt også den tradisjonelle kristelege oppfatninga av mennesket sin særeigne status som skapt i Guds bilete.

Frå konservative krinsar både i den anglikanske og den katolske kyrkja kom det naturleg nok kraftige protestar mot Darwins teori. Rett nok fanst det alt då både vitskapsmenn, teologar og kyrkjelege talsmenn som meinte at utviklingslæra lét seg sameina med kristen skapartru. Likevel har diskusjonane om Darwins teori halde fram sidan, ikkje minst av di han raskt også fekk militante tilhengjarar med ein klårt ateistisk og naturalistisk livssynsagenda. Det gjer det også forståeleg at utviklingslæra heilt til denne dag har makta å utfordra den kristelege livssynsforminga, ikkje minst i såkalla bibeltru krinsar.

Det var likevel ikkje berre den biologiske evolusjonsteorien som kom til å truga den tradisjonelle kristelege oppfatninga av menneskets eigenart. Frå midten av 1800-talet vart det såleis lansert teoriar om samfunnslivet på reint sekulærvitskapelege, for ikkje å seia naturvitskapelege, føresetnader. Såleis gjorde franskmannen Auguste Comte (1798–1857) seg til talsmann for det han kalla ein positivistisk filosofi, idet han la til grunn at samfunnet gjekk gjennom ei naturlovstyrt, nær på deterministisk utvikling. Og engelskmannen Herbert Spencer (1820–1903) ville på si



side forklara samfunnsutviklinga i lys av evolusjonsteorien, og vart med det opphavsmann til den såkalla sosialdarwinismen. Begge desse naturvitskapeleg inspirerte samfunnsteoriane kom til å få visse etterverknader både i samfunnsvitenskap og politisk teori utover på 1900-talet.

Frå starten av 1900-talet hamna også studiet av menneskets indre liv innanfor eit tilnærma naturvitskapeleg perspektiv. Sigmund Freud (1856–1939) sin like epokegjerande som omdiskuterte psykoanalyse hadde nemleg som grunnleggjande føresetnad at menneskesinnet kunne oppfattast som eit slags samspel mellom biologisk bestemte eigenskapar og påverknader frå miljøet rundt, og at dette spelet så var styrt av visse naturlovliknande psykiske mekanismar. Behaviorismen med Burrhus Frederic Skinner (1904–1990) i spissen tok eit minst like klårt naturalistisk utgangspunkt, men ut frå eit heilt motsett granskingsperspektiv. Skinner meinte nemleg at menneskets psyke berre kunne kartleggjast ved å observera ytre åtferd, idet han oppfatta åtferda som ein slags naturforløp ein så å seia kunne ta kontrollen over når ein berre skjønna dei naturlege mekanismane.

Både dei samfunnsoppfatningane og psykologiske teoriane eg har nemnt her frå dei siste par hundreåra tenderer altså mot å redusera mennesket til eit produkt av reint naturlovmessige forløp. Det må likevel nemnast at desse fagperspektiva ikkje berre ramma dei kristelege oppfatningane om menneskets eigenart, men også ei viktig side av moderniteten sitt eige menneskebilete. Trykket frå den dominerande naturvitskapelege orienteringa demonstrerer såleis også ein sentral indre motsetnad i moderniteten, nemleg mellom den fornuftsbaserte og vitenskapelege tilnærminga på den eine sida, og den like moderne tanken om det menneskelege subjektet sin eigenarta fridom og autonomi i tilværet på den andre. Å ta utgangspunkt i at alt som skjer i både sjeloliv, samfunn og historie, i prinsippet kan forståast som funksjonar av lovmessige naturforløp, gjer det sjølv sagt også vanskeleg å halda fast på reint humanistiske førestillingar om mennesket. Desse motsetnadene mellom ulike menneskesyn i moderniteten er det elles nærliggjande å referera til den svenske idéhistorikaren Sven-Eric Liedman (1939–) sin karakteristikk av opplysninga som ein kombinasjon av både «harde» og «mjuke» element (Liedman, 2013).

No har dei siste to hundreåra også bydd på visse samfunnsrevolusjonære ideologiar som det i nokon monn også vil vera naturleg å plassera mellom dei mjuke innslaga i moderniteten. Det gjeld til dømes visse utgåver av sosialisme, feminisme og andre frigjeringsrørsler, som på ulik vis har prøvd å dra politiske og samfunnsendrande konsekvensar av rettfærds-, likeverds- og likestillingsideal, uavhengig av klasse, rase og kjønn.

Dei verdimeslige standpunkta desse rørslene radikalisererte og drog konkrete konsekvensar av, var likevel ikkje berre henta frå opplysningsfilosofien, men hadde i mange tilfelle også tydelege røter i den kristne moraltradisjonen. Poenget er likevel at dette tankegodset frå 1800-talet av nådde ny styrke og innverknad som uttrykk for sekulariserte og moderniserte haldningar. Desse rørslene kom såleis også i konflikt med dei etablerte kyrkjene, sidan dei lenge tenderte mot å oppfatta dei tradisjonelle hierarkiske og patriarkalske samfunnsstrukturane som gudvilja ordningar.

## Modernitet og kristendom på norsk

For å illustrera den kristelege livssynsresponsen på slike modernitetsutfordringar meir konkret, skal eg til sist rissa opp nokre grove liner av utviklinga i vårt eige land dei siste 150 åra.

Desse utfordringane nådde landet vårt for alvor i det såkalla «moderne gjennombrøtet» frå 1870-åra og utover eit par tiår. Dei nye straumdraga som frå då av gjorde seg gjeldande i både vitskap, litteratur og teologi, fekk langsiktige følgjer både politisk, sosialt og kyrkjeleg, og la det livssynsmessige grunnlaget for den sekulariseringa som skulle dominera samfunnsliv og allmennkultur så sterkt mot slutten av 1900-talet.

Men i tiåra kring 1900 møtte eit framleis pietistisk prega norsk kyrkje- og kristenliv dei moderne straumdraga nokså avvisande. Både vekkingsfolket, det meste av presteskapet og sentrale talsmenn for det pietistisk-ortodokse teologiske miljøet her til lands reagerte i første omgang med eintydig avsky og fordømming overfor både evolusjonslæra og dei nye moderne synspunkta innanfor bibelvitskap og teologi. Same slags reaksjonar møtte også dei meir radikale venstre-politiske straumdraga. Og når det galdt kvinnesynet, heldt kristenfolket stort sett fram

i det tradisjonelle patriarkalske sporet. Endå om haugerørsla hadde vist tendensar til å gje kvinner ei meir likestilt rolle, og kvinnene for lengst hadde organisert seg i eigne misjons- og fråhaldsforeiningar, hadde det ikkje medført særlege endringar i dei rollene samfunn og kyrkje tildelte dei.

Rett nok skilde det kristelege lekfolket, særleg på det meir radikale Vestlandet, i stor monn lag med det politisk konservative presteskapat når det galdt den politiske utviklinga mot demokrati. Dei hamna såleis for det meste på venstresida i den politiske striden som kulminerte med innføringa av parlamentarismen i 1884. Men det moderne gjennombrøtet hadde likevel påført den kristelege livssynsdanninga her i landet ein nokså dramatisk indrekyrkjeleg konflikt. Frå byrjinga av 1900-talet og gjennom heile mellomkrigstida vart det såleis mobilisert kraftig på pietistisk og teologisk konservativt hald for å demma opp for alt som kunne oppfattast som vranglærande, vantruande og antikristne krefter i moderniteten. Denne motsetnaden skulle til og med bli sementert til langt inn i siste halvparten av hundreåret gjennom ei massiv institusjonalisering på konservativ side.

Kort fortalt: Då det viste seg at dei nye teologiske straumdraga under etiketten «liberalteologi» fekk eit sterkare fotfeste ved universitetet, fann konservative teologar og prestar saman med det organiserte lekfolket og starta opp si eiga private presteutdanning. Alt i 1908 vart såleis Det teologiske Menighetsfakultet etablert med ei erklært målsetjing om å utdanna såkalla bibel- og vedkjenningstru prestar. Ein av professorane der, vekkingspredikanten og indremisjonsleiaren Ole Hallsby (1879–1961), fekk til og med spela rolla som ideologisk leiar på pietistisk og konservativ teologisk side. Mellom anna gjekk han inn for å satsa tungt på skule og utdanning, ein strategi som raskt viste seg å bera frukter. Såleis kunne Kristeleg Gymnasium i Oslo starta opp alt i 1913. I åra som følgde vart det så etablert fleire kristelege folkehøgskular. Også eit par lærarskular i regi av Indremisjonsselskapet, i Trondheim og Oslo, kom til tidleg på 1920-talet. Samstundes starta fleire av organisasjonane opp med det ein kalla bibelskular, opphavelig tenkt som ein slags emissærskular. Hallsby var også initiativtakar til ein ny konservativ kristeleg studentorganisasjon, Norges kristelege Studentlag, der han straks vart vald til formann. Dette

«Laget» vart stifta i 1924 som ein konkurrent til det eksisterande Norske Studenters Kristelige Forbund, som då hadde valt den liberale teologen Kristian Schjelderup (1894–1980) til leiar.

I tillegg til desse tiltaka i utdanningssektoren må ein også ta med det organiserte vekkingsfolket si omfattande satsing på mediafronten, i form av både ei ekspanderande forlagsdrift og ein flora av ulike blad og magasin. Sidan 1919 har denne delen av kyrkjelandskapet til og med hatt si eiga kristen-konservative dagsavis, *Dagen*, til å halda seg orientert om striden på kyrkje-, religions- og livssynsfeltet. Frå 1933 høyrer også nyskapinga Kristelig Folkeparti med i dette biletet, typisk nok stifta på Vestlandet som ein politisk reiskap for å fremja kristenfolket sine særinteresser.

Det vart altså satsa ganske enormt på å halda nye generasjonar «trygt» på plass i ein pietistisk-ortodoks kristendom, innanfor rammene av den tradisjonelle førmoderne «bibelske» verdsopfatninga og med ein klår polemisk front mot det ein oppfatta som «liberal» teologi, moderne vantru og moralsk forfall – det siste særleg på det seksualmorske feltet. Denne mobiliseringa var då også i stor monn vellukka til inn i andre halvdel av 1900-talet, på det viset at dei kristelege organisasjonane faktisk greidde å halda ein viss kontroll med livssynsdanninga i store delar av det aktive kristenfolket så pass lenge. Men det var likevel ein strategi som ikkje kunne lukkast på lengre sikt. Ei samfunnsutvikling der skulen vart meir og meir dominert av allmenne fag, der tilgangen på informasjon gjennom aviser og kringkasting auka og vart meir allsidig, og der det allmenne utdanningsnivået i det heile vart høgare i breiare lag av folkesetnaden, måtte til sist tvinga heile dette konservative rekristianiseringsprosjektet meir og meir over på defensiven.

Også i desse miljøa måtte ein dessutan finna seg i at det heile tida gjekk føre seg ein viss diffusjon og integrasjon av impulsar, oppfatningar og perspektiv frå moderniteten. Etter kvart som fleire tok høgare utdanning, vart til dømes påverknaden frå nyare vitskapeleg kunnskap på den kristelege livssynsdanninga vanlegare. Frå 1960-åra av var såleis korkje utviklingslæra eller den historisk-kritiske granskninga av Bibelen like eintydig bannlyst i alle konservativ-kristelege krinsar som før. Eit anna døme er at det tradisjonelle patriarkalske kvinnesynet også mista taket litt om senn. Kvinner tok såleis oftare utdanning og kunne delta i arbeidslivet

utanfor heimen. Til og med i kyrkjeleg samanheng oppnådde kvinnene til sist ein større monn av likestilling. Ein milepåle i så måte kom i 1961, då Ingrid Bjerkås (1901–1980) som første kvinne vart ordinert til prest. Rett nok skulle motstanden mot kvinneleg presteteneste halda seg svært lenge, paradoksalt nok også i lågkyrkjelege miljø, i enkelte krinsar heilt fram til i dag.

På 1960-talet skulle det også lyda nye tonar på det kristeleg-moralske området. Det tradisjonelle pietistiske fokuset på den enkelte sin iherdige kamp mot eige syndeforderv, særleg på det seksualmorske feltet, fekk då konkurranse frå eit nytt samfunnsretta etisk perspektiv, heilt i samsvar med moderniteten sine ideal om fridom, likeverd og økonomisk rettferd. Rett nok var det helst mellom studerande ungdom eit slikt moderne kristeleg grunna sosialetisk engasjementet fekk mest gjennomslag i første omgang, noko som ofte også førte til eit politisk engasjement og krav om samfunnsreformer meir i tråd med sosialistisk tankegang. Både bedehusfolket og dei frie trussamfunna var derimot meir skremd enn tiltala av eit slikt «verdsleg» etisk-politisk engasjement, og syntest lenge å vera nærmast immune mot eit kvart sosialetisk perspektiv.

Fram mot ca. 1970, med det berykta årstalet 1968 som tidvendemarkør, hadde altså den konservativ-kristelege tradisjonen her til lands måtta hanskast med eit aukande press frå modernitetsutviklinga. Rett nok hadde ulike kristelege miljø opplevd integrasjonen av moderne mentalitetar og haldningar i svært ulik monn. Men det finst knapt døme på ei tilnærma fullstendig omfamning av moderniteten i noka kristeleg livssynsdanning her til lands. Det næraste måtte i så fall vera den svært avgrensa interessa som kunne registrerast for dei mest radikale utgåvene av den såkalla sekulariseringsteologien på 1960-talet. I staden må ein heller rekna med at det på denne tida gjekk føre seg ei ganske varierende integrering av moderne haldningar og synsmåtar inn i dei kristelege livsperspektiva.

For å illustrera dette poenget kan me ta responsen i kristelege og kyrkjelege krinsar på dei nye vitskapelege perspektiva som døme. Så langt finn me rett nok ingen nye og revolusjonerande løysingar på dei dilemmaa den kristelege livssynsdanninga har blitt påført av den moderne vitskapen. I staden er det heller tale om variasjonar over nokre få hovudtypar av respons med røter attende til ortodoksi og opplysningsteologi. Her i

landet vart desse aktualiserte i dei teologiske diskusjonane som følgde i kjølvatnet av det moderne gjennombrøtet. Dei to viktigaste motpolane då var teologiprofessoren Fredrik Petersen (1839–1903) og Kristiansand-biskopen J. C. Heuch (1838–1904). Medan Petersen si løysing var å *skilja* vitenskap og kristentru så godt frå kvarandre som mogleg, argumenterte Heuch for å *avvisa* moderne vitsskapelege perspektiv og teoriar, dersom dei kom i strid med Bibelens lære – slik han forstod denne.

Det er nærliggjande å oppfatta desse to som representantar for to hovudtypar av respons. Ifølgje Petersen sitt opplegg kan ein operera med to heilt ulike perspektiv, trusspørsmål og vitsskaps spørsmål, og desse bør ikkje blandast saman. Då meiner ein at trua er knytt til Bibelen sine svar på spørsmål av kvifor-slag, såkalla eksistensielle spørsmål, medan vitsskapan si oppgåve er å finna forklaringar på spørsmål av korleis-slag. Med eit slikt utgangspunkt kan ein såleis akseptera både evolusjonslære og moderne bibelvitenskap. Og om nyare bibelgransking av og til kan kjennast trugande for tradisjonelle kristelege oppfatningar, vil løysinga gjerne vera å utvikla eit meir nyansert syn på dei bibelske skrifterne sin autoritet, og elles prøva å halda fast på slikt ein oppfattar som hovudbodskapen.

Tek ein derimot Heuch sitt utgangspunkt, vil den vitsskapan som kviler på sekulære premissar lett kunna opplevast som eit uttrykk for vantru – i alle høve dersom han kjem i konflikt med det ein elles les ut av Bibelen. Ekstra konsekvent kan dette bli tenkt om ein i tillegg held fast på ortodoksien si lære om verbalinspirasjon. Då vil ein fort kunna dømme alt av vitsskapeleg kunnskap og samfunnsordningar som ikkje høver med Bibelen, som uttrykk for moralsk forfall og vantru. Til dømes kan moderne likestillingsideal då kunna bli oppfatta som villfaringar, medan det tradisjonelle kvinneundertrykkjande patriarkatet kan gjevast legitimitet som ei guddommeleg ordning. I dag er slike reaksjonære og antivitsskapelege haldningar med utgangspunkt i verbalinspirasjonslæra mest kjende frå amerikansk evangelikal kristendom.

Det har også blitt lansert forsøk på å *harmonisera* dei openberra sanningane i Bibelen med den vitsskapelege kunnskapen, som ein slags mellomposisjon mellom dei to nemnde. Dei utfordringane som oppstår då, har like gjerne resultert i forsøk på å vurdere dei vitsskapelege teoriene

og funna ut frå dei openberra sanningane i Bibelen, som forsøk på ein motsett prosedyre. Slik kan ein måtta sensurera bort det som ikkje høver godt nok, anten på den (natur-)vitskapelege eller den teologiske sida. Harmoniseringsforsøk av dette slaget gjev såleis rom for eit vidt spekter av tilnærmingar, heilt frå meir eller mindre fantasifulle nytolkingar av sentrale bibelforteljingar, som skapingssogene, til forsøk på å utvikla alternative vitskapelege teoriar og perspektiv som kan vera foreinlege med ei meir eller mindre «bokstaveleg» lesing av desse forteljingane, slik den kreasjonismen ein har henta frå evangelikale miljø i USA gjev døme på.

Tilslutninga til desse tre responstypene har etter alt å dømme følgt dei etablerte skiljelinene mellom dei kristelege miljøa her i landet. I folkekyrkjelege krinsar, og særleg mellom dei meir utdanna, har valet truleg stått mellom variantar av Petersen si tilnærming og ulike harmoniseringsforsøk, medan Heuch si avvisingsline og verbalinspirasjonslæra nok har nytt størst tilslutnad frå lekfolket i lågkyrkjelege krinsar og ulike frittstående trussamfunn. Slik sett synest dei «gudlause» innslaga i moderniteten å ha vekt så stor frykt i dei sistnemnde miljøa at det lenge kunne mobilisera både leiarar og fotfolk til ein utprega anti-intellektualisme. Det er såleis grunn til å tru at desse krinsane sitt fokus på såkalla «bibeltruskap» har fungert som ein avgjerande premis for mykje av den kristelege livssynsbygginga mellom det lågkyrkjelege kristenfolket og i dei frie trussamfunna til langt inn på 1970-talet.

Resepsjonen av ulike element i den framskridne moderniteten har etter alt å dømme blitt nokså mangfaldig i kristelege og kyrkjelege miljø fram mot siste fjerdeparten av det førre hundreåret. Men trass i store skilnader kan knapt noka utgåve av kristelege livsperspektiv så langt rosa seg av å vera upåverka av dei langt på veg felleskulturelle moderne mentalitetane, haldningane og interessene i samfunnet. Og om ein framleis kan tala om eit slags felleskulturelt folkereligjøst grunnfjell, kan det religionssosiologen Pål Repstad (1947–) har kalla «bruksteologi» kanskje duga som eit indisium på kva lei dette har utvikla seg. Uttrykket viser til korleis tradisjonelle kristne oppfatningar over tid har blitt modifisert og revidert i ulike brukssamanhengar, som i utvalet av bilete og utsmykking, i kor- og konsertrepertoar, i skulen si undervisning og i media

(Repstad, 2010). Det er såleis nærliggjande å oppfatta den «teologien» ein kan lesa ut av slik konkret bruk, som eit resultat av den støtt pågåande integrasjonen mellom samtidskultur og kristeleg livssynsdanning. Det er truleg heller ikkje heilt urimeleg å rekna typiske drag frå denne bruksteologien som uttrykk for nokre av dei mentalitetsendringane modernitetsutviklinga har påført breie lag av folkekyrkja. Ja, kanskje når slike bruksteologiske oppfatningar og haldningar til og med langt inn mellom bedehusbenkene, sjølv om dei kanskje ikkje alltid går heilt godt i spann med den biblisismen desse lågkyrkjelege miljøa framleis kan ha rom for.

## **Seinmoderne kristeleg livssynsdanning: Karismatikk, spiritualitet og ny synkretisme**

No har likevel det kulturelle epokeskiftet me tidfestar til ca. 1970, også vist seg å vri dei livssynsmessige utfordringane frå modernitet og sekularisering i nye og overraskande retningar. Frå 1970–80-åra av talar ein såleis om ein modernitet i seinfase, der trykket frå den harde fornufts- og vitenskapssida av moderniteten på ei kvar livssynsdanning fekk ein til dels uventa konkurransesida frå den mjuke sida, først og fremst frå ulike konsekvensar av ein endå meir sjølvmedviten subjektivisme. Når me tillèt oss å kalla tida me lever i for seinmoderne, seier me såleis ikkje at moderniteten er over, slik det tidlegare populære uttrykket «postmodernitet» kunne antyda. I staden er utgangspunktet vårt som nemnt at moderniteten alltid har levd med ei innebygd spenning mellom mjuke og harde sider, og at moderniteten difor kan hamna i ei slags krise når denne spenninga bryt ut i opne konflikhtar.

Det mest i augnefallande utbrotet av ein slik konflikt var det såkalla ungdomsopprøret kring 1968, eit årstal som sidan også har fått markera sjølve tidsskiftet. Opprøret var altså ikkje berre ein ekstra hard runde av elles normale generasjonsmotsetnader, men indikerte eigentleg ei djupare kulturkrise. Både det radikalpolitiske engasjementet som blussa opp mellom studentar, og dei såkalla hippiane si frigjorde livsform og menings-søking i andre religiøse samanhengar enn dei tradisjonelle kyrkjene var eigentleg uttrykk for ein massiv protest mot «the establishment», mot



heile det samfunnet foreldregenerasjonen hadde skapt. I botnen låg det ei oppleving av at det samfunnet som i stor monn var forma av dei vitska-  
pelege og teknologiske framstega, var i ferd med å tapa grunnleggjande  
menneskelege verdiar og behov av syne. – I vår samanheng er det dess-  
utan verd å merka seg at denne ungdommelege protesten, anten han retta  
seg mot den globale urettferda, dei undertrykkjande strukturane i sam-  
funnet eller den borgarlege moralen, også inkluderte ein ny moralsk og  
religiøst grunna kyrkje- og kristendomskritikk. Frå deira synsstad hadde  
nemleg den gjengs kyrkjelege kristendommen legitimert både kolonia-  
lisme, undertrykking og dobbeltmoral.

No vart denne nye kristendomskritikken også supplert av ei ny og alter-  
nativreligiøs interesse, ei interesse som henta mykje av inspirasjonen både  
frå austlege religionar og frå sjamanistiske urfolkstradisjonar. I tillegg  
til å fungera som alternativ til den samtidige kristendommen var denne  
interessa samstundes uttrykk for ein utprega subjektivistisk religiøsitet, og  
såleis endå eit åtak på moderniteten sine harde sider. Dermed hadde også  
den fornufts- og vitskapsbaserte religionskritikken som sidan sein opp-  
lysningstid har følgd moderniteten som ein skugge, fått motbør frå uventa  
hald. I enkelte New Age-prega utgåver gjorde slik alternativ spiritualitet til  
og med krav på å forvalta ein «høgare» og meir «opplyst» kunnskap enn  
den ein hadde nådd innanfor såkalla normalvitskapelege perspektiv.

Litt lenger fram, frå 1990-talet av, hadde visse element frå den alterna-  
tive religiøsiteten også nådd å setja eit ganske solid avtrykk i populær-  
kulturen, først og fremst gjennom den såkalla fantasy-sjangeren i  
litteratur, film og TV-seriar. Underleg nok var det ein truande katolikk,  
den engelske litteraturprofessoren J. R. R. Tolkien (1892–1973), som skulle  
få rolla som hovudinspirator for heile sjangeren. Med eventyrsoga *The  
Lord of the Rings*, skriven alt på 1950-talet, slo han dørene opp for dette  
slaget populærkulturell fabulering innanfor eit eventyreprega og klårt før-  
moderne førestillingsunivers. Det kan knapt vera tvil om at dette slaget  
underhaldning også tangerer alternativreligiøse interesser, og at det såleis  
har medverka til å gje førestillingar og praksisar av nyåndeleg slag ein  
ny felleskulturell legitimitet. Når det i dag til og med kan arrangerast  
Harry Potter-gudstenester, viser det tydeleg nok kor langt inn i folke-  
kyrkja effekten av slik underhaldning etter kvart har nådd.

Den ingrediensen i ungdomsopprøret som sjokkerte mest i etablerte kristelege miljø, var likevel oppgjeret deira med den tradisjonelle seksualmoralen. Det skulle då også visa seg at dette berre var starten på ei seksuell frigjeringsbølgje som i løpet av femti år har greidd å feia bort det meste av tabu, normer og tradisjonelle oppfatningar om kjønn og seksualitet i det heile. I dag kan det såleis sjå ut til at nett denne sida av dei seinmoderne mentalitetsendingane i stor monn også er i ferd med å bli integrert i mykje av den samtidige kristelege livssynsdanninga.

Det elles langvarige trykket på den kristelege livssynsdanninga frå dei harde sidene av moderniteten tok sjølvstendig ikkje slutt med eitt slag kring 1970. I staden er det heller eit poeng at ei alt meir seinmoderne samtid også tillét kristelege livsperspektiv å utvikla nye og meir subtile reaksjonar på utfordringane frå moderniteten, enn den lenge dominerande pietistisk-konservative forskansinga. Då talar me om slike straumdrag som den tverrkonfesjonelle karismatiske rørsle, den nye interessa for meditative og andre «åndelege» praksisar, og dei meir eller mindre klårt synkretistiske tendensane i enkelte seinmoderne utgåver av kristeleg livssynsdanning.

Den karismatiske bølgja representerte eigentleg ikkje noko heilt nytt i utgangspunktet, men kan like gjerne oppfattast som ein ny runde av den pinsevekkinga som breidde seg i Vesten frå det første tiåret av 1900-talet. Men ulikt den etter kvart sjølvstendig organiserte pinserørsla skylde den karismatiske vekkinga i første omgang innover tradisjonelle og etablerte kyrkjer og trussamfunn som ei slags fornyingsrørsle. Den meditative interessa me mellom anna finn i retreatrørsle, har på si side henta inspirasjon frå eldre romersk-katolske og ortodokse tradisjonar, ja, i nokre krinsar også frå tilsvarande praksisar i buddhistisk og hinduistisk religiøsitet. Dette kan også ha opna for ein viss monn av synkretisme, om enn kanskje utilsikta. Samstundes utvikla ein i enkelte krinsar også meir medvitne synkretistiske haldningar, gjerne ut frå den grunnoppfatninga at det finst ein slags felles åndeleg visdom nedfelt i alle religiøse tradisjonar. Då talar me om ei New Age-orientert kristeleg livssynsdanning, der ein koplpar inn meir eller mindre klårt alternativ-religiøse haldningar, slik den norske presten Helge Hognestad (1940–) har gjeve døme på.

Som reaksjon på utfordringane frå modernitet og sekularisering kvilte både den karismatiske rørsla, den meditative interessa og den synkretistiske tendensen likevel på det same slaget subjektivisme som har utfalda seg i den alternative religiøsitet. Hadde ein sterke nok opplevingar, anten det var ekstraordinære manifestasjonar som tungetale, lækjeunder og eksorsismer, eller indre meditative erfaringar av Guds nærvær, kunne det visst fungera langt meir overtydande for den enkelte enn nokon vitskapeleg og fornuftsmessig grunna argumentasjon. Enkelte utgåver av slik seinmoderne kristeleg religiøsitet har såleis også kunna gje rom for større delar av ei førmoderne førestillingsverd, inkludert magi og åndetru av ulikt slag, enn det den tradisjonelle pietistiske subjektivismen nokon gong har vore i stand til.

No må det også seiast at nær sagt alle seinmoderne utgåver av kristeleg livssynsdanning, trass i dei restane som måtte vera att av felles kristeleg folkereligiøsitet, er prega av ein meir ytterleggåande individualisme enn tidlegare, der det i større monn synest å vera opp til kvar enkelt å «velja» kva ein vil akseptera, meina og tru. Og dei beste vilkåra for slik kristeleg livssynsindividualisme finn ein faktisk i folkekyrkjeleg samanheng, der «kontrollen» med medlemmene sine oppfatningar er minimal, og der klassisk kristendomskunnskap har blitt heller sporadisk samanlikna med tidlegare.

Den store skilnaden frå situasjonen før 1970, rundt rekna, er altså at ein ny mentalitet prega av ein meir individualistisk subjektivisme gjer seg gjeldande. Og når det skjer samstundes med at fornuft, vitskapeleg kunnskap og teknologisk utvikling av ulike grunnar har lide vesentlege tap av prestisje og overtydingskraft, er også den elles labile balansen mellom dei harde og mjuke sidene av moderniteten kraftig skipla.

Seinmoderniteten synest altså å tillata eit vidt spekter av kristelege livssynsvariasjonar som inkluderer alt frå tradisjonelle oppfatningar og livsperspektiv, knytt til store deler av den førmoderne kristelege førestillingsverda, gjerne med støtte i biblisistiske haldningar, over det slaget meir «rasjonalistisk» kristeleg livssynsdanning som i større monn framleis ønskjer å ta omsyn til moderne vitskapelege perspektiv, til dei nyare utgåvene av karismatiske, meditative og nyåndelege synkretistisk prega oppfatningar.

## Sluttmerknad

I dette essayet har eg prøvd å gje nokre glimt av korleis den livssynsmessige resepsjonen av kristendommens verdsoppfatning og livsperspektiv har late seg justera og endra under dei skiftande vilkåra historia har påført den vestlege kulturkrinsen. Endå om utviklinga heile tida har gjeve den kristelege livssynsdanninga støtt nye utfordringar, er desse av eit prinsipielt anna og langt meir krevjande slag i nyare tid, slik eg har prøvd å poengtera ved hjelp av omgrepsspara kristianisering/sekularisering og førmoderne/moderne.

Det meste av all den dramatikken sekulariseringa til no har påført den kristelege livssynsdanninga i nyare tid, har nær samheng med den motstanden som det førmoderne rammeverket har ytt mot så radikale metamorfosar som moderne haldningar og perspektiv syntest å krevja. For sjølv om den kulturelle utviklinga inn i nyare tid la heilt nye føresetnader for livssyn og livstolking, har likevel ei kristeleg forankra førmoderne førestillingsverd fått gjera seg gjeldande heilt fram til i dag. Og som me har sett, finn me til og med døme på at avgrensa kristianiseringsprosessar har kunna halda fram og ta vare på store delar av den førmoderne arven, sjølv midt i djupe samfunnsendrande moderniseringsprosessar. Såleis kunne det slaget vekkingsrørsler som har gått over den protestantiske verda dei siste par hundreåra, i mange høve utvikla seg til målretta rekristianiseringsforsøk.

I tillegg har me så dei siste 50 åra opplevd at dei dominerande moderne mentalitetane som knyter seg til dei vitskapelege og teknologiske framstega, også har møtt andre motkrefter. Moderniteten har så å seia slått sprekker frå innsida, og det har tillate ei ny subjektivistisk og individualistisk religiøs søking og livssynsdanning, inkludert ei kristeleg slik, å bløma opp. Dette har i nokon monn også rydda ein meir respektabel plass for førmoderne førestillingar i felleskulturen, i alle høve i form av meir opne, spørjande og søkjande haldningar i tråd med den gamle seiemåten: «Det er meir mellom himmel og jord ...».

På kyrkjeleg og teologisk side har det slaget integrasjonsprosessar eg har karakterisert her, alltid reist spørsmål om kor store endringar den kristelege livssynsdanninga toler, utan at det går ut over sjølve den gudsrelasjonen kristentrua vil gje den enkelte del i. Men gjorde utfordringane

frå moderniteten slike spørsmål endå meir akutte, representerer seinmoderniteten slett inga redning frå det, heller tvert om. For i den monn den seinmoderne subjektivismen også har slått døra opp for ei religiøs livssynsdanning som hentar element frå førmoderne førestillingsunivers langt utanfor alle tradisjonelle kristelege livsperspektiv, ligg det også til rette for nye og utfordrande synkretistiske tilnærmingar. I dag ser det såleis ut til at denne kristelege subjektivismen – og synkretismen – til og med trugar med å spinna meir ut av kyrkjeleg kontroll enn nokon gong før. Og det skjer ikkje minst ved hjelp av dei nye kommunikasjonsformene me har fått gjennom internett og sosiale medium. Det er først og fremst denne teknologien som har gjeve oss såkalla «ekkokammer», der vitskapsbasert kunnskap ofte må vika for konspirasjonsteoriar og andre meir eller mindre bisarre «alternative facts». Når då slike funksjonar også får bidra til den folkelege livssynsdanninga – inkludert den kristelege, slik me finn alarmerande døme på i evangelikale miljø i USA for tida – kan både opplysning og modernitet vera på veg inn i solnedgangen. Og det bør kjennast ganske skremmande, også frå tradisjonell kyrkjeleg synsstad.

No må det seiast at inga religiøs livssynsdanning som fortener namnet sitt, kan greia seg utan ei grunnleggjande oppfatning om at det «bak» vårt erfarte tilvære finst ein åndeleg, gjerne guddommeleg røyndom, trass i at dette er ein førmoderne premiss så det duger. Det gjeld sjølvsgatt også for eit kvart kristeleg livssynsutkast, same kva som elles måtte lata seg integrera inn i det av moderne og sekulære mentalitetar, perspektiv og trendar. Men endå om kristen teologi alltid lyt arbeida ut frå ein slik føresetnad, har ein i alle høve i luthersk-teologisk samanheng stort sett vore varsam med å gje eit kvart førmoderne førestillingskompleks fripass til den kristelege livssynsdanninga.

Dermed kan kanskje ein teologi som vil bidra til den kristelege livssynsdanninga i dag, framleis ha noko å læra av den innleiingsvis nemnde Klaveness sine forsøk på å møte utfordringane frå «nutiden». For i vår «nutid» treng nok den kristelege livssynsdanninga endå meir ei hjelpande hand frå det slaget teologi som står for ei edrueleg utnytting av den sekulære moderniteten, slik denne livssynsdanninga i dag blir utfordra frå det nye alternativreligiøse (les: førmoderne) innslaget i seinmoderniteten.

Og var Klaveness ein tanke polemisk i kritikken av den konservativ-teologiske forskansinga i si tid, så spørst det om ikkje tida no er inne til å bruka dei perspektiva teologien har tileigna seg frå moderniteten på minst like skarp vis i møte med ein fornya og meir mangfaldig førmoder- nitet i fri dressur.

## Forslag til utdjupande litteratur

- Amadou, C. (2012). *Vestens idéhistorie: Antikken og middelalderen ca. 750 f. Kr.–1350*. Cappelen Damm Akademisk.
- Aspelin, G. (1958). *Tankens vägar: En översikt av filosofiens utveckling. Del I–II*. Almqvist & Wiksell.
- Baetke, W. (1973). *Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen: Ein Beitrag zur Frage der Germanisierung des Christentums*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Botvar, P. K. & Schmidt, U. (Red.). (2010). *Religion i dagens Norge: Mellom sekularisering og sakralisering*. Universitetsforlaget.
- Chadwick, O. (1975). *The secularization of the European mind in the 19th century*. Cambridge University Press.
- Christensen, T. & Göransson, S. (1969). *Kyrkohistoria I: Fra evangelium til den pavelige gudsstat*. Svenska Bokförlaget.
- Christensen, T. & Göransson, S. (1969). *Kyrkohistoria II: Från påvens gudsstat till religionsfriheten*. Svenska Bokförlaget.
- Dawson, C. (1958). *Religion and the rise of western culture*. Doubleday.
- Dørum, K. & Sødal, H. K. (Red.). (2016). *Mellom gammelt og nytt: Kristendom i Norge på 1800- og 1900-tallet*. Fagbokforlaget.
- Endsjø, D. Ø. & Lied, L. I. (2011). *Det folk vil ha: Religion og populærkultur*. Universitetsforlaget.
- Engelsviken, T., Olsen, R. & Thelle, N. R. (Red.). (2011). *Nye guder for hvermann? Femti år med alternativ spiritualitet*. Tapir Akademisk.
- Furseth, I. & Repstad, P. (2003). *Imføring i religionssociologi*. Universitetsforlaget.
- Gilhus, I. S. & Mikaelsson, L. (1998). *Kulturens refortrylling: Nyreligiositet i moderne samfunn*. Universitetsforlaget.
- Göransson, S. (1970). *Kyrkohistorisk orientering*. Svenska Bokförlaget.
- Hamilton, B. (2003). *Religion in the Medieval West*. Hodder Education.
- Johannessen, H. (2017). *Sekulariseringens spiritualitet: En interdisiplinær lesning av betenkningen Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid [Doktorgrads- avhandling]*. Universitetet i Oslo.

- Krefting, E. (2013). *Vestens idéhistorie: Modernitetens fødsel 1600–1800*. Cappelen Damm Akademisk.
- Liedman, S.-E. (2013). *Den moderne verdens idéhistorie: I skyggen av fremtiden*. Dreyer.
- Lingaas, E. M. (2013). *Vestens idéhistorie: Renaissance og reformasjon 1350–1600*. Cappelen Damm Akademisk.
- Lund, E., Pihl, M. & Sløk, J. (1962/1987). *De europæiske ideers historie*. Gyldendal.
- Lundby, K. (2021). *Religion i medienes grep. Medialisering i Norge*. Universitetsforlaget.
- Molland, E. (1979). *Norges kirkehistorie i det 19. århundre I–II*. Gyldendal.
- Moxnes, H. (2015). *Historien om Det nye testamentet*. Verbum.
- Nome, J. (1958). *Brytningstid: Menighetsfakultetet i norsk kirkeliv. Den historiske bakgrunn og grunnleggelsestiden*. Lutherstiftelsen.
- Oftestad, B. T. & Røsæg N. A. (Red.). (2008). *Mellom kirke og academia: Det teologiske Menighetsfakultet 100 år, 1908–2008*. Tapir Akademisk.
- Repstad, P. (Red.). (2010). *Norsk bruksteologi i endring: Tendenser gjennom det 20. århundre*. Tapir Akademisk.
- Repstad, P. (2020). *Religiøse trender i Norge*. Universitetsforlaget.
- Roy, O. (2019). *Is Europe Christian?* Hurst & Company.
- Schilling, H. (2016). *Martin Luther: Rebell i en brytningstid*. Vårt Land Forlag.
- Seland, T. (2004). *Paulus i polis: Paulus' sosiale verden som forståelsesbakgrunn for hans liv og forkynnelse*. Tapir Akademisk.
- Skeie, T. (2018). *Hvitekrist: Om Olav Haraldsson og hans tid*. Gyldendal.
- Steinsland, G. (2005). *Norrøn religion: Myter, riter, samfunn*. Pax.
- Sæther, K. W. (Red.). (2013). *Kristen spiritualitet: Perspektiver, tradisjoner og uttrykksformer*. Akademika.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Harvard University Press.
- Thurfjell, D. (2015). *Det gudlösa folket: De postkristna svenskarna och religionen*. Molin & Sorgenfrei Akademiska.
- Wisløff, C. F. (1966). *Norsk kirkehistorie I*. Lutherstiftelsen.
- Wisløff, C. F. (1971). *Norsk kirkehistorie III*. Lutherstiftelsen.
- Yates, F. A. (1972/86). *The Rosicrucian enlightenment*. Ark Paperbacks.
- Østerberg, D. (1999). *Det moderne: Et essay om Vestens kultur 1740–2000*. Gyldendal.
- Aadnanes, P. M. (1997). *Det nye tusenårsriket: New Age som livssyn*. Universitetsforlaget.
- Aadnanes, P. M. (1977). Diktekonsten og eventyrlandet: J. R. R. Tolkiens *The Lord of the Rings* – eit ekko av det kristne evangeliet?. *Edda*, 77(4), 227–235.
- Aadnanes, P. M. (2011). Framand i eige hus? Kyrkja og den refortrylla kulturen. I T. Engelsviken, R. Olsen & N. R. Thelle (Red.), *Nye guder for hvermann? Femti år med alternativ spiritualitet* (s. 11–25). Tapir Akademisk.

- Aadnanes, P. M. (1988). *Frå moderne vantru til ny religiøsitet: Norsk livssynsdebatt gjennom hundre år*. Tano.
- Aadnanes, P. M. (2008). *Gud for kvarmann: Kyrkja og den nye religiøsiteten*. Universitetsforlaget.
- Aadnanes, P. M. (2013). Kristen spiritualitet – gjenoppdaga skattar eller gjentakande villfaringar? Kulturanalytiske og teologiske perspektiv på spiritualitetsinteresse i vår tid. I K. W. Sæther (Red.), *Kristen spiritualitet: Perspektiver, tradisjoner og uttrykksformer* (s. 35–53). Akademika.
- Aadnanes, P. M. (1976). Kristianisering og kulturformidling: Klosterrørsla si rolle i overgangen frå antikken til mellomalderen. *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 77(3), 147–162.
- Aadnanes, P. M. (2012). *Livssyn*. Universitetsforlaget.
- Aadnanes, P. M. (1975). *Sekulariseringa – ei følgje av kristentrua: Friedrich Gogartens idé om sekularisering* [Magistergradsavhandling]. Universitetet i Oslo.
- Aadnanes, P. M. (2011). Utgått på dato? Å granska vilkåra for kristeleg livssynsdanning hos ungdom i dag. I J. O. Ulstein & P. M. Aadnanes (Red.), *Vegar i vegløysa? Ungdom, identitet og livssynsdanning i det postmoderne* (s. 97–120). Tapir Akademisk.
- Aadnanes, P. M. (2020). Vekking og modernitet: Nokre kulturanalytiske merknader. I B. Løvlie, P. Halse & K. Hatlebrekke (Red.), *Tru på Vestlandet: Tradisjonar i endring* (s. 41–58). Cappelen Damm Akademisk.
- Aadnanes, P. M. (2011). Å vera luthersk i ei refortrylla samtid: Om magi og teologi i det seinmoderne. *Arr. Idéhistorisk tidsskrift*, 23(3), 71–81.
- Aarflot, A. (1967). *Norsk kirkehistorie II*. Lutherstiftelsen.