

# «at ikke elske Verden og dens Forfængelighed»

## Hans Nielsen Huges forståelse og formidling av «verden» i de tidlige skrifter

Joar Haga  
Førsteamanuensis i kirkehistorie  
VID vitenskapelige høyskole  
joar.haga@vid.no

**Sammendrag:** Artikkelen undersøker hvordan Hans Nielsen Hauge forstod begrepet «verden» i de tidligste skrifterne. Jeg anvender noen innsikter fra den tyske historikeren Reinhart Koselleck og hans begrepshistoriske teori, hvor han holder sammen idehistorie og sosialhistorie. Huges forståelse av verden blir forstått i forlengelsen av den nye fromhet, slik den kom til uttrykk gjennom arbeidene til Johann Arndt, Philipp J. Spener og Erik Pontoppidan. Et sentralt spørsmål er hvordan Hauge kvalifiserte verden som syndig, samt hvordan dette var å forstå i lys av hans skarpe sondring mellom ånd og kjød.

**Søkeord:** Skapelse, åndelighet, synd, mystikk, verden, Hans Nielsen Hauge, Johann Arndt, Pontoppidan.

**Abstract:** The article investigates the concept of «world» in the earliest publications of Norwegian lay evangelist Hans Nielsen Hauge. By using Reinhart Koselleck's qualification of Begriffsgeschichte as having elements from the History of Ideas as of Social History, Hauge's understanding of «world» is seen in light of deep trends within Lutheranism in the new piety stemming from Johann Arndt, Philipp J. Spener and Erik Pontoppidan. Hauge appears as having a radical interpretation of how sinful the world is due to his sharp distinction between spirit and flesh.

**Keywords:** Creation, spirituality, sin, mystic, worldliness, Hans Nielsen Hauge, Johann Arndt, Erik Pontoppidan.

## Introduksjon: Begrepet «verden» hos Hauge

Hvordan kan begrepet «verden» avdekke viktige sider ved Hans Nielsen Hauges (1771–1824) teologi? Gjennom Hauges tidlige forfatterskap går *avgrensningen* til verden og verdens barn som en rød tråd. Avsondringen fra verden var en viktig side ved den nye fromhetsbevegelsen vi kjenner som pietisme.<sup>1</sup> Verden er noe den sanne kristne skal bryte med fordi den representerer de krefter som står Gud og hans vilje imot, slik mange tekster i Det nye testamente holder fram. Verdens «daarlighet» stod Guds visdom imot. I tråd med den paulinske forståelsen av at «denne verdens gud har blindet de vantros sinn» (2 Kor 4,4), reflekterte Hauges vokabular forestillingen om at Satan er verdens hersker.<sup>2</sup> Hauge var også preget av Johannesevangeliets sterke understrekning av at selv om disiplene var i verden, så var de ikke *av* verden (Joh 17,16). I tillegg henter Hauge inn den apokalyptiske litteratur og forsterker forestillingen om verden som et sted man som kristen må vende seg bort fra. Det er distanseringen fra verden som både saklig og retorisk kommer først i Hauges budskap.

Samtidig kan verden bety nærmest det stikk motsatte, et sted som *omfavnes* av Hauge. Verden er et verk av Guds hender og det sted som Frelseren ble sendt til. Hauge var slett ingen tilbaketrukket grubler som beklaget seg over verdens tilstand. Hauges forståelse reflekterte Luthers understrekning av at verden – og ikke klosteret – var det sted hvor den kristne gjorde sitt kall og utøvde sine gode gjerninger. Hele det storstilte moderniseringsprosjektet som hans bevegelse var en sentral del av, hadde verden – og ikke bare den lille flokk – som sitt virkested og nedslagsfelt. Alle de økonomiske prosjektene ble jo nettopp realisert i verden. Hauge hadde i tillegg en dyp aktelse for kongen som Guds instrument, særlig i den pietistiske Christian VIs skikkelse. For Hauge framstod *denne* (for lengst avdøde) kongens statspietistiske program nærmest ensbetydende med Guds vilje. Den skepsis han næret overfor embetsstanden, hadde sin grunn i hans oppfatning av at kongens tjenere ikke utførte sine embetsplikter i samsvar med de instruksjoner som Christian VI hadde gitt.

Spenningen mellom verden som «daarlighet» som Guds skapning var fundamental for Hauge. Artikkelen søker å beskrive hvilke kriterier eller orienteringspunkter som var avgjørende for den karakteristiske sondringen til Hauge, mellom verden forstått som det den kristne skulle holde seg borte fra på den ene side, og verden forstått som der hvor Guds skapelse trådte fram for den kristne og som derfor skulle mottas med takknemlighet på den annen side. En slik sondring kan knapt sies å være original for Hauge. Den tilhører snarere et av de grunnleggende temaer i kirkehistorien allerede

- 1 «Der Pietismus legte Wert auf Absonderung von der Welt, meist auch vom Zeitgeist, und auf die Pflege der eigenen Gemeinschaft, was sich in der Institution des Konventikels besonders manifestiert» i: Martin Brecht, «Pietismus» i: *Theologische Realenzyklopädie* 26 (1978), 607.
- 2 Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1. Grundlegung. Von Jesus zu Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 272.

fra den første tid. Likevel er *konfigurasjonen* av begrepet «verden» hos Hauge annerledes enn hos både de pietistiske og de mer rasjonalistiske representantene for den lutherske tradisjon i Danmark-Norge. Hauge radikaliserer nemlig en avstand til noen sider ved verden som nok var latent til stede i den nye fromhet vi ofte refererer til som «pietisme», men han var samtidig tettere på element ved eldre aspekt i den lutherske fromhet.

Hauges sonndring mellom verdens to betydninger hadde også en kommunikativ og didaktisk funksjon. Hauge skrev ikke bare for å komme til klarhet i sin egen tenkning. Han ville både overbevise og – etter hvert – skape et felles fortolkningsmønster for «vennene». Et slikt retorisk aspekt er viktig for å forstå den sosiale dimensjonen av Hauge-bevegelsen. Det er maktpåliggende å minne om at selv om Hauge tok opp tråden fra den tidlige pietismen og den kristne mystikken og skapte en inderlig og personlig kristendom hvor det religiøse subjekt rykket i forgrunnen,<sup>3</sup> så ville Hauge også mer, han ville bevare og styrke en bevegelse, et fellesskap.<sup>4</sup> Det medførte at sonndringen mellom verdens barn og rikets barn ikke bare var knyttet til en åndelig dimensjon i det indre, men at skillet også hadde bestemte estetiske aspekt. Vennene måtte ha muligheten til å *skille* mellom de troende og verdens barn. De måtte kunne gjenkjenne en bror som var sant omvendt, og et menneske som man burde anse som uomvendt. Det betød ikke at den teologiske fortolkningen av verden ble mindre viktig, men ethvert fellesskap trenger estetiske, ytre markører for å opprettholde en sosial egenart.<sup>5</sup> Jeg ønsker å belyse denne innrammingen. Hvordan framtrådte verden for den troende når den var «av verden» i motsetning til «i verden»? Eller muligens mer presist: Hvordan brukte Hauge sitt forfatterskap til å gi ressurser til sine venner slik at de kunne avkode skillet mellom de to betydninger av «verden» noenlunde på samme måte?

## Begrepet verden i eldre luthersk teologi

I sin begrephistoriske teori har historikeren Reinhart Koselleck (1923–2006) understreket at et sentralbegrep er tett koplet til den sosialhistoriske situasjon de blir brukt i,

3 Tarald Rasmussen og Nils Gilje, *Tankeliv i den lutherske stat, Norsk Idehistorie* (Oslo: Aschehoug, 2002), 415.

4 For en kort oversikt, se Bjørg Seland, «I «fælleskab og samfund» – Haugebevegelsens organisasjon» i: *Hans Nielsen Hauge. Fra samfunnsfiende til ikon*, redigert av Knut Dørum og Helje Kringelbotn Sødal (Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2017), 107–109.

5 Det er fristende å se på begrepet «venn» i lys av Carl Schmitts analyser av det politiske som tuftet på venn/fiende, men det ligger ikke innenfor denne artikkelens horisont. Jf. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Berlin: Duncker & Humblot, 2015), 25–26.

og at det derfor hefter strid ved dem.<sup>6</sup> Hauge lånte avgjørende innsikter i sin fortolkning av verden av den kjente oppbyggelsesforfatteren, presten Johann Arndt (1555–1621), en av de mest innflytelsesrike forfattere i den lutherske tradisjon.<sup>7</sup> Hans spiritualistiske og mystiske tendens ble nemlig et problem for enkelte av de «ortodokse» teologene, etter hvert som utbredelsen og populariteten til verket *Wahres Christentum* økte utover på 1600-tallet.<sup>8</sup>

I dette verket kritiserte Arndt en tro som var fattig på gjerninger, og som kun trøstet seg ved trosrettferdigheten.<sup>9</sup> Ved å knytte an til antikke og middelalderlige kilder som munkene Bernhard av Clairvaux (1090–1153), Johannes Tauler (1300–1361) og Thomas a Kempis (1380–1471) skapte Arndt et inntrykk av å framstille en «sann» kristendom i strid med den lutherske arv. Det mente i alle fall flere av hans

- 6 I en liten artikkel om begrepshistorie, skrevet for et leksikon om begrepshistorie, har Koselleck pekt på noen grunnleggende aspekter ved sin teoretiske tilnærming. Her gav han et illustrerende eksempel på ordenes vei mot grunnbegrep. Et ord som «stat» samler opp i seg ulike betydninger med et vidt spekter av mening, for eksempel «område», «grense», «militær» osv. Da blir det til et grunnbegrep, hevdet Koselleck. Hvordan et grunnbegrep skal forstås, står det alltid strid om, mente Koselleck, ulike aktører fyller begreper med ulike betydninger for slå gjennom med sin fortolkning. Man kan derfor snakke om nasjonalstat, velferdsstat osv. Poenget til Koselleck er at slike grunnbegrep ikke kan reduseres til statiske referansepunkt med et gitt meningsinnhold, men at de allerede fra starten av har et stort forandringspotensial. Når man undersøker begrepenes konkrete bruk på et gitt tidspunkt – en bruk som for Koselleck alltid er retorisk innrettet, altså brukt i den hensikt for å oppnå tilslutning – får man tak i begrepenes *pragmatikk*. Samtidig er deres *semantikk* preget av erfaringene som den forutgående historien har gitt dem, og som preger forståelsen av dem. Til sist speiles både disse elementene i måten begrepenes nedfelles i *syntaks* og *grammatikk*. Reinhart Koselleck, «Stichwort: Begriffsgeschichte» i: *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006), 99–102.
- 7 Wallmann peker på at utenom Bibel, salmebok og katekisme er det ingen bok som kan oppvise flere trykkesteder enn Arndts *Wahres Christentum*. Jf. Johannes Wallmann, «Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit. Zur Rezeption der mittelalterlichen Mystik im Luthertum» i: *Frömmigkeit in der frühen Neuzeit. Studien zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland*, redigert av Dieter Breuer (Amsterdam: Rodopi, 1984), 53.
- 8 Martin Brecht, «Zur Konzeption der Geschichte des Pietismus. Eine Entgegnung auf Johannes Wallmann» i: *Pietismus und Neuzeit 22* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 226–229. Boken ble til og med oversatt til tamil for bruk i den dansk-norske kolonien Trankebar.
- 9 Wolfgang Breul, «Pietismus» i: *Enzyklopädie der Neuzeit*, bind 10, redigert av Friedrich Jaeger (Stuttgart: J.B. Metzler, 2009), 13.

kritikere.<sup>10</sup> Arndt hadde for eksempel hevdet at det menneske som ville «vokse og modnes i Kristus må avvise mye verdslig selskap».<sup>11</sup>

I et forsøk på å rette opp mistanken om at Arndt skulle være en spiritualistisk ulv i lutherske fåreklær ble resepsjonen av Arndt «temmet» ved at kirkelige krefter oppfattet ham først og fremst som en oppbyggelig forfatter.<sup>12</sup> Men denne harmoniserende oppfatningen ble ikke delt av alle. I et skarpsindig oppgjør med Johann Arndt – og alt hans vesen – kritiserte den kjente teologiprofessor fra Tübingen, Lukas Osiander d.y. (1571–1638), det latente svermeri og den spiritualistiske grunntone som han hevdet fantes i verket til Arndt.<sup>13</sup>

I gjennomgangen av skriftforståelsen i *Wahres Christentum* hevdet Osiander at Arndt førte inn et fremmedelement ved å dele Ordet i to, slik Caspar Schwenckfeldt (1563–1609) gjorde. Den *ytre* skrift inneholdt kun et dødt ord, mens det *indre* levende ord bodde i hjertet. Et hovedproblem, slik Osiander vurderte det, var at Arndt lærte at Helligånden skrev innvendig i hjertet direkte, uten Skriften og uten middel.<sup>14</sup> I stedet for en direkte virkning av det ytre forkynte ord til tro og liv, dvs. at troen springer ut

10 Hans Schneider, *Der fremde Arndt: Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555–1621)* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2006), 197. For en oversikt, se Martin Brecht, «Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland» i: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Martin Brecht (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), 135–139.

11 Kapitteloverskrift, kap. 23: «Ein Mensch / der in Christo wil wachsen vnd zunehmen / muss sich vieler weltlichen Gesellschaft entschlagen.» Johann Arndt, *Von wahren Christenthumb. Bind I* (Magdeburg, 1610), 233.

12 Hans-Georg Kemper, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006), 244. I nyere tid er det særlig Hermann Geyer som har understreket de kirkekritiske sidene ved Johann Arndts verk, jf. Geyers avvisning av at Arndt må ses i spennet mellom alternativene ortodoksi/heterodoksi. I stedet har Geyer pekt på at Arndt framhever enkeltmenneskes religiøse potensial: «Das subjektivistisch-elitäre Moment jener postulierten Gottunmittelbarkeit jedenfalls bedarf als eines konstitutiven Elements seiner Theologie allemal einer Distanzierung vom allgemeinen Kirchenglauben der breiten Masse ...» Arndt skal ifølge Geyer ha «sucht den prinzipiell elitaristischen Anspruch so zu popularisieren dass letztlich jeder getaufte Christ in diesem Sinne ein «wahrer» Christ zu werden habe, der sich von der unabsehbaren Masse von Scheinchristen unterscheiden soll». Hermann Geyer, *Verborgene Weisheit III* (Berlin: Walter de Gruyter, 2001), 226.

13 En av de mest interessante aspektene ved Geyers fortolkning av Johann Arndt, er påpekningen av hvor viktig begrepet *sapientia* (visdom) var for Arndts oppfatning av sann dannelse, *vera eruditio*. *Sapientia* var for Arndt begrepet som forbinder liv og lære, uten det blir kristendom kun tom teori. Derfor kunne Arndt med støtte i antikkens førkristelige filosofi rette skytset mot det han oppfattet som manglende praksis ved samtidens teologioppfatning. Geyer, *Weisheit III*, 89.

14 Lucas Osiander, *Theologisches Bedencken* (Tübingen: 1623), 46–47.

av forkynnelsen, hevdet Arndt at menneskets tro måtte gjøre det ytre ordet levende.<sup>15</sup> Osiander pekte på at understrekningen av det forkynte ord som dødt og livløst måtte føre til en forakt for den offentlig forsamlede menighet og en tilbaketrekning fra fellesbønn og den legemlige kirke.<sup>16</sup> I tillegg fikk det alvorlige sjelesørgeriske konsekvenser i anfektelsens stund: En død bokstav kan ikke trøste noen i angst, skrev Osiander.<sup>17</sup>

Noe av Hauges skarpe sontring mellom det indre og det ytre kommer fra Arndt. Osiander hevdet at dette problemet også hadde kristologiske røtter. Johann Arndt hadde nemlig reist spørsmålet om hvorvidt Kristus hadde lagt av seg sin «skapelsesdrakt» (creatur) da han fikk del i de guddommelige egenskapene som makt, kraft, majestet og herlighet.<sup>18</sup> Dette var selvsagt alvorlig for den lutherske lære, ettersom problemet gjaldt forståelsen av inkarnasjonen og forholdet mellom naturene i Kristus. Arndt hadde nemlig lært at menneskets ånd kunne frigjøre seg fra sin kreaturlighet i bønne og bli ett med Gud i sitt indre, hevdet Osiander. Dette så Osiander som et problem, som berørte selve forholdet mellom Kristi naturer og ville med nødvendighet true med en oppløsning av Kristi menneskelige natur fra hans guddommelige natur.<sup>19</sup>

Men kritikken av Arndt på 1600-tallet var på ingen måte massiv og entydig. Flere tok til orde mot Osianders tolkning av Arndt. Den kjente hoffpredikant i Hitzacker, Heinrich Varenius (1595–1635), forsvarte Johann Arndt og viste til at, Martin Luther, jo nettopp hadde skrevet om Kristi fødsel i menneskets indre.<sup>20</sup> Likevel, poenget er at kostnadssiden ved denne formen for spiritualistisk teologi nettopp *ikke* ble undertrykt i samtiden, den ble snarere både kritisert og forsvart. Dette gjorde man ved å drøfte spiritualismen som et teologisk grunnlagsproblem, både i lys av skapelsesteologiens bekreftelse av den foreliggende verden og i lys av frelsens ytre midler. Arndts resepsjon av middelaldermystikerne Johann Tauler (1300–1361) og Thomas a Kempis

15 «Gottes Wort muss in dem Menschen lebendig werden.» Osiander, *Bedencken*, 53.

16 «... dass ein Arndtischer Christ würdt das gepredigte Wort / als vermeindtlich einen toten und leblosen Buchstaben / lernen gering schetzen / unnd hiemit die öffentliche Kirchenversammlung schlecht achten; so lernet man auch allgemach von dem gemeinen Gebett / und dem corpore der Kirchen sich abziehen ...» Osiander, *Bedencken*, 64.

17 Osiander, *Bedencken*, 76.

18 Osiander, *Bedencken*, 197.

19 Steiger hevder at Osiander mistolket Arndt når det gjelder hans kristologi, og mener å påvise at andre lutherske teologer lærte det samme om *unio mystica*. Johann Anselm Steiger, «Johann Arndts Vier Bücher von wahrem Christentum» i: *Frömmigkeit oder Theologie*, redigert av Hans Otte et al. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 285.

20 Steiger, «Christentum», 274.

(1380–1471) førte til en *avstandtagen* fra verden og en åpning inn i sjelens grunn.<sup>21</sup> Men for lutheraneren Osiander bød denne forskyvningen fra det ytre og inn i det indre ikke bare på et problem for formidlingen av frelsen i ord og sakrament. Den truet også med å oppløse Kristi to naturer. Jesu menneskelighet var jo nettopp uttrykk for et stykke verden. Johann Arndt og hans omdiskuterte åndelighet er i denne sammenheng et uttrykk for at begrepet «verden» var omstridt, slik Koselleck la vekt på i sin teoretiske innramming om kampen om begreper.

## Verden hos Pontoppidan

Dersom vi skal overføre disse innsiktene av resepsjonen av Johann Arndt på Hauges bruk av begrepet «verden», så er begrepets semantikk avgjørende preget av den kristendomsforståelse som ble utbredt med den danske teologen og senere biskop i Bergen, Erik Pontoppidan (1698–1764). Pontoppidans katekismeforklaring fra 1737, *Sandhed til gudfrygtighed*, var nemlig en av de mest innflytelsesrike bøkene som er skrevet i Danmark-Norge. Da kongen autoriserte skriftet til allmenn bruk påfølgende år, var det pietistiske opplæringsprogrammets viktigste innholdselement på plass.<sup>22</sup> Den massive virkningshistorien til dette skriftet kan knapt overdrives. Som standardisert opplæringsnorm gjennom flere generasjoner ble ikke Pontoppidans læresetninger bare lest. De ble i tillegg lært utenat av de vordende konfirmanter. Man kunne kanskje si at selve erindringsstrukturen for religiøst stoff i Norge har blitt formet av forklaringen,

21 Thomas Illg, «Johan Arndt» i: *Protestants and Mysticism in Reformation Europe*, redigert av Ronald K. Rittgers (Leiden: Brill, 2019), 318. Illg vil – som sin lærer Johann Anselm Steiger – dempe det mystisk-esoteriske perspektivet som er dominerende hos fortolkere som Geyer og Schneider. Se også Illgs doktoravhandling om Arndts resepsjon av *imitatio Christi*-motivet, særskilt hans behandling av *mortificatio carnis* i bostforståelsen, Thomas Illg, *Ein anderer Mensch werden. Johann Arndts Verständnis der imitatio Christi als Anleitung zu einem wahren Christentum* (Göttingen: Vanenhoeck & Ruprecht, 2011), 91–92.

22 Johannes Pedersen, «Pietismens tid 1699–1746» i: *Den danske kirkes historie*, bind V, redigert av Hal Koch et al. (København: Gyldendal, 1951), 180–182.

ettersom den skulle «afløse den lokale mangfoldighet og lokale udformning af katekismusundervisningen med centralt afstukne ensartede rammer».<sup>23</sup>

Pontoppidans forklaring var i så stor grad basert på den tyske pietismens «far», presten Philipp Jakob Spener (1635–1705) og hans katekismeforklaring *Einfältige Erklärung*, at den knapt kunne kalles annet enn en bearbeidelse.<sup>24</sup> Ja, man kunne muligens gå så langt som å hevde at Pontoppidan bare var redaktør.<sup>25</sup> Speners verk ble utgitt i dansk utgave i 1728 og hadde en tydelig problematisering av den kristnes kjærlighet til verden. For eksempel heter det i forklaringen til første bud at blant de dyder som følger av kjærlighet og tillit, er selvfornektelse.<sup>26</sup>

Et viktig aspekt ved dette var nettopp forståelsen av verdens syndighet og den tve-tydighet som den innebar for den sant troende. I kretsen rundt Philipp Jakob Spener i Frankfurt hadde man på 1670-tallet opprettet eliteforsamlinger for fromme mennesker, *societas piarum animarum*. Ideen var å bruke disse som et middel til å vende seg *bort* fra verden. Dette var også tenkt som bot på geistlighetens formentlige forderv, det vil si dens «verdslige ånd i kjødslust, øyenlyst og arroganse», som Spener hadde kritisert i sitt programskrift, *Pia Desideria*.<sup>27</sup> Ja, de verdslige fellesskap var til og med ansett

23 Henning Horstbøll, *Menigmands medie. Det folkelige bogtryk i Danmark 1500–1840* (Copenhagen: Museum Tusulanum Forlag, 1999), 438. Hvordan den virknings-historiske effekt gjorde seg gjeldende for Hans Nielsen Hauge, har Einar Molland ganske treffende påpekt at «fra Pontoppidans lærebok har det norske folk hentet sine begreper om kristendom». Og Molland legger til at «Hauge og haugianerne betraktet Pontoppidans likefrem som vår kirkes bekjennesskrift». Einar Molland, *Norges kirkehistorie i det 19. århundre*, bind I (Oslo: Gyldendal, 1979), 134. Daniel Thrap skrev talende om de voldsomme reaksjonene som Wexels revisjon av Pontoppidans forklaring avstedkom. Thrap illustrerte dette ved å referere til en haugianer, en viss lærer Bratten, som blant annet kritiserte ideen om at skrøpeligheitsynder ikke skulle være avgrenset til å gjelde for «Guds børn». Det kunne ifølge Bratten føre til at den uomvendte lettere kunne «faa Adgang til at stjæle Trøst». I tillegg var romaner, dans og skuespill utelatt. Thrap forklarte synspunktet til haugianere at «Wexels' lære må være falsk, og ve den, som lægger til eller tager fra. Forf. tilstaar, at der i den nye Bog er meget godt, – men just derfor er den farlig. Var alt falskt, saa var den det ikke». Daniel Thrap, *Wilhelm Andreas Wexels. Livs- og tidsbillede* (Christiania: Jacob Dybwad, 1905), 66.

24 Michael Neiiendam, *Erik Pontoppidan: Studier og bidrag til pietismens historie*, bind II (København: Gad, 1933), 82.

25 Neiiendam, *Pontoppidan 2*, 84. Se også Andreas Aarflot, *Norsk Kirkehistorie*, bind II (Oslo: Lutherstiftelsen, 1967), 153.

26 Philipp Jakob Spener, *Den Christelige Lærdoms Eenfoldige Udleggelse* (København: Missions-Collegii Bogtrykkerie, 1728), 45.

27 Philipp Jakob Spener, *Pia Desideria* (Berlin: De Gruyter, 1990), 16–17.



som et motstykke til de kristelige kjærlighetsfellesskap. Spener unnslø seg ikke for å kvalifisere verdslige fellesskap som «ergerlige» (Verdruss) og «ekle» (Ekel).<sup>28</sup>

Det interessante er at kvalifiseringen av den ytre verden som i problematisk, korrelerte med skepsisen til den pietistiske oppfatning av at den ytre lærdom kunne avstedkomme en slags indre latskap. Det forkynte ord skapte ikke tro, den måtte «aktiviseres» ved å sørge for at Gud virkelig ble hørt i det indre.<sup>29</sup> I den kongelige forordning om konfirmasjonen fra 1736 heter det derfor at konfirmantene ikke bare skal «fatte den Bogstavelige Mening av de fornödenste Troens Artikler, men endog blive opmuntrede til at faae fat paae den levende Kundskab der af».<sup>30</sup>

Forståelsen av det verdslige hos Hauge er da også kvalifisert av noen helt sentrale koordinater som stammer fra Pontoppidans dobbelte forståelse av kirken som utspent mellom den store kirke av alle døpte (*ecclesia*) og den lille kirke av sant troende (*ecclesiola*).<sup>31</sup> Pontoppidans distinksjon førte ikke til en demonisering av den store kirke, slik tilfellet var for flere av de radikale pietistiske strømningene på slutten av 1600- og begynnelsen av 1700-tallet.<sup>32</sup> Likevel, med vekten på religiøs subjektivitet

28 Johannes Wallmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1986), 270–271.

29 Hvor utpreget bortfallet fra det ytre ord og inn i «den indre stemme» var blant pietistene, har Oswald Bayer gitt et eksempel på når det gjelder Albrecht Bengel: «Hält sich Brenz mit Luther gegen die Schwärmer an das äussere Wort, das freilich den Glauben wirkt, «wo und wann es Gott gefällt» (wirkt Gott durch den Heiligen Geist aber den Glauben, dann nur durch das äussere Wort), so weiss sich Bengel in seiner Schriftauslegung «*immediat* wie ein Reichsstädtlein», unmittelbar zu Gott, der «frei von innen», im inneren Wort redet, wie es das bekannte Lied Bengels sagt: «Du Wort des Vaters, rede du und ... lehre frei von innen.» Oswald Bayer, *Leibliches Wort: Reformation und Neuzeit im Konflikt* (Tübingen: Mohr, 1992), 85.

30 Brynjar Haraldsø, «Konfirmasjonen i Den norske kirke i 250 år» i: *Konfirmasjonen i går og i dag*, redigert av Brynjar Haraldsø (Oslo: Verbum, 1986), 19.

31 Reformasjonen videreførte ideen om *corpus Christianum* som en kvalifikasjon av håndgripelige sosiale og politiske realiteter på den ene side, og åndelige, skjulte aspekt på den annen side. Derfor endte man opp med en klassisk *corpus permixtum*. Den spiritualistiske ekklesiologi, derimot, avviste den latente ambivalens ved å kvalifisere kirken utelukkende som et åndelig fellesskap. Det er motsetningen mellom den levende ånd og den døde bokstav fra 2 Kor 3 som er det metafysiske rammeverk. Jf. Hans Schneider, «Understanding the Church: Issues of Pietist Ecclesiology» i: *Pietism and Community in Europe and North America, 1650–1850*, redigert av Jonathan Strom (Leiden og Boston: Brill, 2010), 15–35.

32 Man bør likevel huske på hvor radikal litteratur selv den såkalte «kirkelige» pietisme gjorde seg til talsmann for. Ingen ringere enn Philipp Jakob Spener selv gav ut boka til den svært radikale Paul Egard, nemlig «*Mundus immundus, das ist: Das falsche Christenthumb der welt*». For dette aspektet, se Manfred Jakobowski-Tiessen, *Der frühe Pietismus in Schleswig-Holstein* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 20.

og individuell erfaring ble det likevel skapt rom for en berettiget *tvil* om ulike kulturelle praksiser – dvs. at den foreliggende «verden» i seg selv var problematisk: Var en «utmelding» av allmennkulturen en nødvendig forutsetning for å oppfylle kravet om et sant åndelig liv?<sup>33</sup>

Allerede i behandlingen av det første bud hadde Pontoppidan løftet fram forskjellen på et gudsvendt og et verdensvendt liv. Han sondret mellom to typer avgudsdyrkelse, subtil og grov. Når Pontoppidan beskrev den subtile avgudsdyrkelsen – i motsetning til den grove tilbedelse av himmellegemer og avdøde helgener – pekte han på at den særlig knyttet til holdninger som ærekjærhet, egensindighet og lyst. Det siste var særlig knyttet til mat, nemlig å ha buken til Gud, slik Paulus beskriver det i brevet til Filipperne kapittel 3. Da ble samtidig spørsmålet om all egenkjærlighet var av det onde reist, noe Pontoppidan bestemt kunne avvise. Ond var nemlig bare den kjærlighet som var «uordentlige og u-maadelige, som opløfter sig over Gud, vil ey bøye sig hjertelig under Gud, og erkiende sig selv at være intet, men Gud at være det høyeste Gode».<sup>34</sup>

I tråd med klassisk dydsetikk er altså ikke den troendes selvkjærlighet ond i seg selv hos Pontoppidan. Den er snarere en tvetydig og ambivalent størrelse som får sin åndelige kvalitet ut fra dens plassering i skapelsens hierarki. Først når det bryter med Gud som *summum bonum* (det høyeste gode) var selvkjærligheten ond. Denne spenning finnes også i den kristnes kjærlighet til medmennesker. Det er først når man elsker eller frykter dem i den grad at de tar Guds plass, at denne kjærlighet blir en avgud.

33 I sitt angrep på læreproblemene ved Pontoppidans forklaring hadde den «ortodokse» presten Niels Tøxen blant annet hevdet at Pontoppidan forkastet *carinale studium*, dvs. de kunnskaper som læres ved fornuft og flid gjennom studium av Guds ord. Poenget til Tøxen er nettopp at det skarpe skillet mellom menneskelig lærdom og guddommelig opplysning fra tar det ytre ordet dens kraft. Neiiendam, *Pontoppidan 2*, 92. Pontoppidan hadde nemlig lært følgende om tredje trosartikkel, § 485: «Siig mig den egentlige Forskiel paa menneskelig Lærdom og guddommelig Oplysning! Hiin læres ved menneskelig Fornuft og Fliid af Guds Ord, hvis Kraft da imodstaaes. Denne virkes ved samme Ord av den Hellig Aand, som da saaer Sted og boer i Sielen. Hiin er ikkun i Hiernen allene, og blot Historisk Kundskab, denne indtager Hiertet, og er samlet med en levende Forfarenhed. Hiin lader Mennisket blive i sin Ondskab, denne begynder, at borttage Villiens Gienstridighed.» Erik Pontoppidan, *Sandhed til Gudfrygtighed, udi En eenfoldig og efter Muelighed kort, dog tilstrekkelig Forklaring Over Sal. Doct. Mort. Luthers Liden Catechismo, Indeholdende alt det, som den, der vil blive salig, har behov, at vide og gjøre* (København: Kongelige Waysenhuses Bogtrykkerie og Forlag, 1737), 92–93. Den fundamentale motsetningen mellom det menneskelige og det guddommelige som preger den pietistiske verdensanskuelse, hindrer at den siste kan virke gjennom den første. Jf. Joar Haga, «Då forståinga av synd vart endra. Sokneprest Tøxen og vegringa mot å innføra katekismeforklaringa til Pontoppidan» i: *Hva betyr det? Luthers katekisme i trosopplæringen*, redigert av Knut Alfsvåg og Joar Haga (Oslo: IKO-Forlaget, 2013), 79–92.

34 Pontoppidan, *Sandhed*, 16.

En interessant fortolkning hos Pontoppidan er at gjerrige mennesker i særlig grad kan sies å ville tjene både Gud og Mammon, og at disse fortjente å bli kalt avgudsdyrkere.

På det 92. spørsmålet om «man da ikke tillig elske Gud, og Verdens syndige Væsen?», skulle barnet svare «Ney» og sitere ordet fra 1 Joh 2,15 om at «dersom nogen elsker Verden, er Faderens Kiærlighed ikke i ham». Kjærlighet til verden stod Gud imot og kunne kjennes på tre ting, nemlig:

- (1) Paa et gudeligt Levnet.
- (2) Paa Kiærlighed til Næsten.
- (3) Paa Lyst til Guds Ord, og Omgang med ham i Bønnen.<sup>35</sup>

De korresponderende dyder som Pontoppidan framhevet, var ydmykhet, tålmodighet og selvfornektelse, der forklaringen til den siste avrundet behandlingen av det første bud. Svaret på spørsmål 106, «Hvad er Selv Fornegtelse?», er spesielt interessant, fordi Pontoppidan her trekker fram hvordan mennesket skal forholde seg til verden. «At et Menneske sætter sig selv tilside, eller afsiger sin egen Villie, og alt det, ham kiært er i Verden, paa det Guds Villie i ham alleene maa have Fremgang.»<sup>36</sup>

Tilsidesetting av selvet, avsvekking av egenviljen og distanseringen fra verden er et karakteristisk trekk ved Pontoppidans kristendom og viser større tiltro til menneskets valgfrihet enn Martin Luthers mer klebrige modell for det hjertet «henger fast ved». Luther knyttet avgudsdyrkelsen til hjertets tilknytning til Mammon, som gods og gull. I tillegg nevnte han «stor lærdom, klokskap, makt, popularitet, innflytelsesrike forbindelser og stor posisjon».<sup>37</sup> Pontoppidan lærte at det subtile avguderer skjedde dersom man skulle finne på å vende seg bort fra den levende Gud «for at henge ved

35 Pontoppidan, *Sandhed*, 23.

36 Pontoppidan, *Sandhed*, 26. Pontoppidans forståelse korresponderte med Speners forklaring. Selvfornektelsen skjer «naar et menniske setter sig selv tilside, fornægter og foragter alt det, som er ham kiert i denne verden ...». Spener, *Eenfoldige Udleggelse*, 47.

37 Se for eksempel forklaringen til første bud i Luthers store katekisme. «Å ha en Gud, det er å ha noen som hjertet helt og fullt setter sin lit til.» *Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*, redigert av Jens Olav Mæland (Oslo: Lunde Forlag, 1985), 304. I eldre katekismer, for eksempel katekismen til presten Knud Sevaldsen Bang (1633–1694), var dette reflektert ved at den avgudsdyrkelse som det første bud påtaler var forstått som «Verden, oc hvad i den findes som Menniskene sette Sind oc Hierte til». Knud Sevaldsen Bang, *Katechismusforklaring* (Christiania: Mallings, 1865), 43. Denne oppfatningen preger også avsnittet om tredje trosartikkel. Hos Bang er spørsmålet ««Hvor ved har hand helliggiort dig?» Da skal svaret lyde: «Ved Guds Ord oc Sacramenterne.» I tillegg avvises muligheten til «aff dig selff tro paa Christum eller ved din Tro blifve salig uden den hellig Aands Oplysning». Knud Sevaldsen Bang, *Katechismusforklaring*, 61.

nogen Ting meere, end ved Gud». <sup>38</sup> Avgudsdyrkelsen inkluderte i tillegg «den udvortes Guds-Tieneste», noe som er karakteristisk for den pietistiske skepsis til det ytre som bærer av sann åndelighet. For Pontoppidan bedrev man avguderer når den ubotferdige hadde en «blind Tillid til Kirke-Gang, Skrifte-Gang, Alter-Gang, Almisse, Bøn, Sang, Læsning og deslige Gierninger». <sup>39</sup> Hovedsaken ligger ifølge Pontoppidan nettopp i det indre, hvor hans skriftbevis er Joh 4. I motsetning til Luther som så Ordets ytre egenskaper som nødvendig for evangeliets kommunikasjon, var Pontoppidan engstelig for at sakramentene nettopp som ytre midler skulle føre til «Misbrug af den store Hob til Sikkerheds Besegling», som han sa i sin prekenlære. <sup>40</sup> I sin katekismeforklaring gjentok Pontoppidan til og med den grunnleggende fare ved det å ha tillit til «stedet» for kirkens nådeformidling. Han dro oppmerksomheten bort fra talens ytre side og inn mot stedet for dens mottakelse. Det advares nemlig mot at mennesket skal søke de «udvortes Øvelser» som skriftestol og alter representerer, ettersom tilflukten til dette hindrer gudsdyrkelse i «Aand og Sandhed» og snarere blir en avgud. <sup>41</sup>

### Hauges forståelse av kongen

Et lignende pietistisk grep i fortolkningen av verden viste seg allerede i tittelen på Hauges debutskrift, *Betragtning over Verdens Daarlighed* (1796). <sup>42</sup> I sin fortale peker Hauge på at Guds nåde nok har vært tålmodig, men han «seer vel at Verden er saa ond». Derfor må han gjøre som Paulus sa til menigheten i Galatia, at «Jeg er bleven eders Fiende, for jeg skal tale Sandhed». <sup>43</sup>

Hauge startet likevel med en særdeles positiv vurdering av kongens styre. Hauge

38 Pontoppidan, *Sandhed*, 15.

39 Pontoppidan, *Sandhed*, 17.

40 Erik Pontoppidan, *Collegium pastorale practicum* (Copenhagen: Kgl. Waysenhuus, 1757), 223.

41 Pontoppidan, *Sandhed*, 18. Carsten Bach-Nielsen gir en treffende analyse av skriftemålsangsten blant de pietistiske prester i 1730-tallets København. En blank aksept av skriftemålets syndstilgivelse uten kjennskap til konfidenten innebar at man tilgav en bekjennelse basert på en djevlesk løgn. Derfor ansatte man ekstra kapellaner for å utføre «det beskidte arbeide» som skriftemålet innebar. Bach-Nielsen ser dette som et utslag av Halle-pietismens teologi: «Den sande kirke udgøres af de genfødte, de omvendte. Dem behøver man ikke tage til skrifte. De andre, de uigenfødte, verdens børn, har man derimod ikke tillid til.» Carsten Bach-Nielsen og Holger Schörring, *Kirkens historie*, bind II (København: Hans Reitzels Forlag, 2012), 308.

42 Sødal gir en oversikt over fortolkningsmulighetene av tittelen i sin artikkel. Helje Kringlebotn Sødal, «En stor forfatter? Hans Nielsen Hauges forfatterskap med vekt på debutverket *Betragtning over Verdens Daarlighed*» i: *Hans Nielsen Hauge. Fra samfunnsfiende til ikon*, redigert av Knut Dørum og Helge Kringlebotn Sødal (Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2017), 41–43.

43 H.N.H. Ordning, *Hans Nielsen Hauges Skrifter I* (Oslo: Andaktsbokselskapet, 1947), 77.

finner kongen omsorgsfull med tanke på åndelig og timelig fred, ja, han stiger forme-  
lig fram som det fremste redskap for Guds viljes realisering i verden. Likevel trakk han  
ikke fram den nåværende konge, men lovpriste snarere den for lengst avdøde pietistiske  
Christian VI. Det var nemlig han som forbød dans, spill, komedier osv. og ikke den  
nåværende konge.<sup>44</sup> Tvert imot, Christian VII var nemlig den «sinnsyke» konge, selv  
om Hauge ikke antydte det. Etter å ha regjert gjennom sin tidligere livlege Struensee  
var han blitt offer for et statskupp i 1784. Hans sønn, den senere kong Fredrik VI,  
spilte en avgjørende rolle i kuppet. Kronprinsen virket deretter som fungerende regent.  
Både kongen og kronprinsen beundret franske filosofer som Voltaire, ja, kronprinsen  
ble til og med oppdratt etter en eiendommelig pedagogikk inspirert av Rousseau.<sup>45</sup>

På denne bakgrunn blir Hauges lovprisning av Christian VI og hans lovgivning  
forståelig. Hauges samtidige konge hadde åndelige tilbøyeligheter som lå langt fra  
den pietistiske livsoppfatning Hauge forfektet. Den gamle statspietistiske linje for  
Danmark-Norge var forlatt. På en elegant og indirekte måte gjorde Hauge seg til  
talsmann for kritikk av hans samtidige kongehus. De levde slett ikke opp til de  
forordninger som Christian VI hadde innført. Bruddet med de pietistiske forord-  
ninger markerte overgangen fra den statspietistiske epoke til opplysningstidens tids-  
alder i Danmark-Norge.<sup>46</sup> Med sin henvisning til Christian VI og «denne af Gud  
saa gode Regiering udgivne Befalinger» satte Hauge en standard, som regjeringen på  
1790-tallet knapt kunne sies å etterleve.<sup>47</sup>

For Hauge var det selvvinnlysene hva misligholdelsen av Christian VIs lovgivning  
bestod i, nemlig en mangel på konsentrasjon om evigheten. Prester forkynte timelig  
lykke og forestiller seg at «en kan sove sig ind I Himmerig». De hengir seg til aktivi-  
teter som spill og vellyst.<sup>48</sup> Det er, som Hauge uttrykker det, for mye «Hofmodighed  
og Gierrighed». Disse lastene ble saktens koplet til en avvisning av fattige, ettersom de  
hadde «al Omsorg for at samle sig Liggendefæe» og annet timelig gods. Samtidig er  
måten Hauge legger fram det å henfalle til timelige gleder *i seg selv* en moralsk defekt.

44 Ording, *Skrifter* I, 83.

45 Jens Engberg, *Den standhaftige tinsoldat* (København: Politiken, 2009). Engberg  
beskriver rystende detaljer om hvordan Struensee til de grader omfavnet de nye ideer  
fra Rousseaus bok *Emile* og lot den lille prinsen bli utsatt for til dels makabre fysiske  
belastninger.

46 Bernt T. Oftestad, *Den norske statsreligionen: fra øvrighetskirke til demokratisk statskirke*  
(Kristiansand: Høyskoleforlaget, 1998), 76–77.

47 Ording, *Skrifter* I, 84. Her kunne man selvsagt drøfte hvem Hauge hadde som sine  
intenderte lesere, dvs. hvem han mente var adressatene for skriftet. Det blir bare speku-  
lasjoner, men det er nærliggende å tro at Hauge ved sin offentliggjøring av bøker har hatt  
et ønske om å begrunne sine handlinger for et opplyst publikum.

48 Ording, *Skrifter* I, 84.

Han lister opp dans, spill, komedier, prektige klær, fråtseri og drukkenskap under samme kategoriale overskrift.<sup>49</sup>

## De ytre ting og djevelen

Talende er Hauges rapport om tilstander i England og Frankrike, der Hauge kunne fortelle om en streben etter den nyeste mote. Men denne motehungeren er på ingen måte en potensiell synd, altså et fenomen som kan føre til synd. Man kunne kanskje tro at Hauge hadde sett dette i lys av Pontoppidans kommentar til det 6. bud, hvor han spør hva «hoeraktige Gebærder» skulle være. Her nevner Pontoppidan blant annet «uanstendige Klæde-dragt» i tillegg til lettferdig kyssing, dansing osv.<sup>50</sup> Men Hauge *radikaliserer* det som er latent i Pontoppidans fortolkning og gjør det til en realitet «thi nu horer de fleste med den store Hore, efter Aabenbaringens 17de Cap., som er Ondskap og Ugudelighed». Hauge gjorde ikke spørsmålet om klær til en mulig synd, men koplet mote-motivet til selve ursynden, ja, selve ønsket om å få seg nye klær røper nemlig ønsket om å bli «herlig for Verden».<sup>51</sup> Guds straff har da også apokalyptisk karakter hos Hauge: Ildebrann, hunger, pest osv.<sup>52</sup>

49 Ording, *Skrifter I*, 85.

50 Pontoppidan, *Sandhed*, 54. Pontoppidan understreket at spørsmålet handlet om å gi akt på hva som kunne føre til fall. Han stilte nemlig spørsmål 225 som «Hvad er der meere, som kand friste til Ukydskhed?», og svaret var blant annet «letfærdige Leege, Dands, Skue-Spil, og alt det, som føder Øyens-Lyst, Kiøds-Lyst og et overdaadigt Levnet». Pontoppidan, *Sandhed*, 57. Selv om man saktens kunne finne spor av radikal mystikk i ordvalget til Pontoppidan – særlig i ordparet øyenslyst og kjødslyst –, er det en noe mer forsiktig kvalifisering av de ytre ting ved at de har en instrumentell rolle i syndsproduksjonen.

51 Filosofen Nils Gilje oppsummerer Hauges syn slik: «I seg selv er ikke jordisk rikdom noe syndig. Det avgjørende kriterium er *holdningen* til de «jordiske Begjærligheder». Problematisk blir det først når mennesket i egoistisk nytelse knytter sin kjærlighet til skapningen og ikke til Skaperen.» Nils Gilje, *Hans Nielsen Hauge og kapitalismens ånd* (Bergen: Norsk senter for forskning i ledelse, organisasjon og styring, 1994), 10–11. En slik sontring mellom verdenskjærlighet og kjærlighet til Skaperen er kirkelig fellesgods siden kirkefaderen Augustin. Han skilte mellom *uti* (bruk) og *frui* (glede) som kan gjenfinnes i både luthersk og romersk-katolsk tradisjon. Selv om Gilje har dekning for dette, mener jeg det springende punkt er et annet: Nemlig hvorvidt Hauge kopler seg på en mer radikal fortolkning av eiendomsproblematikken? Man kunne kanskje spørre om Hauge forstod den estetisk smakfulle klesdrakt som syndig i seg selv. Det vil si at den uten videre kvalifiserte eieren av plagget som en som vil være «herlig for verden»? Det skal likevel legges til at Gilje framhevet Hauges radikale forståelse av verden som «nedsenket i Synd» i en senere artikkel, jf: Nils Gilje, «Hans Nielsen Hauge – en radikal ildprofet fra Tune» i: *Hans Nielsen Hauge og det moderne Norge*, redigert av Svein Aage Christoffersen (Oslo: Norges forskningsråd, 1996), 20.

52 Ording, *Skrifter I*, 86.

Når Hauge så skal legge fram sin egen lære om hva den sanne kristendom består i, stiller han Bibel og katekisme fram som viktige bøker. Et virkelig interessant fortolkningsgrep hos Hauge er avvisningen av at Jesu ord fra Matteus kap. 10 om å ta sitt kors opp skulle ha noe som helst med sykdom eller motgang i verden å gjøre.

Dette Kors tænker mange at dem haver naar de ere syge eller anden Modgang møder her i Verden, hvilke falske Indbildninger jeg beder enhver ikke have, thi det er Guds Straffe-Riis, hvorved han vil lede os til Troen, hvilken en skal, som Apostelen Jacob siger; glæde sig derover og derved bede at en maae faae Christi rette Kors og den fuldkomne Troe til Gud<sup>53</sup>

Å ta sitt kors opp ser Hauge i lys av Matteusevangeliets 6. kapittel, der Jesus taler om det timeliges forgjengelighet. Hauge understreker at dette drar hjertet bort fra Gud. Dette blir så koplet med ordet fra evangeliets 14. kapittel, der det heter at den som ikke «hade alt det en haver ... ja tilmed sit eget Liv, han kan ikke være min Discipel» Man skal drepe alle «Kiødets Lyster», hevder Hauge, og sette all sin lengsel og alt sitt begjær «efter det aandelige himmelske Liv».<sup>54</sup>

Dette språket reiser spørsmål om Hauge forstod verdens syndighet dithen at dens natur var av det onde. Kirkehistorikeren Hallvar Gunleikson Heggveits (1850–1924) historie om haugianismen er i det stykke svært instruktiv, ettersom hans hagiografiske framstilling av Hauge er iscenesatt på bakgrunn av rasjonalismens avvisning av enhver spenning mellom natur og åpenbaring.<sup>55</sup> Heggveit refererer til en historie fra en viss kjøpmann Bache, som kunne fortelle om en hendelse da Hauge var på vandring i Trondheim. Hauge hadde fått en mann til å ro seg over et sund. Mannen bannet og var doven, heter det, og da han til sin forskrekkelse oppdaget at båten var lekk, sa han «at Djævelen var i Baaden». Men Hauge svarte at djevelen ikke var i båten, men «i Manden selv, som kaldte paa ham».<sup>56</sup> Hos Heggveit fungerer denne historien oppbyggelig, fordi mannen som kalte på djevelen, kommer til seg selv på grunn av Hauges retoriske begavelse og åndelige innsikt. Mannen «forandrede sin Tænkemaade og lod af at kalde paa Djævelen», heter det hos Heggveit.<sup>57</sup> Hauges rekonstruksjon

53 Ording, *Skrifter* I, 97.

54 Ording, *Skrifter* I, 97.

55 Heggveit siterte for eksempel G. Kents utsagn om teologiprofessoren i København, Claus Hornemann (1751–1830), at Hornemann «viste sig som en Tilhænger af den rene Naturalisme, der opgav enhver guddommelig Aabenbaring udenfor Naturen». H.G. Heggveit, *Den norske Kirke i det nittende Aarhundrede. Et Bidrag til dens Historie. Første Bind. Haugianismens Tid – Første Halvdel* (Christiania: Cammermeyers Boghandel, 1905), 45.

56 Heggveit, *Den norske Kirke* I, 140.

57 Heggveit, *Den norske Kirke* I, 140.

av verden som kampplass mellom det gode og det onde får med andre ord en lykkelig utgang, i tråd med pietismens grunnleggende optimistiske historiesyn.<sup>58</sup> Den onde mannens omvendelse fra det onde og til det gode var det som i Heggteveits fortelling legitimerte Hauges kvalifisering av mannen som bolig for djevelen. At Hauges nærvær førte til en slags eksorsisme, er også påfallende ettersom eksorsismen ved dåps-handlingen var avskaffet av den danske teolog og statsmann Ove Høegh-Guldberg (1731–1808) så sent som i 1783, «den eneste liturgiske Forandring, der er paabuden af Regjeringen siden Reformationen», som den danske kirkehistorikeren Ludvig Helveg (1818–1883) lakonisk understreket.<sup>59</sup>

Den norske professor i kirkehistorie, Stener J. Stenersen (1789–1835), skrev også et lite verk om Hauge, og i Stenersens hender blir også andre sider ved Hauges forståelse av verdens syndighet trukket fram. I hans særdeles kritiske framstilling spiller resepsjonen av verdens syndighet en viktig rolle for resepsjonen av Hauges lære blant tilhengerne. Han forteller en hjerteskjærende historie fra Trondheim om en «broder», en ung soldat, som hadde fått for seg å drive djevelen ut av et lite barn «som laae i Vuggen, og holdt det saa længe og stærkt for Munden, at det døde».<sup>60</sup> Stenersens poeng er at selve læren som ble formidlet i Hauges skrifter, inneholdt elementer som var farlige for det vakte folk. Barnets slektninger, som ikke grep inn, tilhørte nemlig «det haugiske Partie». De hadde ikke bare lest Hauges skrifter, men også virket for å utbre disse blant andre. Hauge ble anholdt for historien, men straks sluppet løs, ettersom han «aldrig havde seet eller talt med hiin Morder».<sup>61</sup>

### **Den apokalyptiske verden i *Forsøg til Afhandling om Guds Viisdom***

Hauges forståelse av verden var betinget av hans skarpe skille mellom det timelige og det evige, noe som også gjorde hans kritikk av «lærerstanden» særdeles hard. I det andre skriftet som Hauge publiserte i 1796, *Forsøg til Afhandling om Guds Viisdom*, avsluttet Hauge det fjerde kapittel med en bønn. Bønnen stod i stil til kapitlets innhold, som hadde overskriften «Om de forføreriske Lærere og deres Frugter, tilligemed hvad dem foraarsager».

58 Wolfgang Breul, «August Hermann Franckes Konzept einer Generalreform» i: *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung*, redigert av Wolfgang Breul (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2013), 69–83. For pietismens utopiske utgangspunkt, se Heike Krauter-Dierolf, *Die Eschatologie Philipp Jakob Speners: der Streit mit der lutherischen Orthodoxie um die «Hoffnung besserer Zeiten»* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005).

59 Ludvig Helveg, *Den Danske Kirkes Historie efter Reformationen. Anden Deel* (København: Selskabet for Danmarks Kirkehistorie, 1855), 255.

60 Stener Johannes Stenersen, *Hans Nielsen Hauges liv, virksomhed, lære og skrifter* (København: Fabritius Tengnagels, 1827), 48.

61 Stenersen, *Hauge*, 50.



Store Gud! det Folk som holder sig for at være dine Apostle, ere det dog ikke, men af Satans Synagoger, formedelst deres Ondskab, Lunkenhed og Hyklerie, hvorfor du vil udspye dem, formedelst din Retfærdighed og Sandruhed; og ikke det allene at du udstøder dem til Fordømmelsen, men og alle som af disse falske Propheter har ladet sig af sin frie Villie forføre, hvilken store Mængde er forskrækkelig.<sup>62</sup>

I forskningslitteraturen har man sett utsagn som dette i lys av Hauges angrep på prestene, og det er saktens et sentralt element som man knapt kan komme utenom. Likevel er Hauges forståelse av det læremessige innhold ofte kommet i bakgrunnen.<sup>63</sup> Man har gjerne tenkt at Hauge *avgrenser* sin kritikk til å gjelde kun de rasjonalistiske presters brudd med den gamle kirkelige lære og fromhet.<sup>64</sup> Men Hauge målbar også en konsekvent dualisme, som ikke var så lett å forene verken med den gamle lutherske lære eller et kirkelig fellesskap i denne tradisjonen.<sup>65</sup> Hans apokalyptiske språk hadde sterke fellestrekk med radikale strømninger, som hevdet at den ytre kirken var uttrykk

62 Ording, *Skrifter* I, 199. Syvstjerne-presten Thomas von Westen (1682–1727) brukte også betegnelsen Satans synagoge på en menighet hvor «Mammon hadde større Tilhængertal end Jesus Kristus». Jf. Ivar Sæter, *Thomas von Westen. Finnfolkets sande ven. Læreren og videnskapsmanden* (Oslo: Gyldendal, 1926), 43.

63 Den norske historikeren Halvdan Koht legger sammen klasseinteresser og økonomiske interesser og skriver at det ikke var «aller fyrst religiøse omsyn som låg under framferda imot Hauge; det er urett å segje at han var ute for religiøs forfylgjing. Sanninga er at han heldt på å reise ei makt som tok til å bli fårleg for alle yverklasse-interesser, både borgarprivilegia og embetsvelde». Halvdan Koht, *Norsk bondereising*, reprint, 1926 (Oslo: Pax forlag, 1975), 347.

64 Den norske professor i kirkehistorie, Anton Christian Bang (1840–1913) forstod dette innhold som et slags temperaturmål på Hauges religiøse gemytt. Skriftet bar ifølge Bang «forunderlig friske Mærker af den stærke Forfatters endnu brusende og kjæmpende Sjelstilstand som den, der med et saa glødende Alvor indbød Sjelene til at søge Gud, men mødte saa megen Modsigelse og saa mange Vanskeligheder allerede i sin første Fremtræden ...», Anton Christian Bang, *Hans Nielsen Hauge og hans Samtid* (Christiania: R. Andersens Forlag, 1888), 71. At det skulle være et *læremessig* innhold som stod i motsetning til andre deler av den lutherske kirke, ble borte i Bangs romantiske forestilling om Hauge som et religiøst geni.

65 Den norske professor i kirkehistorie og senere biskop i Oslo, Andreas Aarflot valgte å se bort fra alle slike utslag i Hauges tekst og hevder at Hauge har et «positivt syn på verden» på grunn av hans instrumentelle forståelse av skapelsen. I tillegg avviser Aarflot at Hauge skulle ha noe som helst med «det kvietistiske livsideal som mystikken gav uttrykk for». Andreas Aarflot, *Tro og lydighet. Hans Nielsen Hauges kristedomsforståelse* (Oslo: Universitetsforlaget, 1969), 216. Hauge var ingen kvietist, selvsagt. Spørsmålet er snarere om Aarflots syn på mystikk som kvietisme skulle være treffende. For en behandling av pietismens relasjon til katolsk kvietisme, se antologien *Jansenismus, Quietismus, Pietismus*, redigert av Hartmut Lehmann et al. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002).

for Babel.<sup>66</sup> Den apokalyptiske innramming var ikke noe nytt, men dens språklige slektskap med spiritualistiske angrepsstrategier på nådemiddelinstusjonens forvaltere var nytt.<sup>67</sup>

En nøkkel til å forstå Hauges tidlige avstandtagen fra verden er hans kvalifisering av dem som søker Faderen i «Aand og Sandhed». Disse åndelige personer står det onde imot og følger etter Guds vilje, fordi den «aandelige Herlighed» som beskrives i Åpenbaringsbokens 21. kapittel, er så mye større enn den sorg som verden gir. Men den virkelighet som beskrives i det nye Jerusalem, skjer jo nettopp gjennom håndfaste bilder med gull og edelstener. Da tilføyer Hauge at billedspråket «kan ikke i det jordiske afmales høyere end i saadanne Ting».<sup>68</sup> Det er som om Hauge – i det han skriver om det hinsidiges herlighet av jaspis og krystall – oppdager språkets referensielle problem, nemlig at all åndelig virkelighet bare lar seg beskrive med denne «kjødelige» dimensjonen. De kjødelige mennesker er nemlig de «som ikke afstaae fra det Onde, men følger deres Slange-Billede og Kiødslyst eller elsker sig selv og Verden ...».<sup>69</sup> Hva dette betød for det praktiske liv, kunne Hauge opplyse sine lesere om ved å liste opp tre onder, nemlig «Øyenslyst, Kiødslyst og et afgudisk, hoffærdigt eller overdaadigt Levnet». I tillegg la han til en mer kjent triade som kommer fra Pontoppidan:

... hertil er tre Fristelser, som er: Verden, Kiødet og Djevelen; alle disse ere onde; Øyenslyst er at en seer efter alt det som glimrer i Verden; hertil er Verdens Fristelser, som er onde Mennesker, der opmuntrer os til Forfængelighed, med alle vellystige Ting; Kiødets Lyster og Begierligheder, er til Mad og Drikke etc., dertil er og

66 Et eksempel er den lutherske prest og mystiker Fredrik Brekling (1629–1711), mannen som stod bak den berømte listen med sannhetsvitner [Wahrheitszeugen] i Gottfried Arnolds kirkehistorie. I et av sine skrifter om forholdet mellom Babel og Sion kommenterte han situasjonen i de evangeliske kirkene som Satans horer, henfalne til verden, kjødet og Satan: «... aus den Euangelischen und Reformierten Kirchen eigenwillische / abtrunnige / deformierte / und viel ärger Huren des Satans geworden / denn je zuvor; die num am meisten mit der Welt / Fleisch und Satan huren / und wieder Gott im Himmel streiten ...», Fredrik Brekling, *Mysterium Babylonis & Sionis. End-urtheil über Babel / und Stimme vom himmel / Gehet aus von Babel* (Amsterdam: 1663), 14. Brekling er også interessant på grunn av hans autobiografiske skrift, jf. Friedrich Breckling, *Autobiographie* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2005), 26.

67 Den amerikanske historikeren Robin Bruce Barnes konkluderte derfor med at «the Christian presuppositions of Lutheranism put a limit to this revulsion against the world, this radical dualism. The world was a divine creation, and one's place in it was ordained by God». Robin Bruce Barnes, *Prophecy and Gnosis: Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation* (Stanford: Stanford University Press, 1988), 263.

68 Ording, *Skrifter* I, 165.

69 Ording, *Skrifter* I, 166.

dets Fristelser i Horerie og Uterlighed m.m., og endelig det værste er et hoffærdigt Hierte<sup>70</sup>

Det interessante med Hauges tre fristelser er at de er en slags gjenbruk av Pontoppidans kategorisering av hva bønnen «led oss ikke inn i fristelse» skulle bety.<sup>71</sup> Hos Pontoppidan ble det teologiske syndsbegrep ikke utlevert til en sosial avlesbar estetikk. Pontoppidan beholdt den latente mulighet til å viske ut de oppsatte rammer for synden med et mer allmennmenneskelig arvesyndsbegrep. Sagt på en annen måte: Ikke alle vakre klær var uttrykk for syndefull øyenslyst. Men Hauge radikaliserer øyenslysten og gjorde sin egen triade kategorialt overordnet Pontoppidans. Han integrerte Pontoppidan i sin egen estetikk, det vil si at fristelsen først og fremst fikk en gjenkjennbar ytre side. Selv enkle folk kunne nå anvende lastekatalogene på sitt lokale miljø og avdekke hvem som var verdens barn og stod lysets barn imot.<sup>72</sup>

Særlig betegnende er hans «tilskrift», altså et tillegg til skriftet, hvor han nok en gang ville gi bud på hva det vil si å «fornægte sig selv og tage sit Kors op».<sup>73</sup> Her byder Hauge på en utførlig liste over hva som står Guds rike imot. Han gikk grundig til verks. Ved å peke på «al den uretfærdige Rod, Uhellighed og Fred i den mindste Lyst i Verden» kunne Hauge gi en relativt bred beskrivelse over lastene, nemlig

... giækkelig Snak, Skiemt, Bagtalelse, Løgn, smigrende Ord, Bespottelse, Forhaanelse, Eder og Bander, stolte Geberder, forfængelig Klædedragt, Hofmodighed, Letsindighed, Overdaadighed, Blødagtighed, Gierrighed, Fordeelagtighed, Ufornøjelighed, Klynken, Knur, Klammer, Kiv, Had, Vrede, Bitterhed, Sorg og Gremmelse, naar en ikke faaer efter sin egen Villie, og naar det gaaer med, da ere I fuld af Hovmod, Pralerie, Ægierrighed, Vellyst og Overdaadighed.<sup>74</sup>

Slike lister over laster representerte selvsagt ikke noe nytt i seg selv. Men ved å utbygge den gav han vennene en mer håndfast fortolkningsmulighet til å finne ut hvem som

70 Ording, *Skrifter* I, 200.

71 Pontoppidans spørsmål (nr. 609) var likefrem og enkelt: «Hvem ere de Fiender, som friste os til det onde?» Svaret var trefoldig, nemlig at de var «Djevelen, Verden og vort eget Kiød og Blod». Pontoppidan, *Sandhed*, 166–167.

72 Idéhistorikeren Trygve Riiser Gundersen hevdet at det eskatologiske språket hos Hauge inviterte til selvrefleksjon. Det er treffende, men ikke særegent. Pontoppidans forklaring fordret også selvransakelse. Det særegne ved Hauge er det eskatologiske instrumentariet som blir tilgjengelig (både for leseren selv og for lesernes konstruksjon av egen gruppetilhørighet) for å identifisere forfallet hos verdens barn. Jf. Trygve Riiser Gundersen, *Om å ta ordet* (Oslo: Norsk Sakprosa, 2001), 83.

73 Ording, *Skrifter* I, 238.

74 Ording, *Skrifter* I, 239.

var verdens barn, de som hadde «soldt sig hen til Synden og Satan Guds Fiende», som Pontoppidan uttrykte det.<sup>75</sup>

Domspektivet over verden og mulighetene for å øyne hvem som tilhørte verden, skinner også gjennom i Hauges tredje skrift, det relativt kortfattede *En Sandheds Bekiendelse om Saligheds Sag*. Her reflekterer Hauge over leseteksten og evangelieteksten til Allehelgensdag. Han forsynte skriftet med et forord, der et viktig motiv er å «igiendrive Løgnens Aand, modstaae de falske Antichristnes Aander, der er i Verden».<sup>76</sup> Utgangspunktet var Åpenbaringsbokens 7. kapittel og problemet med de falske profeter. De som er falt i Djevelens snarer, er nok «overdaadige, hofmodige, Bespottere» osv., men de har samtidig «Gudfrygtigheds Skin og nægte dens Kraft ... De har ladet Bogstaven dødet sig i det de fra Ungdommen af har randsaget i Skriften, og mener, at de haver det evige Liv i den».<sup>77</sup> Her stod med andre ord bokstaven mot ånden.

## Avslutning

Hauges begrep om verden i de tidligste skrifter er preget av en radikaliserings av den nye fromhet som vokste fram med Arndt og Spener, og som ble tradert gjennom Pontoppidan og den statspietistiske kristendom. Kongen framstår som Guds redskap framfor noen, særlig ved Christian VIs lovgivning. Hauges anklager var særlig knyttet til at prestene ikke fulgte opp det pietistiske program, men ble samtidig utvidet til å gjelde alle kristne som ikke hadde en bestemt holdning til verden og distanserte seg i forhold til det ytre. Han kom stadig tilbake til at ånden står kjødet imot. De spiritualistiske trekkene ved Hauges forståelse av verden la også grunnlaget for en sterk dualisme der djevel og apokalyptisk domsforståelse spiller en avgjørende rolle.

75 Spørsmål 444 i Pontoppidans forklaring lød for eksempel slik: «Er det da at kiende paa Verdens Børn, at Christus har igienløst dem?» Pontoppidan, *Sandhed*, 116. Pontoppidan lot likevel den konkrete anvendelse være nokså åpen for fortolkning.

76 H.N.H. Ording, *Skrifter II* (Oslo: Andaktsbokselskapet, 1948), 33.

77 Ording, *Skrifter II*, 41.