

Religiøs topografi i nordisk protestantisme

MARIUS TIMMANN MJAALAND

Artikkelen skisserer en ramme for studiet av protestantisk topografi, topologi og minneteori, og diskuterer premissene for å forstå minnets tvetydighet innenfor den sekulære protestantisme som kjennetegner de nordiske land i dag.

NØKKELORD: Kulturelt minne, topografi, protestantisme, Skandinavia, sekularitet

1. INNLEDNING

De nordiske landene regnes gjerne som svært sekulariserte i betydningen lav deltagelse på gudstjenester og kirkelige arrangementer. Likevel er det relativt høy oppslutning om kirken forstått som stats- eller folkekirke, selv om Sverige og Norge formelt har avviklet statskirkeordningen. I Danmark, Finland og Island ser kirken faktisk ut til å ha styrket sin stilling som bærende element i nasjonens selvforståelse de siste årene, i takt med økende vektlegging av sosial og kulturell identitet og motstand mot den politiske innflytelsen fra islam. I alle de fem landene er det relativt mange som døver barna, selv om oppslutningen om kirkelige handlinger har sunket de siste årene, særlig i byene. Om dåpen ikke begrunnes med en såkalt personlig tro, så skjer det ofte med henvisning til en tilhørighet til tradisjonen, og dette gjelder særlig sterkt *utenfor* de store byene. Stedet der kirken står, har nasjonalt og lokalt en minne-funksjon og de relativt få livsritene som har allmenn utbredelse bidrar til å knytte det enkelte menneskes minne til det kollektive kulturelle minnet. Dette religiøse minnet har noe tvetydig over seg, ved

at det på den ene siden er «vårt» nasjonale og kulturelle felleseie, men likevel ofte oppfattes som fremmed i en utpreget sekulær, eller sekularisert, kontekst.

Ikke desto mindre preger dette kollektive minnet både kultur, mentalitet og identitet i alle disse landene, ja, det er også fra politisk hold et eksplisitt eller implisitt ønske om at det skal fortsette å prege selve Statens konstitusjon, dens lovverk og nasjonale identitet. Et klart eksempel på dette finner vi i den norske Grunnlovens § 2, som skulle reformuleres forut for grunnlovsjubileet i 2014. Vi fikk da en verdiparagraf som erstatning for den gamle religionsparagrafen under overskriften *Om Statsformen*: «Verdigrunnlaget forblir vår kristne og humanistiske arv. Denne Grunnlov skal sikre demokratiet, rettsstaten og menneskerettighetene.»¹ Paragrafen har blitt anklaget for å være tvetydig og upresis, at den kristne arven faktisk vektlegges tydeligere enn i noen tidligere grunnlovparagraf, at det dessuten er uklart hvilken «humanistisk arv» det her vises til, men den speiler åpenbart et helt avgjørende anliggende for de politikere som fattet endelig vedtak i Stortinget 6. mai 2014 (Michalsen 2014). Frykten for å miste en nasjonal eller kristen identitet, enn si en felles «kristen/sekulær» identitet, ser også ut til å henge sammen med frykten for å miste dette minnet som en pregende forutsetning for utdanning, moral, tillit og fellesskap. Men er den ikke allerede tapt? Hvordan kan vi forstå denne ambivalente tilhørighet og praksis i lys av teorier om det kulturelle minnet?

Jeg vil nærme meg dette spørsmålet fra tre ulike vinkler. Først vil jeg diskutere relevansen av teorier knyttet til religiøs topografi og minnesteder (*lieux de mémoire*) som har vært utviklet innenfor fransk og tysk historieforskning (Nora 1997; Markschiefs og Wolf 2010) og senest i analysen av britisk protestantisme (Walsham 2011). Jeg kommer også inn på mer litterært orienterte teorier om det kulturelle minnet utviklet av bl.a. Jan Assmann (2006; 2011) og Aleida Assmann (2006; 2013).

Det neste steget er knyttet til hvilken særlig betydning dette får for en filosofisk analyse av protestantisk minnekultur, som i utgangspunktet er sterkt knyttet til Ordet snarere enn stedet, til tiden snarere enn rommet

¹ Hentet fra Lovdata 30.08.2015: https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1814-05-17/#KAPITTEL_1

og til hørselen snarere enn blikket, det visuelle og topografien. Det fins dessuten en protestantisk polemikk som står i uttalt motsetning til ethvert spørsmål om hellige steder, hellige personer og ytre tegn på det sakrale. I sin mest kompromissløse form slo den, i hvert fall på reformert side, over i ikonoklasmer og knusing av orgler. I sin mer moderate form regnes den gjerne for opphavet til det Weber (1992) kalte en «Entzauberung der Welt», dvs. en tidlig sekularisering. Men til tross for denne retorikken med hensyn til bestemte rom og steder som skulle være av særlig betydning, fins det altså tydelige spor av en protestantisk minnekultur som har fått nedslag i bygninger, kunst, skrift og topografi. Med dette som utgangspunkt vil jeg til slutt se på noen spesifikke kjennetegn ved protestantisk sekularisering i Norden og spørre om den påfallende ambivalensen i forhold til det sekulære henger sammen med dette doble utgangspunktet (avvisning og re-formasjon) i protestantisk tro og praksis rundt det hellige og det helliges motsetning (profant eller «sekulært»).

2. KULTURELT MINNE OG RELIGIØS TOPOGRAFI

Allerede i den tidlige protestantismen er det mulig å observere visse forskyvninger i forholdet mellom hellig og profant, politisk og religiøst idet den gjør sitt inntog i det katolske Norden, som fortsatt er preget av kristendommens *gradvise* inntreden fem århundrer tidligere. Det tok mange århundrer før norrøne steder og skikker litt etter litt ble erstattet, nytolket og supplert av den nye hegemoniske tro, kultur og forestillingsverden, men dermed inntraff også en gradvis endring av de politiske strukturene, slik Gro Steinsland (2000) har vist gjennom studiet av den *hellige kongen*. Noe av det samme gjaldt for overgangen til protestantisme i Norden, som var preget av få og gradvise religiøse endringer, men til gjengjeld viktige politiske og topografiske endringer. Topografi forstås her som organisering av steder (*topoi*) i et geografisk, sosialt og kulturelt rom, med henblikk på bygninger og landskap, men også forskyvning av kulturelle sentra og en protestantisk reorganisering av samfunnet gjennom endrede maktforhold og institusjoner. Teoriene om

kulturelt minne har bidratt til å *utvide* definisjonen av steder som preger en kultur ved å sette fokus på kulturelle, litterære og politiske *topoi* i konkret eller overført forstand (Nora 1989; A. Assmann 2006: 15). *Religiøs* topografi vil jeg i denne sammenheng knytte til en relokalisering av det hellige i nasjonens religiøse og politiske organisering under reformasjonen. Det politisk-religiøse tyngdepunktet i Danmark-Norge flyttet seg nemlig fra Nidaros til København, fra erkebispesetet og katedralen til kongens slott og universitetet. Sistnevnte fikk ansvar for å etablere et nytt religiøst kunnskapsregime og implementere dette gjennom dannelsen og utdannelsen av prestene.

Katedralen i Nidaros ble stående, men som et minnested for en forgangen tid, et gravsted for den katolske helgen, der minnet hadde festet seg i stein som en høyreist palimpsest for den gamle tro – en kunne nesten si som Nietzsche om hele kristenhetens forfall noen århundrer senere, et gravsted for den «døde» Gud og den «døende» tro, der kirkemusikken fortsatte å lyde som et *requiem aeternam Deo* (Nietzsche 1988:481). Katedralen var først i bruk, men etter flere branner måtte den stenges, og det var liten politisk vilje til å vedlikeholde den. Forfallet var påtagelig i hele perioden frem til 1869, da restaureringen begynte – i nær tilknytning til norsk nasjonsbygging og ønske om selvstendighet. Det viser hvordan katedralen som minnested speiler bevegelsen fra storhetstid og maktsentrum til forfall og periferi, hvorpå en ny type politisk-teologisk posisjon skaper behov for restaurasjon i overensstemmelse med historiske idealer (sml. Vauchez 1997:3134).

Teoriene om minnesteder i vid forstand, altså ikke bare som fysiske steder, men steder i litteraturen, i offentligheten, i det politiske landskapet, som har preget en kultur eller en nasjon, skjør virkelig fart med publiseringen av *Lieux de mémoire* i tre bind på 1980- og 1990-tallet, under ledelse av Pierre Nora. Prosjektet er i en viss forstand typisk fransk, fordi det undersøker hva som er det typisk franske. Men dette er antagelig ikke mindre typisk for andre nasjoner, med nasjonal stolthet, nasjonal historie og en kultur som lever av nettopp denne type særpreg. For å forstå det moderne fenomenet nasjonal bevissthet (og «nasjonsbygging») kan studier av det kollektive minnet fortelle mye

om hvem vi er, ut fra en såkalt nasjonal identitet, uten at vi med sikkerhet kan forklare hvorfor (Assmann 1995). Minneforskningen opprettholder den produktive spenningen mellom historie i streng forstand og den historie som aktiviseres gjennom en kollektiv bevissthet, som i vid forstand preger et samfunn, dets mentalitet og forestillingsverden.

I Tyskland har minneteoriene naturlig nok vært tydeligere knyttet til traumatiske hendelser og handlinger som har preget landets historie, fremfor alt Holocaust og behovet for å reflektere over og integrere dette problematiske minnet i landets kollektive identitet. Aleida Assmann (2012) argumenterer for at grunnen til at man på 1980- og 1990-tallet fatter ny interesse for studiet av Holocaust, er at tidsvitnene dør. Dermed blir det nødvendig å reflektere over og skrive ned betydningen av holocaust for ettertiden, for alle som ikke så og opplevde det som skjedde. Som egyptolog har Jan Assmann blikk for de lange linjene og peker på at noe tilsvarende skjedde i Egypt: Det var døden, forgjengeligheten og glemselen som gjorde det nødvendig å tegne og skrive ned beretninger om det som hadde skjedd – og dermed bevare det for ettertiden, for et kollektivt minne (J. Assmann 2006:14).

På tilsvarende måte gikk det rundt 40 år, etter hva historisk-kritisk bibelforskning har kommet frem til, før evangeliene ble nedtegnet, da man så at de første tidsvitnene til Jesu liv og virke var i ferd med å dø. Samtidig skifter fokus fra de historiske stedene i Galilea til vitnenes skildring av Jesu død og oppstandelse rundt Jerusalem (J. Assmann 2011:27). Det er vitnets observasjoner som blir avgjørende for formidlingen av dette til ettertiden, eller som Johannes skriver i sitt første brev: «Det som var fra begynnelsen, det vi har hørt, det vi har sett med egne øyne, det vi så og som hendene våre tok på, det forkynner vi: livets ord.» (1 Joh 1,1) Johannes kan her stå som eksempel på hva 'det kulturelle minnet' dreier seg om, og som skiller det fra den klassiske bestemmelse av 'tradisjon': et fellesskap på tvers av generasjoner, tid og sted, som er fastholdt i skrift, i en bygning eller et annet *minnested*, i konkret eller overført forstand (Nora 1989). Det er faktisk en liten minneteori som er nedtegnet allerede i forordet til dette brevet, og som illustrerer hvordan minnet fungerer som «en videreføring av mening»,

en slags kollektiv bekjempelse av fraværet, glemselen og tilintetgjørelsen (J. Assmann 2011:6).

3. RE-FORMATIO AV DET KULTURELLE OG RELIGIØSE MINNE

Det er dette minnet, Skriftens minne, som på ulike måter gjør seg gjeldende i reformasjonen. Skriften som *sted* kommer vi nesten ikke utenom når vi skal analysere reformasjonens reformulering av det kulturelle minnet. *Sola scriptura*, Skriften alene, ble et slagord som på mange måter introduseres som program for en litterær minneteori. Det fikk stor politisk og religiøs gjennomslagskraft. Reformasjonen introduserer på denne måten en ideologisk kamp om minnet, om hvilket minne som er gyldig og hvilken forståelse av fortiden som skal prege samfunnet, prege dannelsen av mennesker, prege deres tro og håp, deres selvforståelse i ytre og indre forstand – og endelig prege fremtiden.

En vanlig innvending mot en slik forståelse av reformasjonen er at reformatorene selv polemiserte mot tradisjonens autoritet. Følgelig har reformasjonen iblant blitt forstått som et radikalt *brudd* med tradisjonen. Innebærer dermed *sola scriptura* at Skriften erstatter de mange andre tradisjonene som hadde nedfelt seg som praktiske og litterære kompromisser med store lokale variasjoner opp gjennom middelalderen? Var reformasjonen et forsøk på å slette ut dette minnet og således fjerne den gamle tradisjonen for å erstatte den med en ny? I den franske revolusjonen ble dette innført som program, slik at man for eksempel ville etablere en ny kalender, en ny tidsregning, en ny «hellig» kunst og en ny kanon av revolusjonære skrifter. I reformasjonen var det imidlertid bare snakk om å *korrigere* minnet, dvs. sammenholde det med Skriften som norm og autoritet. Helt eksplisitt var det en kamp om den moralske formingen av mennesket, som ifølge Martin Luther førte mennesket ut i fortvilelse (Mjaaland 2011b).

I reformasjonen aktiveres Skriften som minneste for å etablere en *annen* kilde til forståelse og fortolkning av virkeligheten enn den romersk-katolske rett og det geistlige hierarki. Skriften blir korrektivet som løftes opp som et prisme for ikke bare å forstå en åpenbaring av

nåden, men også forstå og fortolke fenomenene i verden, inklusive makten og kulturen. Ved hjelp av slagordet *sola scriptura* innføres således Skriften som *program* for persepsjon, forståelse og fortolkning (Mjaaland 2016:23–24). Når Luther insisterer på en dobbel autoritet (der Skriften gis prioritet fremfor tradisjonen) etableres en kritisk differens mellom Kirken og Skriften – og mellom den skjulte og den synlige kirke – som åpenbart får konsekvenser for Kirkens politiske rolle. Dette viser seg også i Norden, der reformasjonen innføres som politisk program i løpet av de første 20 årene etter 1517.

Det rettferdighetsbegrepet som diskuteres i reformasjonen, og som ofte identifiseres som stridens kjerne, er altså ikke bare moralsk eller soteriologisk, dvs. et spørsmål om frelse. I likhet med diskusjonen om rettferdighet (gresk *dikaiosyne*) i Platons *Staten* er det en term som beskriver hvilken pedagogikk og hvilken økonomi som skal styre et menneskes liv. Det er også et spørsmål om hvilken sannhet som ikke bare bekrefter *doxa* (dvs. den alminnelige mening eller *common sense*), men som bryter med *doxa* og derfor krever en transformasjon, en omvendelse (gresk *metabolē*) før den kan avføde innsikt i sammenhengen mellom guddommelig og menneskelig, himmel og jord. I filosofisk sammenheng kan disse grunnleggende kategoriene knyttes til det Heidegger skisserer som menneskets topologi (*das Geviert*) – selv i en verden han anser som post-monoteistisk – og som unndrar seg en entydig temporal bestemmelse (Heidegger 1996:170).

Reformasjonen dreier seg om mer vidtrekkende spørsmål enn en rent teologisk eller politisk betraktning skulle tilsi. Det handler om en grunnleggende *reformatering* av antropologien, der *selvet* og selvbekvisstheten spiller en avgjørende rolle. Den politiske filosofen Reiner Schürmann – Hannah Arendts etterfølger ved *New School for Social Research* – argumenterer for at Luther i realiteten introduserer den moderne epoke i filosofien, mer enn hundre år før Descartes' *cogito* (Schürmann 2003:353). Dette skjer ved at selvet etableres som det primære *topos* og omdreiningspunkt for tenkningen, i en like radikal forstand som senere hos Descartes og helt parallelt med den transcendentale dreining av filosofien i Kant's *Kritik der reinen Vernunft* (Mjaaland 2016:125–132).

Luthers re-formatering av selvet er slett ikke uinteressant for å forstå hvilken rolle *det kollektive minnet* spiller i hans tenkning: Det umiddelbare selvet er indifferent i forhold til spørsmålet om erindring, skyld og ansvar, men når det konfronteres med Loven, fastholdes Guds knusende dom som et uomgjengelig faktum – selvets faktisitet. Denne erkjennelse av skyld avløses (absolveres) imidlertid av en ubetinget frihet fra Loven (*sola gratia*) som får stor betydning som minneteoretisk program. Det finner sted en dobbeltbevegelse her som på den ene side *fastholder minnet* i skylden, erindringen og bekreftelsen av det gamle, men på den annen side *utsletter minnet* og etablerer nåden alene som ubetinget frihet til kreativ utfoldelse av selvet, forutsatt at ansvarliggjøringen, Loven, moraliteten, er internalisert. Til tross for at det tar lang tid, kanskje århundrer, før denne type internalisering synker inn i folket, før det preger mentaliteten og minnets struktur, er like fullt Skriften og selvet etablert som minnesteder, som formativt mønster for et kollektivt minne.

4. SKRIFTEN, SELVET OG MINNETS BETYDNING – FILOSOFISK BETRAKTET

Etableringen av selvet som avgjørende *topos* og sannhetskriterium innenfor protestantisk tenkning, erkjennelsesteori og minneforståelse er helt sentral for å forstå den *formateringen* av selvet som finner sted i perioden etter reformasjonen. Filosofen Reiner Schürmann har altså argumentert for at det avgjørende vendepunktet i Vestens filosofihistorie inntreffer med Luthers etablering av selvet som sannhetsinstans (og frihetsinstans) – og dermed avløser selvet naturen, institusjonen og den ytre verden, som tidligere hadde spilt en tilsvarende rolle. Han argumenterer overbevisende for at det ikke er Descartes' *cogito*, men Luthers *credo ex auditu* som etablerer et nytt sted for tenkningen, og som utløser den grunnleggende tvilen knyttet til tradisjonens autoritet. Dette er ifølge Schürmann (2003:353–356) det *topos* som kjennetegner moderniteten, i form av en brutt autoritet: heteronomi/autonomi, skrift/tale, frihet/nødvendighet, hellig/profant, osv.

Jeg skal ikke gå i detalj her, men når vi leser Luthers reformulering av selvet som selvbevissthet i lys av Kants kritikk av den teoretiske for-

nuft, viser det seg at Luther også i filosofisk forstand etablerer en transcendentale forståelse av selvet som kriterium for erkjennelsesteori og en bestemt form for fenomenologi – forutsatt at Skriften snarere enn den «rene» fornuft anerkjennes som autoritet for de grunnleggende kategoriene (Mjaaland 2016:127–129). Den transcendentale vending innenfor filosofien har altså en forløper i den transcendentale vending innenfor teologien, og utgangspunktet for den fenomenologien som her utvikles er den grunnleggende distinksjonen mellom skjulthet og åpenbaring. Det er Skriften som etablerer denne differensen og fastholder den som kriterium for sann erkjennelse – dermed tilskrives også selvet som *sted* den dynamikken som gjør det åpent for endring, for det nye, for en reformulering av kategoriene gjennom en kritisk overprøving av tradisjonen, altså dette som gjerne kalles for «modernitet» (Mjaaland 2016:111–124).

La meg likevel i denne sammenheng understreke hvor viktig nettopp minnet blir for denne formateringen av selvet. Det er pregningen av minnet som blir avgjørende for Luthers reformatoriske ansats – det er minnet som står på spill, og som settes i spill. Luther setter seg fore å reformere og reformulere det avgjørende grunnlaget for minnet – minnets grammatikk om en så vil. Det personlige og moralske minnet erkjennes som ens eget (som «mitt») gjennom identifikasjon. Synd erkjennes som skyld, ikke bare indifferens eller skam. Minnet destrueres og reformuleres gjennom rettfærdiggjøring. Selvet blir kriteriet for persepsjon, oppfatning og tilegnelse av fenomener. Her legges altså premisene for en fenomenologi. Det skjer gjennom en ansvarliggjøring av den enkeltes indre, en omplassering av ansvaret, en dreining av oppmerksomheten. Til forskjell fra den *topografi* som preger landskapet og den ytre verden, er dette en skisse over selvets *topologi*, i filosofisk forstand, dvs. hvordan virkeligheten *formateres* gjennom erkjennelsen og hvilken *logos* som strukturerer stedene i den ytre verden i forhold til den indre. I denne sammenheng la reformasjonen nye premisser for forståelsen av mennesket, dets erkjennelse og dermed også for struktureringen av minnet (Mjaaland 2016:136).

Det tok selvfølgelig lang tid før denne typen formatering av selvet fikk noen samfunnsmessig betydning oppe i Norden. Men i motsetning

til tidligere sto kampen i første rekke om utdannelsen, om universitetene. For Danmark-Norges del betydde det Universitetet i København, der prestene ble utdannet og formet (Amundsen 2005: 191–194). I den lutherske ortodoksien (16–1700-tallet) ble Skriften etablert som ufeilbarlig autoritet, og katekismen som programmatisk *innøvelse* i kristendom. Men først med pietismen kan denne protestantiske formateringen av selvet sies å ha fått en større folkelig utbredelse, som program for erkjennelse og erfaring, ansvarliggjøring og moralforståelse – samt moralisme, selvfølgelig (Amundsen 2005:228–231). Med pietismen på 1700- og 1800-tallet fulgte også en kristen mystikk som fikk stor betydning for den personlige fromhet i Skandinavia, i hvert fall hvis man ser på utbredelsen av bøker som Johann Arndts bøker om *Den sande Christendom*. Det er denne gradvise endringen som preger den tidlig-moderne utvikling i de nordiske land, der det ellers kun fantes en begrenset litterær offentlighet.

5. KIRKEN OG KATEDRALEN SOM MINNESTEDER

En annen effekt av denne endringen som protestantismen førte med seg – om ikke umiddelbart, så i hvert fall ettersom det politiske skiftet også fikk kulturelle og religiøse konsekvenser – var at den lokale kirke fikk større betydning som religiøst og politisk samlingspunkt (Mjaaland 2011a). Bygningen var ikke i samme grad et kultsted, selv om den førte kulten videre. Presten ble offentlig embedsmann og i tiltagende grad ble kirkebygget og kirkebakken et sted for spredning og utveksling av informasjon. Det ble lagt større vekt på prekenen som sted for formidling av et nytt univers, både i lange søndagsprekener, kunngjøringer og ikke minst i gravtaler og epitafer (Amundsen 2005:203; 210). Epitafene er i seg selv et studium verdt, for de dokumenterer hvordan erindringen om de døde ble videreført som en visdom for livet: En protestantisk *memento mori*-tradisjon som var utbredt innenfor den lutherske ortodoksi allerede tidlig på 1600-tallet (Angel 2015; Jürgensen 2015; Aavitsland 2015). Med innføringen av konfirmasjonen (1736) og allmueskolen (1739) med undervisning i Pontoppidan mm. ble kirken i

enda større grad et sted for å motta kunnskap, men også et sted for å disiplinere og dermed forme nye generasjoner av mennesker (Amundsen 2005:259–269). Dette innebar et politisk program under den rådende statspietismen for den kristne dannelsen av mennesket, som ble innført i hele dobbeltmonarkiet Danmark-Norge fra 1736.

Ser vi på det spesifikke kirkebygget og dets plassering i landskapet, så blir det tydelig at innenfor den svensk-norsk-finske og islandske byggestrukturen med gårder spredt utover landskapet og uten et naturlig sentrum, så etablerte lokalkirken uten videre et slikt sentrum for konstruksjonen av et sosialt rom (Amundsen 2005:181). Innenfor selve kirkerommet ble himmel og jord, gode og onde makter, gjenspeilet og fortolket som et kristent univers mellom himmel og helvete – og den alminnelige troende plassert fremfor prekestolen som den evige domstol og høyeste rettsinstans (Mjaaland 2011a). Innenfor luthersk ortodoksi tar den protestantiske prekenen form av en rettsak der tilhøreren både anklages og frikjennes, for dermed å internalisere den kristne *ethos* – og samtidig åpne sitt indre for bekjennelsen av syndene, og således la sjelen formes (re-formeres) i henhold til mønsteret som i luthersk tenkning etableres med spenningen mellom lov og evangelium. Innenfor det hellige rommet fant det dermed sted en formidling mellom hellig tale (Guds ord) og de mange menneskelige og hverdagslige ord (Amundsen 2005:194–195).

I likhet med endringer i landskaps-topografien i England i det 16. og 17. århundre, kan det være grunn til å tro at landskapet i større grad ble betraktet som *sted* for det hellige – og ikke bare de hellige stedene og monumentale kirkebyggene (Walsham 2012:251–252; Jensen 2014:162–164). Men også den lokale kirken fikk større betydning i Norden i det første århundret etter reformasjonen. Hvorvidt det er mulig å snakke om en sekularisering i denne tiden, kommer an på hva man legger i dette ordet. Leses det i lys av Middelalderens sekularitet, altså det sekulære som noe som ligger utenfor kirkens makt og jurisdiksjon, så var selvfølgelig reformasjonen både i Tyskland og de nordiske land en sekulær begivenhet og en sekulariserende prosess. Kirkene ble løstrevet fra Rom (altså sekularisert) og underkastet Kongens makt og professorenes autoritet ved universitetene. Prestene fikk sin utdannelse

fra universitetene i København, Lund og Uppsala, men til gjengjeld skulle de tjene både Kongen og Kunnskapen i den lokale menighet. Men denne klassiske beskrivelsen av reformasjonen som sekularisering er nok litt for enkel, fordi Kongen samtidig ble Kirkens overhode – altså løper den parallelt med en *re-sakralisering* av makten og kongens autoritet (Amundsen 2005:188). Dette er utgangspunktet for den tvetydigheten som hele veien preger forholdet mellom det religiøse og det sekulære i Norden: En vekselvirkning mellom sakralisering og sekularisering, som i realiteten innebærer at kristendommen er en integrert del av dyptgripende samfunnsmessige endringer – og nye politiske samfunnsordninger frembringer nye former for religiøs praksis og sosial disiplinering.

Reformeringen av landskapet og den religiøse topografien har også blitt preget av denne dynamikken, og har selv bidratt til å prege den, legge strukturene for den senere utvikling av en samfunnstopografi og et sosialt rom. Ettersom det var liten folkelig begeistring for reformasjonens nye lære, slik som forbudet mot helgendyrkelse, har de lokale kirkene snarere enn katedralene, klostrene eller sentrale kirkelige vedtak og maktstrukturer overtatt rollen som *sted* for viktige endringer (Amundsen 2005:181). De fikk betydning for re-organiseringen av den geografiske strukturen, der også prestegården etter hvert kom til å spille en viktig rolle som samlingssted og formidling av kulturelle endringer. Sammen bidro disse to stedene og endringsagentene som virket i dem til å reorganisere den geografiske strukturen, forme en ny romforståelse og persepsjon av rommet – og redefinere konstruksjonen av sosiale rom. Dette er i praksis også et politisk rom og et rom som definerer premisene for maktutøvelse og disiplinering så vel som maktkamp, protest og opprør. Det kristne idealet om barmhjertighet omformes til en protestantisk solidaritet, der fattigkassa og Waisenhuset spiller en viktig rolle som uttrykk ikke bare for den moralske plikten til å hjelpe den andre, men også en egalitær velferdsstat der alle skal tas hånd om av den sekulær/religiøse offentlige instans.

Den protestantiske bevegelsen blir på godt og ondt formativ for utviklingen av et moderne samfunn i Norden. Når kirkerommet og landskapsrommet konstrueres på en bestemt måte, får det konsekvenser for

det sosiale rommet der livet utfolder seg. I dette tilfellet konstitueres det sosiale rommet og det etableres en bestemt tingenes orden i overensstemmelse med katekismen og Ordet, men det tilpasses også landskapet og viderefører grunntrekkene i tidligere ikonografi, med enda større vekt på bibelske forbilder og enkelte bibelsitater. Skriftestoler og sidealtere forsvinner, men likevel befestes moraliteten som lov og moralsk rettesnor innenfor en tilsvarende orden, der det moralske selvet internaliseres. I den lutherske ortodoksien kommer det offentlige skriftemålet, boten, som rituell forberedelse til nattverden. Med tidlig pietisme introduseres det personlige skriftemålet igjen, som en bekjennelseskonstruksjon. I det hele tatt blir denne *bekjennelsen* det ultimate uttrykket for utformingen av selvet som menneskets sted. Selvet finner sted som bekjennelseskonstruksjon der moralen allerede er internalisert og «krysset ut» av tilgivelsen – kontraktens fornyelse.

6. TVETYDIGHETEN I DET PROTESTANTISKE MINNET

Så kan vi til sist spørre oss om hvilken betydning disse endringene i det kulturelle og religiøse minnet har hatt, om de bidrar til å forstå den påfallende ambivalensen mellom religiøst og sekulært, hellig og profant, som synes å kjennetegne de nordiske protestantiske landene. Sett fra denne perifere posisjonen i Europa dreier det seg neppe om en avmytologisering eller «Entzauberung», men en gradvis forflytning av fokus. Et annet landskap kommer til syne.

Ifølge André Vauchez kan man lese nasjonens religiøse liv ut fra hvordan den forholder seg til katedralene – om den bygger, river, selger, restaurerer eller dyrker sine katedraler som nasjonale symboler. Katedralens monumentale form og sakrale rom gjør den til et minnested i mer enn litterær forstand. Selve bygget *gir rom* for – og vekker det nærmest kroppslige, fysiske minnet om – en bestemt type erfaring: De monumentale gotiske eller romanske buene peker oppover og gir håpet retning, forventningene en arkitektur, sjelen et hus av tradisjoner og minner, kroppen et sted for å oppsøke mysteriet, i stillhet. Vauchez mener at selv bak den mest profane fascinasjon for katedralen banker

det et hellig hjerte (Vauchez 1997:3136–8). Dette gjelder ikke bare for det katolske Frankrike, men også for det protestantiske Norden. Kanskje kan Tomas Tranströmers dikt om de romanske buene illustrere noe av denne lengselen etter minnestedet som i protestantisk sammenheng ofte har vært internalisert, kanskje også sublimert (Tranströmer 2011:268). Erfaringen fra en ukjent katedral i mylderet av turister *reformuleres* derfor som en «indre» lengsel om nåde når en «engel uten ansikt» hvisker gjennom forfatterens kropp:

Skäms inte för att du är människa, var stolt!
 Inne i dig öppnar sig valv bakom valv oändligt.
 Du blir aldrig färdig, och det är som det skall.

Oppløst av tårer, og i det skarpe lyset utenfor blant alle de forvirrede turistene kommer han til den høyst sekulære, men hellige innsikt at «inne i dem alla öppnade sig valv bakom valv oändligt». Den indre katedralen er et typisk protestantisk-sekulært uttrykk for en inderliggjort formatering av troen, men samtidig sprenger tårene på som et uttrykk for sorgen over det tapte og lengselen etter å høre til under katedralens buer, å hvile under deres nåde. Katedralen er således et talende eksempel på et ambivalent forhold til religion i det senmoderne Nord-Europa: på mange måter utpreget sekulært, men i form av en brutt sekularitet, der det religiøse spiller en ny rolle, kulturelt og politisk. Kanskje vil derfor en betegnelse som «post-sekulært» passe bedre, nettopp fordi en nå i økende grad blir oppmerksom på hvor grunnleggende mange av de religiøse strukturene fortsatt preger samfunnet, gjennom bygninger og holdninger, samfunns- og styringsstrukturer, verdier og mentalitet, forestillingsverdener, lengsler, håp – hvelv bakom hvelv uendelig.

I denne artikkelen har jeg lagt vekt på de topografiske endringene som kom inn med reformasjonen i Norden, der makten ble forskjøvet fra kirken til kongen, mens forvaltningen av kunnskap, og særlig den religiøse kunnskap, i Danmark-Norge ble forflyttet fra katedralen til universitetet, som så fikk ansvar for å utdanne og *forme* prestene. Disse

ble så ansvarlige for å *formetere* hele samfunnets struktur innenfra, gjennom preken og ritualer, gjennom fortolkning og påbud, gjennom undervisning og dannelse av et ansvarlig *selv*. Hvor vellykket denne dannelsen har blitt i forhold til idealet, har nok variert i stor grad, men gjennom århundrene er det ikke vanskelig å se at det har dannet seg en bestemt mentalitet og at visse idealer og normer har utkrystallisert seg. Det idealet som etter hvert blir *program* for disiplinering og strukturering av mennesker har en helt bestemt forståelse av selvet og selvets topologi som sin forutsetning: Reformasjonens fokus på Skriften alene har etablert en bestemt topologi basert på dom og nåde, der den enkelte nagles til sin historie gjennom Loven, men frigjøres til selvstendig handling gjennom nåden; en dreining som også bidrar til å *internalisere* ansvaret og *formetere* og *organisere* omverdenen i henhold til en topografi som svarer til Skriftens og selvets egen persepsjon. Hermed kommer også det religiøse minnet inn som en *formativ* størrelse som fastholdes av minnet, men også bidrar til å prege verden slik den oppfattes av de troende og de tvilende, de mektige og de fattige, de hellige og de alminnelige.

Det religiøse minnet kan komme til uttrykk i narrativer, i ritualer eller i bygninger, men har det til felles med annet kulturelt minne at det ofte forblir en forutsetning som tas for gitt, som ikke analyseres separat og eksplisitt (J. Assmann 2006:25). Først når det blir reist spørsmål ved minnets legitimitet, først når det står i fare for å forsvinne, eller som her: først når en antatt konsensus brytes, blir dette minnet selv et *topos* for kulturell, sosiologisk og filosofisk analyse. Det er derfor ikke vanskelig å se en sammenheng mellom fremveksten av det såkalt flerkulturelle og fler-religiøse Norden og et slikt fokus på sammenhengen mellom sekulært og religiøst i politisk og kulturell sammenheng. Historien om landenes sekularisering er neppe så entydig som meningsmålinger om tro, identitet, gudstjenestedeltagelse og gudsforestillinger i de nordiske landene skulle tilsi. Men hvis vi ser tilbake på historien til disse bygningene som står der i dag, som lokker turister og pilegrimer, der bønnene fortsatt bes, prekenene prekes, barna døpes og fortellingene fortelles, så ser vi at også bygget er en bærer av det kulturelle

minnet. Det er et sted som ikke bare formidler et symboltungt minne om en «død» Gud (Nietzsche), det har preget og fortsetter å prege nasjonen og innbyggerne i de nordiske landene, deres kulturelle identitet, som det gjerne kalles. Og denne identiteten kan nesten til enhver tid vitaliseres, settes i politisk sirkulasjon. Den politiske interessen for pilegrimsvandringen i Norge og viljen til å gjenopprette Erkebispesetet i Nidarosdomen tyder på at også politiske partier som tidligere argumenterte for religion som «privatsak» har gjenoppdaget dens politiske og kulturelle betydning.

I lys av disse seneste endringene kan også sekulariseringen forstås som en forflytning av fokus, en annen signatur (Agamben 2009). Det foregår mange viktige debatter rundt spørsmålet om sekulariseringens årsaker og faktiske forløp, dens entydighet eller flertydighet, dens sosiologiske årsaker og konsekvenser. Ser vi på det mer spesifikt minneteoretiske, så er det vanskelig å peke på enkeltårsaker som utgjør den avgjørende forskjellen. Små forskyvninger i forståelsen av Skriften, av minnet, kan få store konsekvenser for formateringen av mennesket, for konstruksjonen av virkelighet.

Feuerbachs hypotese om at all religion er menneskeskapt blir i denne sammenheng en banal spissformulering som sier lite om hvordan religionen har preget og fortsatt preger et bestemt samfunn – politisk, juridisk, religiøst, litterært og kulturelt. Mennesket er skapt av disse formasjonene og reformasjonene. Det er dette som er dannelse, enten den forstås religiøst eller sekulært. Hvis denne formen for dannelse forsvinner, blir ikke mennesket litt grunnere? Risikerer en ikke å ende som historisk, kulturell og religiøs analfabet? Dette er det selvsagt strid om. Men hvorvidt det kollektive minnet i Norden er religiøst eller sekulært, er enda vanskeligere å avgjøre. Det ser ut til at vi står overfor et kollektivt minne der mange gjenkjenner, men ikke aksepterer alle premissene – og likevel er preget av det forutgående.

Potensialet, muligheten, ligger der fortsatt latent i minnet, om dette forstås kulturelt eller mer spesifikt religiøst. Det kan aktiveres og reorienteres på de steder der minnet holdes vedlike, der det er nedleiret i arkitektur, i praksiser, i tekster. Det kan være som å vandre inn i

kirkerommet og oppdage hvelvingen. Se buene som hvelver seg over livet, hvelv bakom hvelv. Det er et møte med ens egen fortid. Det reaktiverer ikke minnet nøyaktig som det var, for minnet er allerede endret, fordreiet; men selve tvetydigheten er knyttet til det minnet som en gjenkjenner, men ikke lenger helt forstår eller vil forstå. Det reiser noen grunnleggende spørsmål rundt formateringen av selvet og selvets topologi: Hvem er 'jeg' og hvorfor er 'jeg' blitt formet slik – eller hvordan kan dette selvet endres? Dette religiøse minnet som har formet en, er uomtvistelig ens eget, men det kan likevel fremstå som fremmed. Derav ambivalensen.

LITTERATURLISTE

- Agamben, Giorgio (2009) *The Signature of All Things: On Method*. Overs. Luca D'Isanto. New York: Zone Books.
- Angel, Sivert (2015) «Preachers as Paul: Learning and Exemplarity in Lutheran Funeral Sermons. A Motif – Perspective on Faith and Works in Face of Death». I: *Preparing for Death – Remembering the Dead* (red.), T. Rasmussen og J.Ø. Flæten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, s. 173–198.
- Amundsen, Arne Bugge (red.) (2005), *Norges religionshistorie*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Assmann, Aleida (2006) *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: Beck.
- Assmann, Aleida (2010) *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: Beck.
- Assmann, Aleida (2012) *Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Assmann, Aleida (2013) *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur: Eine Intervention*. München: Beck.
- Assmann, Jan (1995) «Cultural Memory and Cultural Identity». I: *New German Critique*, vol. 65, s. 125–133.

- Assmann, Jan (2006) *Religion and Cultural Memory*. Tr. R. Livingstone. Stanford, Cal.: Stanford University Press.
- Assmann, Jan (2011) *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (1996), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. I: *Gesamtausgabe*, bind 4, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Jensen, Roger (2014) *Pilegrim*. Oslo: Novus.
- Jürgensen, Martin Wangsgaard (2015) «Spacing Death – Facing Death: Conceptualizing the Encounter With Death During the Early Modern Period». I: *Preparing for Death – Remembering the Dead* (red.), T. Rasmussen og J.Ø. Flæten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, s. 123–152.
- Leppin, Volker (2015) «Preparing for Death. From the Late Medieval ars moriendi to the Lutheran Funeral Sermon». I: *Preparing for Death – Remembering the Dead* (red.), T. Rasmussen og J.Ø. Flæten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, s. 9–24.
- Markschies, Christoph og Hubert Wolf (red.) (2010) *Erinnerungsorte des Christentums*. München: Beck.
- Michalsen, Dag (2014) «Grunnlovens nye verdiparagraf § 2», *Tidsskrift for rettsvitenskap*, s. 206–234.
- Mjaaland, Marius Timmann (2011a) «Geneatopics», *Studia Theologica*, vol. 65(2), s. 172–189.
- Mjaaland, Marius Timmann (2011b) «Immorality», *NZSth*, vol. 53 (4), s. 450–464.
- Mjaaland, Marius Timmann (2016) *The Hidden God: Luther, Philosophy, and Political Theology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1988) *Die fröhliche Wissenschaft*. I: *Kritische Studienausgabe*, 3. bind (red.), G. Colli og M. Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Nora, Pierre (1989) «Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire*». I: *Representations*, vol. 26, s. 7–24
- Nora, Pierre (red.) (1997) *Les lieux de mémoire*, 2. utg., bind 1-3. Paris: Galimard.

- Rasmussen, Tarald and Jon Ø Flæten (2015) *Preparing for Death – Remembering the Dead*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schürmann, Reiner (2003) *Broken Hegemonies*. Trans. Reginald Lilly. Bloomington: Indiana University Press.
- Steinsland, Gro (2003) *Den hellige kongen: Om religion og herskermakt fra vikingtid til middelalder*. Oslo: Pax.
- Tranströmer, Tomas (2011) *Samlade dikter 1954–1996*. Stockholm: Bonnier.
- Vauchez, André (1997) «La Cathédrale». I: *Les lieux de mémoire*, 2. utg., bind 3. Paris: Galimard, s. 3109–40
- Walsham, Alexandra (2011) *The Reformation of the Landscape: Religion, Identity, and Memory in Early Modern Britain and Ireland*. Oxford: Oxford University Press.
- Weber, Max (1992) *Wissenschaft als Beruf*, i: *Gesamtausgabe*, bind 17, W.J. Mommsen og W. Schluchter (red.). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Aavitsland, Kristin B. (2015) «Remembering Death in Denmark-Norway during the Period of Lutheran Orthodoxy». I: *Preparing for Death – Remembering the Dead*, T. Rasmussen og J.Ø. Flæten (red.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, s. 241–264.

ABSTRACT

Nordic Protestantism has hardly been studied topographically, with emphasis on landscapes, buildings, and social change. Theories of cultural memory and memory places (*lieux de mémoire*) from the last decades developed by Pierre Nora (1997), Aleida and Jan Assmann (2006; 2011), and others are helpful for analysing the significance of place and space – widely understood – in formatting the Protestant memory: How did the Reformation and Protestantism change the dynamics of memory processes, philosophically understood? How did Scripture with its singular position in the Protestant knowledge regime format a particular subjectivity which culturally prepares the society for secularisation and a modern political culture? How did these profound religious and cultural matrixes format the mentality of the more general population and

the order of society? How do they influence landscape and topography? Following Nora's proposal of a theory of places where «memory crystallizes and hides,» the *lieux de mémoire* of Nordic Protestantism includes Scripture as well as the local churches and the university (Nora 1989). The same applies to the cathedral in Nidaros, which to a higher degree reflects the national political changes connected to Reformation, monarchy, secularisation, and democracy. The article aims at developing the draft of a theoretical framework for studying Protestant topography, topology, and cultural memory in Scandinavia, before it finally discusses the reasons for the ambiguity of cultural memory within the secular Protestantism typical of Nordic countries today.

KEYWORDS: Cultural memory, topography, Protestantism, Scandinavia, secularity