



HØGSKULEN I VOLDA

## **Masteroppgave i Kulturmøte**

Kiellands kirke – innspill i det religiøse felt

Dag Torbjørgson, mai 2014



## English summary

The subject of this essay is the cultural encounter between a radical literary culture and a conservative religious culture. Timeline for the essay is primarily the breakthrough of modernism in Norway and Scandinavia (1870-1890), though earlier events relevant to the subject is brought in. At the time of the modernism's breakthrough, new ways of thinking regarding science had emerged, and in 1884 Norway got a new form of state practice through the implementation of parliamentarism. In this essay the literary culture is presented through the Norwegian writer Alexander L. Kielland. In the field of Norwegian literature, this time in the literary history is often viewed as a golden age, and Norway had several great writers in the genre of realism. Alexander L. Kielland wrote a number of publications, in which he was rather critical concerning the clergy and the state church.

In my efforts to analyze how the criticism of the church was received, I have applied the “theory of fields” by the french sociologist Bourdieu. According to this theory, there are well-defined social fields in society, which by some lengths are autonomic. The members of each field strive to acquire the advantages unique with that field, or the capital associated with that field. Based partly on the access to capital, the members of the field have different social positions. In this essay I have demonstrated a religious field in Norway in the nineteenth century, where the members, among other things, fought for religious capital.

Further in the essay I examine in which way the criticism of the church was received by the religious field, and by which form it reached the field. This will make the criticism of the church visible and furthermore identify the social position of Alexander L. Kielland in the religious field. With his criticism, the writer had a wish to influence the religious field. By analyzing how the criticism was received in the religious field, I attempt to show to which degree he was successful in this task. In the eighteen eighties the question of whether Kielland should receive state funded salaries for his authorship was debated and tried in the parliament. An analysis of these processes will further contribute to an understanding of his position in the religious field. All in all the essay attempts to show Kiellands position in the religious field, and at the same time describe the cultural encounter between the radical author and the religious field.



## Innhold:

Kapittel 1 Inngang.....	8
1.1. Innledning.....	8
1.2. Problemstilling.....	8
1.3. Avgrensninger.....	9
1.4. Ordvalg.....	10
1.5. Kilder.....	11
1.6. Metode.....	12
Kapittel 2 Bourdieu og sosiale felt .....	13
2.1. Bourdieu.....	13
2.1.1. Begreper og teori.....	13
2.1.2. Det religiøse felt.....	16
2.1.3. Kritikk av Bourdieu.....	19
2.1.4. Kritikk av det religiøse felt.....	21
2.2. Makt.....	22
Kapittel 3 Kielland og kirkekritikken .....	23
3.1. Biografiske riss.....	23
3.2. Tekstutvalg og metode.....	23
3.3. Sne .....	24
3.3.1. Handling.....	25
3.3.2. Et sosialt og religiøst rom.....	25
3.3.2.1. Det sosiale rom.....	26
3.3.2.2. Det religiøse rom.....	27
3.3.2.3. Deltakernes posisjoner.....	29
3.3.2.4. Endringer i rommene.....	32
3.3.3. Kirkekritikk.....	32
3.3.3.1. Gabriele vs Jürges.....	33
3.3.3.2. «den store D».....	36
3.3.3.3. Fru Jürges og Gabriele.....	39
3.3.3.4. Symbolsk kirkekritikk.....	40
3.4. Sankt Hans Fest.....	43
3.4.1. Handling.....	43
3.4.2. Det sosiale rom.....	44
3.4.3. Deltakernes posisjoner.....	44
3.4.4. Endringer i rommet.....	51
3.4.5. Kirkekritikk .....	52
3.4.5.1. Den glupske «Bakstreveren».....	52
3.4.5.2. Kaninene.....	54
3.4.5.3. «folkets dyrebareste klenodie».....	55
3.4.5.4. Opphav til kirkekritikken.....	55
3.5. Ut av rommet – inn i verden?.....	56
Kapittel 4 Det religiøse felt i det nittende århundret.....	57
4.1. Det religiøse feltet versus maktfeltet.....	57
4.2. Omkring starten av århundret.....	59
4.3. Bevegelser i feltet frem til omkring 1870.....	60
4.4. Det religiøse maktfelt omkring 1870-90.....	67

4.4.1. Det moderne gjennombrudd.....	69
4.4.2. Posisjonerings ved gjennombruddet.....	70
4.5. Forskyvning av maktstrukturen i feltet.....	76
Kapittel 5  Kielland i det religiøse felt .....	78
5.1. Kapitaltilganger .....	78
5.2. Posisjonerings og strategier.....	79
5.3. Den borgelige offentlighet – og en religiøs deloffentlighet.....	80
5.4. Kilder.....	83
5.5. Kiellandsaken.....	83
5.5.1. Opptakt .....	84
5.5.2. Første behandling, 1885.....	86
5.5.3. Mellomspill.....	88
5.5.4. Andre behandling, 1886.....	91
5.5.5. Etterspill.....	94
5.5.6. Kiellandsaken i det religiøse felt.....	95
5.6. Mottakelse av kirkekritikken.....	100
5.6.1. Konservativ mottakelse .....	101
5.6.2. Religiøse mottakelse.....	106
5.6.3. Radikal mottakelse.....	110
5.6.4 Kirkekritikken i det religiøse felt.....	113
5.7. Kielland i det religiøse felt.....	117
5.7.1. Den dominerte aktøren.....	118
Kapittel 6  Avslutning .....	120
Kilder og litteratur .....	121



## Kapittel 1 Inngang

Kapittelet vil gi en kort innledning til temaet og problemformulering, i tillegg til noen begrepsavklaringer og en redegjørelse av anvendte kilder. Til slutt i følger metode – hvordan jeg akter å gå frem for å belyse problemformuleringen.

### 1.1. Innledning

I 1885 behandlet det norske Stortinget om den kjente presterefseren og radikale forfatteren Alexander L. Kielland skulle støttes økonomisk av staten. Selvsagt mente hans likesinnede, utenkelig var stort sett beskjedne fra religiøst hold. Året før, i det noen mente var et statskupp, var embetsmannstaten veltet av lavkirkelige demokratiske som sammen med fritenkere hadde gjort front mot embetsstand og høykirkelige. Men den nye alliansen knaket alt i sammenføyningen. Kielland tilhørte fritenkerne og diktet om de religiøse på begge sider. Det ble et møte mellom en radikal, ubønnhørlig penn og en konservativ religiøs kultur. Og spørsmålet om forfatteren skulle støttes av staten rev i stykker alliansen. I 1886 angrep han i romanen *Sne* det høykirkelige. Året etter tok han for seg de lavkirkelige i *Sankt Hans Fest*. I et religiøst felt hvor man kjempet om hva som egentlig var den rette kristendommen trådte Kielland inn med sine litterære bidrag. Med vilje til å påvirke og væpnet med moderne vantro ladet han med Kierkegaard og fyrte løs. Radikale fritenkere stilte seg bak ham, men hva med religiøse aktører? Nådde han dem med sin kirkekritikk? Kielland samlet ved til bålet – andre til barrikadene.

### 1.2. Problemstilling

Innenfor Den norske kirken i 1880-årene kan noen grunnleggende konfliktlinjer spores mellom



en lavkirkelige demokratisk del og en høykirkelige aristokratisk fraksjon, i tillegg til en grundtvigiansk flokk. Disse opererte i et religiøst felt med sitt eget aktivum, religiøs kapital. Gjennom to kritiske romaner i 1886 og 1887 påtalte Kielland det han mente var brister ved kirken og forestilte med det kulturmøtet mellom en radikale litterær bevegelse og et religiøst felt. Kielland hadde et budskap som han ønsket skulle bli lagt merke til av kirken og blant religiøse. De religiøse var på sin side deltakere i et religiøst felt med en autonomi som følge av religiøs kapital. Kielland ville delta i feltet med sin kritikk. Dette leder frem til følgende problemformulering: Jeg ønsker å undersøke aktøren Kiellands litterære kirkekritikk i det religiøse felt. Denne problembeskrivelsen krever noen avgrensninger og begrunnelser, foruten å reise ytterligere spørsmål.

Tilskjæring med begrunnelse kommer i påfølgende avsnitt, mens spørsmål som fordrer svar følger umiddelbart. Spørsmålet som kanskje aller først melder seg, er hvorvidt det kan sies at det eksisterte et religiøst felt i det nittende århundre etter mønster av Bourdieu. Dette vil jeg argumentere for i kapittel 4. Og videre, hvordan kan Kielland overbevisende knyttes til dette feltet? Eller sagt på en annen måte: hvordan og i hvilken form nådde hans kirkekritikk et religiøst felt? Hvordan møttes disse to kulturene? Dette er tema for kapittel fem.

### 1.3. Avgrensninger

Oppgaveformuleringen er så pass romslig, at det er på sin plass med noen innstramninger. To av Kiellands romaner vektlegges i analysen: *Sne* og *Sankt Hans Fest*, begge verk som ikke nødvendigvis er typiske for ham, men til gjengjeld er de lite påaktet sammenlignet med mer kjente skrifter som for eksempel *Gift* og *Garman & Worse*. De to romanene er også Kiellands eneste hvor kirkekritikk kan sies å være det gjennomgående temaet. Da *Sne* og *Sankt Hans Fest* kom ut, hadde alt Kielland et navn, og jeg vil granske resepsjonen spesifikt av disse verkene. Utgivelsene faller i tid delvis sammen med den såkalte Kiellandsaken, som også lyser opp møtet mellom forfatter og felt. Jeg avstår fra å drøfte hvordan Kiellands tekster skal tolkes, og holder meg til det brede synet på hvordan de skal forstås.

## 1.4. Ordvalg

Jeg finner det ikke påkrevd å definere bruken av ordene som utgjør problemstillingen. Derimot kan det være på sin plass med en presisering av språkbruken før jeg slipper løs Bourdieu – ikke minst når det dreier seg om et religiøst felt. Begreper i det teoretiske rammeverket overlapper nemlig med benevnelser innenfor religiøs terminologi, noe som ved første øyekast kan synes forvirrende.<sup>1</sup> Deler av teorien som jeg skal forsyne meg av, inneholder de teoretiske idealtypene prest, profet og lekfolk. Prest og profet er religiøse eksperter som «produserer» religion, mens lekfolk «forbruker» religion. Førstnevnte kalles også religiøse produsenter og sistnevnte religiøse konsumenter. Problemet melder seg selvsagt når empirien trekkes inn. En prest som en teologisk utdannet embetsmann vil jo også være en prest i betydningen idealtypen prest. Med lekfolk kan det bli ytterligere forvirrende som følge av bruken på norsk. Lekfolk har minst to leksikalske betydninger. I en historisk sammenheng betegner det ikke-geistlig, fra kirkelatin *laicus*. Nyere bruk av ordet er ufaglært (Rosbach:1984:213). Når man i norsk (kirke-) historisk sammenheng omtaler lekfolk, menes ulærde og ikke prestevidde. Innenfor Bourdieus feltteori betegner lekfolk simpelthen ordinære mennesker eller religiøse konsumenter. Ytterligere to begrep som det er fullt mulig å forveksle er heterodoks og ortodoks. Mens ortodoks innenfor kirkehistorien brukes om den rene eller rette lære, angir ortodoks innenfor feltteorien en aktørs dominerende posisjon i et sosialt felt som må forsvares mot avvikende, heterodokse aktører. Der hvor meningen ikke fremgår av sammenhengen, vil det presiseres.

Nesten som et mantra er det terpet at Kielland kastet seg over kirke og prest – men klandret aldri kristendommen. Jeg tar ikke stilling til spørsmålet her, men synes det er nødvendig å nevne forenklingen som jeg foretar i det videre. Jeg samler Kiellands kritikk omkring kirke og prest under fanen kirkekritikk. Selvsagt kan dette by på problemer, men jeg spesifisere begrepet der det er naturlig. *Kirkekritikk* er således et skriveredskap. Det kan anføres som et eksempel at ved å tegne bildet av en hyklerisk prest, kritiserte han en kirke som frembrakte en slik eksponent.

---

<sup>1</sup> Dette skyldes at Bourdieu i sin tid fikk idéen til feltteorien under arbeide med religion, og følgelig lot religiøs terminologi danne det språklige stilas (kilde).

## 1.5. Kilder

Kilder er foruten litterære tekster av Kielland et rikholdig brevmaterialet. Kielland tok ved to anledninger initiativ til å utgi utvalgte deler av sin korrespondanse.<sup>2</sup> Når brevene benyttes som kilde må hensynet til Kiellands egne planer om utgivelse tas i betraktning. Når jeg påstår at Kielland ønsket å være en røst i et religiøst felt, er dette ikke uten betydning. Hans egne vitnesbyrd er ikke nødvendigvis avslørende all den tid brevene med en viss rimelighet kan betraktes som en bevisst posering.<sup>3</sup> Etter hans død har det blitt utgitt en rekke brevsamlinger. Johs. Lunde er den som er ansvarlig for den mest omfattende samlingen, i alt fire bind, som også er digitalt tilgjengelig, men da uten Lundes innledning og kommentarer. Til sammen er omlag 2000 kiellandbrev bevart. (Obrestad:1996:223). Jeg har, utover denne, benyttet Francis Bulls' samling, som delvis overlapper med Lundes. Ellers er det utgitt flere samlinger i nyere tid. Av brevmaterialet har jeg gjort et utvalg som grovt konsentrerer seg omkring årene fra Kiellandsaken og frem til utgivelsene av *Sne* og *Sankt Hans Fest*, altså vinteren 1884/85 til vinteren 87/88.<sup>4</sup>

Sekundærlitteraturen om Kielland teller noen bind. Mathilde Schjøtt biograferte Kielland mens han levde og skrev samtidige anmeldelser. Gerhard Gran var også samtidig, men utga sin biografi etter hans død. Nyere bidrag er Olav Storstein, Martin Nag, Francis Bull, Owe Apeland, som i en årrekke forsket på Kielland, Johs. Lunde med to bind og et omfattende arbeid med å samle å utgi brev og Jan Inge Sørbo. Artikkelsamlingen *Disharmoniens dikter* er også verdt å regne opp. Mens de nevnte typisk er opptatt av Kiellands litterære bidrag, er biografiske overblikk tilgjengelig gjennom Tor Obrestads store biografi. Tore Rem anlegger et bredere bokhistorisk perspektiv og posisjonerer Kielland i et litterært felt, mens medisineren Roald E. Strandjord leverer sitt tilskudd til å forklare hvorfor Kiellands produktive periode som forfatter ble for så vidt kort.

---

<sup>2</sup> Brevene ble aldri utgitt i Kiellands levetid. Det som til slutt satte en stopper for planene var uttalelser han tidlig i karrieren hadde kommet med om Bjørnson i brevs form til Georg Brandes. Han var heller ikke særlig stolt over sin underdanige holdning til brødrene Brandes i disse unge år, og stolte ikke på deres, særlig Georgs, diskresjon, dersom han skulle komme til å utelate noe i en eventuell samling (Lunde 1978: XII). Lunde er ikke konsekvent her, og skriver pussig nok fire sider lengre ut i teksten, at brevene til Georg Brandes «ble holdt i en mer ærbødig tone (...) og Kielland tok med takk og tillit imot hans kritikk og 'rap', samtidig som han med trygg selvfølelse hevdet sine egne oppfattelser» (ibid.: XVI).

<sup>3</sup> Det er ikke sikkert at det er et poeng av betydning, men jeg nytter her brevmaterialet som kilde for et argument for at brevmaterialet kan tenkes å være upålitelig.

<sup>4</sup> Det er også utgitt samlinger med brev *til* Kielland, blant annet fra Bjørnstjerne Bjørnson (1930) og den tre bind sterke samlingen av korrespondanse fra Edvard og Georg Brandes til norske forfattere (1939).

Kilder til mottakelsen av Kiellands romaner er samtidige artikler i aviser og tidsskrift. I tillegg til dette har jeg brukt historiske verk om perioden og mer generelle oversiktsverk. Innenfor kirkehistorie har jeg særlig benyttet Molland og Oftestad, og til dels Wisløff.

## 1.6. Metode

Kultur møte mellom kirken og prester på den ene siden, og slik de ble fremstilt gjennom Kiellands penn på den andre siden, skal jeg anbringe på en helt spesiell scene, rigget av Bourdieu. Hans kunnskapsteori er en sosiologisk teori som utstyres med verktøy til å tolke sosial interaksjon og sosial reproduksjon i et maktperspektiv, ved å påvise eksistensen av sosiale felt i samfunnet. Aktuelle sider ved hans teori gjennomgås i neste kapittel. Gjennom analysen i kapittel tre vil Kiellands kirkekritikk i *Sne* og *Sankt Hans Fest* synliggjøres. Siktemålet er å identifisere denne kritikken i et religiøst felt, etter mønster av Bourdieu. Eksistensen av et religiøst felt påvises i kapittel fire. I det femte kapitlet vil det religiøse felt sammenholdes med kirkekritikken, samt den offentlige behandlingen av forfatteren og hans forfatterskap i forbindelse med Kiellandsaken. Til sammen klarlegger dette hans posisjon i feltet.

## Kapittel 2 Bourdieu og sosiale felt

Sentrale begreper i Bourdieus teorier forklares, med særlig vekt på det religiøse felt. Jeg vil også diskutere noe av kritikken som er fremmet mot ham. Noen definisjoner av makt knyttet opp til begreper i Bourdieus teorier avslutter kapittelet.

### 2.1. Bourdieu

Pierre Bourdieu (1930-2002) var en fransk sosiolog og sosialantropolog. Han forsøkte å bygge bro mellom strukturalismens determinisme – «Strukturen tenker i meg» – og den metodologiske individualismen, som ser mennesket i et aktørperspektiv, og hvor dets handlinger etablerer utgangspunktet. Menneskene former omgivelsene og omgivelsene former menneskene, mente Bourdieu (1995:22). I sin religionssosiologi tok Bourdieu, foruten Durkheim, utgangspunkt i Webers rasjonalitetsteori og hans identifisering av idealtyper. Tankene omkring de herskendes klassers legitimering av makt, plukket han fra Marx (Furseth og Repstad 2003:45).

#### 2.1.1. Begreper og teori

Bourdieu's teoretiske byggverk<sup>5</sup> dreier seg blant annet om sosiale dominansforhold, deres sammenheng med sosiale strukturer og hvordan slike strukturer reproduseres i kulturen. Ifølge Bourdieu skjer reproduksjonen ved at dominansrelasjonene er innebygd i sosiale strukturer og dermed legitimeres gjennom dagliglivet (1993a:2). Hans uttalte siktemål er å avsløre slike

---

<sup>5</sup> Bourdieus teoretiske konstruksjoner består av noen sentrale begreper som like gjerne kan anvendes – og blir anvendt – uavhengig av en helhet. Og det var slik Bourdieu tenkte seg begrepene, som tankeverktøy som endrer seg i møte med det empiriske materialet. Ordet teori, slik jeg bruker det her, ville han trolig hatt mindre til overs for. Men det er praksis å omtale hans lære som en *teori*, om ikke annet i mangel av noe mer skikket alternativ (egentlig Bourdieu & Wacquant 1992:160, her Wilken 2008:8).

maktrelasjoner. Teorien legger analogt med nyhistorismen den fundamentale antakelse til grunn at menneskelig bevissthet er sosialt konstituert og likeledes at handlingsrommet er sosialt og historisk determinert. Med andre ord avkreves en omfattende kontekstualisering ved historiske undersøkelser.

Gjennom en voluminøs produksjon opererer Bourdieu med en rekke begrep. I løpet av hans virksomhet fylles termene med innhold, og ikke alltid overensstemmende, og noe av denne plastisiteten fins i min tilgang til Bourdieu. Begrepene stabler et skjelett som jeg ekviperer med det empiriske materialet. Jeg vil i det videre på langt nær forklare alle begreper, men har valgt ut fra to hensyn. Først og fremst utdypes fundamentale begreper og dernest inkluderes begreper knyttet til hans religionssosiologi.

Grunnleggende i Bourdieus teori og etter hvert også et nøkkelbegrep i samfunnsvitenskapen, er termen sosialt *felt*. Broady foreslår en generell og enkel definisjon av begrepet:: «et system av relasjoner mellom posisjoner» (Bourdieu 2000:9). Ofte brukes betegnelsen *rom*. Et rom er et utsnitt av et felt. Et *sosialt felt* eller *sosialt rom* får man når posisjonene besettes av mennesker eller institusjoner, kalt *agenter* eller *aktører*. Et felt består av uendelig mange tilgjengelige posisjoner. Posisjonene er gjenstand for kamp basert på besittelse av kapital og deltakerens habitus. Et felt utgjøres av agenter som forsøker å tilegne seg kapital. Negativt vil det per definisjon si at mennesker eller institusjoner som ikke kjemper om kapital ikke er en del av feltet. Et felt kan defineres ut fra hva slags kapital det kjempes om; religiøs kapital: det religiøse felt. Videre vil en endring i en deltakers posisjon vil medføre en endring i hele feltets struktur. Feltet er med andre ord autonomt og dynamisk. Dette innebærer at eksterne determinanter kun kan påvirke feltet dersom disse omgjøres og tilpasses feltets egne strukturer, det vil si disponerer det aktuelle feltets kapital og en passende habitus.

*Kapital* er tilgang til ressurser. Slike ressurser eller kapitalformer er økonomisk, sosial eller kulturell kapital. Førstnevnte bør være selvforklarende. Sosial kapital er sosiale nettverk og familieforbindelser, mens kulturell kapital er kunnskaper, utdanning etc. I tillegg introduserte Bourdieu symbolsk kapital, som er kapitalformer som ikke uten videre lar seg redusere til andre kapitalformer, for eksempel litterær kapital, som er tilgangen en skribent har til å nyttegjøre seg litterære virkemidler, stiler etc. Litterær kapital kan *konverteres* til økonomisk kapital gjennom omsetning av litterært arbeid, men kapitalformene kan ikke

reduseres til hverandre (1993a:7). Religiøs kapital er en annen symbolsk kapital, som Bourdieu definerer som summen av akkumulert religiøst arbeid i det religiøse feltet, samt det arbeid som kreves for å sikre videreføring av denne kapitalen (1991:23). De grunnleggende kapitaltypene er gyldige i alle felt, men pålydende vil variere fra felt til felt (1993:83).

*Habitus* knytter sammen feltets struktur og aktørens handlinger. *Habitus* er et sett disposisjoner som generer praksis og persepsjon som danner strukturerende strukturer (1993a:5). Østenstad forklarer begrepet med følgende analogi: «Slik grammatikken muliggjør en uendelig mengde setninger av samme struktur, muliggjør også *habitus* en uendelig mengde handlinger og tenkemåter ut fra samme struktur» (Bourdieu 1995:24). Gjennom *habitus* kommer indre og relasjonelle kjennetegn ved en posisjon til uttrykk. For Bourdieu innebærer det å være religiøs å ha en religiøs *habitus*.

*Symbolsk makt* henger sammen med *doxa*. Kant introduserte tid og rom som noe som ikke erkjennes, men som forutsetninger for erkjennelse. Dette danner grunnlag for å konstruere strukturerende strukturer, som for eksempel slik Saussure gjorde med språkssystemet: «Språket (...) behandles grunnleggende sett som en betingelse for talens forståelighet. Det behandles som et strukturert medium som en må konstruere for å forklare det konstante forholdet mellom lyd og mening» (1996:40). Slike symbolske systemer er «redskaper for kunnskap og for kommunikasjon» (ibid.). For at et slikt system skal virke som en strukturerende makt, må systemet selv være strukturert. Makten som skjuler seg i slike strukturerende strukturer, kaller Bourdieu for symbolsk makt (ibid.:42). Videre vil slik symbolsk makt konstituere en virkelighet, *doxa*. Prinsippet for konstruksjon av *doxa* kan gjelde flere aspekter ved livet og kan betegne mer eller mindre nøytrale redskaper for kunnskap og kommunikasjon. Overføres det samme prinsippet til ideologisk, politisk eller religiøs bruk og dermed maktbruk, knyttes strukturene til den herskende klassens interesser, som gjerne fremstilles som universelle. Disse interessene overføres til de dominerte klassene og legitimeres ved hjelp av skjulte distinksjoner: «Kulturen som forener (...) er også kulturen som skiller (...), og som legitimerer distinksjonene gjennom å tvinge alle kulturer til å definere seg gjennom sin avstand til den herskende kulturen (ibid.).» De herskende klasser, hvor kapitalen er økonomisk, etterstreber å legitimere sin dominerende posisjon ved slik symbolsk produksjon. De dominerte undergruppene, som kan være geistlige, kunstnere eller intellektuelle, forsøker alltid å utvide sin spesifikke kapital til å være den mest verdifulle (ibid.:43). Den samme logikken fins i et

religiøst felt hvor de dominerende forsøker å legitimere sin posisjon. I praksis innebærer det at en og samme gjenstand eller handling kan bedømmes ulikt, som for eksempel som fornemt av noen og vulgært av andre. Forskjellene mellom hva som er «bra» og hva som er «dårlig» vil dermed være relativt, og videre, altså symbolsk. Dette vil videre kunne konstituere et språk som beskriver distingverende trekk ved et samfunn. Dans og musikk vil for eksempel være potensielt distingverende. Underlagt et pietistisk perspektiv i et religiøst felt kan det være noe ytterst tvilsomt, mens i et festlige lag blant borgerskapet noe helt ordinært. Doxa innebærer anerkjennelse av legitimitet, en «naturalisering», som er rotfestet i en umiddelbar overensstemmelse mellom de objektive strukturene og de kroppsliggjorte strukturene.

*Homologi* innebærer at alle felt er strukturert på samme måte, selv om det kjempes om forskjellige former for kapital.

### 2.1.2. Det religiøse felt

Bourdieu skrev lite om religion. Imidlertid publiserte han to artikler om det religiøse felts dannelse og struktur i 1971: "Genèse et structure du champ religieux" og "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber".<sup>6</sup> Gjennom disse to artiklene utviklet han sin religionssosiologi, som han bygde på Durkheim og Weber. Hans senere teoretiske grunnlag blir lagt her: han betraktet det religiøse felt som «en slags realisert 'idealtipe' for felter (...) heuristisk model par excellence» (her etter Esmark 2009:77, egentlig Bourdieu, Pfeuffer og Schultheis 2000:122). I et religiøst felt produseres religiøse varer av religiøse produsenter som forbrukes av religiøse konsumenter. Han mener også at det eksisterer en homologi mellom de som tilbyr og de som etterspør religiøse varer, og det sosiale standsmessige forholdet mellom dem (1991:22). Bourdieu stripper det religiøse og ønsker å analysere det vi er i stand til å observere, det verdslige. Dette innebærer nødvendigvis ikke et reduksjonistisk syn, men bare en praktisk konsekvens av at religion opererer i verden ved for eksempel prester som må forholde seg til et menneskelig samfunn. For eksempel sies det ingenting hvorvidt det skjuler seg guddommelig inngripen eller beveggrunner bak religiøse ytringer<sup>7</sup>. Han skriver rett nok at produksjon av religiøs ideologi er en form for ideologisk alkymi «by which the transfiguration

<sup>6</sup> Jeg har benyttet en engelsk oversettelse av den første (1991) og en dansk oversettelse av den andre (2002)

<sup>7</sup> Burger kaller dette metodologisk ateisme, men Repstad heller vil velge det mindre provoserende metodologisk agnostisisme (Repstad 2000:19)



of social relations into supernatural relations operates and is therefore inscribed in the nature of things and thereby justified (ibid.:5).

Man gjenfinner Durkheims forståelse av religion som uttrykk for sosiale forhold og fellesskap, et eget språk, og langt mer eksplisitt, Webers<sup>8</sup> teorier om religion som en utvikling fra magi gjennom en rasjonalisering av det religiøse budskapet, dens legitimering av sosiale dominansforhold, og videre hans begreper prest, profet og magiker. De tre sistnevnte begrepene, som Weber betraktet som idealtyper hvis relasjon var interaksjon, ser Bourdieu i relasjon til hverandre og som bilde på kampen i et felt. Det er nemlig ikke tilstrekkelig å betrakte deres interaksjon, men man må konstruere den historisk frembrakte struktur, altså det religiøse felt, som eksisterer uavhengig av deltakerne, og som utstyres agentene med et gitt handlingsrom (1991:18). For eksempel vil prestens posisjon preges av dennes kamp mot profeten og magikeren gjennom sitt ønske om å marginalisere disse. Gevinsten er blant annet lekfolks religiøse habitus og innsatsen religiøs kapital. Man kjemper for å øke sin religiøse kapital og like viktig, om selve innholdet i kapitalen. Det vil for eksempel være av grunnleggende interesse å avdekke hvordan man erverver en posisjon som religiøs ekspert og hvilken legitimitet og autoritet en posisjon har. Feltets struktur og eksisterende posisjoner avgjøres av distribusjonen av religiøs kapital. For eksempel gis prestene religiøs kapital som gir dem ledende posisjoner i det religiøse felt gjennom det som Bourdieu kaller *pedagogiske handlinger* (Wilken 2008:69). Pedagogiske handlinger er ganske enkelt institusjoner som er involvert i å overlevere samfunnets dominerende kultur, som i det religiøse feltet betyr de eksisterende posisjonen ment for prester. Skolen og dens innhold er ett eksempel. Bourdieu forstår dette som maktrelasjoner, siden man både kan besitte og følgelig også mangle kapital.

La oss så se hvordan Bourdieu tenker seg hvordan kampene på det religiøse feltet foregår. Som nevnt har Bourdieu overtatt, om i noe endret betydning, Webers begreper prest, profet og magiker. I feltet står den ortodokse presten i et motsetningsforhold til både den heterodokse profeten og magikeren. At en posisjon er ortodoks innebærer stort sett at den faller sammen med dominerende agents posisjon i feltet og er samtidig et forsøk på å opprettholde

---

<sup>8</sup> På Bourdieus tid, altså på seksti- og syttitallet, var Weber "borgeliggjort" blant franske intellektuelle og dermed både oversatt og lite oversatt. Bourdieu lærte seg tysk for å kunne sette seg inn i verket *Den protestantiske etikk* og artikkelen "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber" ble først refusert med begrunnelsen at Bourdieu forsøkte å gjøre Weber til en "venstreorientert" sosiolog (Esmark 2009:83)

kontinuitet i feltet. En heterodoks posisjon avviker fra det dominerende, ortodokse, synet og bekjempes av de dominerende i feltet. I praksis har magikeren en tendens til å forsvinne i Bourdieus religiøse felt. Kühle, som har skrevet om Bourdieu og det religiøse felt, setter dette i sammenheng med at Bourdieu lar begrepsparet prest og magiker være analogt med begrepsparet ortodoksi og heterodoksi. Den ortodokse presten vil bevare det bestående og den heterodokse profeten vil friste endring, og dermed har han ingen plass til magikeren (2009:10).<sup>9</sup>

Prestens stilling er institusjonalisert og har mange likheter med profetens. Begge tilbyr en helhetlig forståelse av livet og verden, og menneskets plass. Bourdieu skriver videre at selv om profeten ofte vil være, som tilfellet er med presten, utdannet, slik at deres habitus ikke er helt ulike, vil ofte profeten befinne seg i en dominert posisjon. Denne dominerte posisjonen vil analogt med hvordan de herskende klasser opptrer, under gitte omstendigheter gi profeten store tilhengerskarer. Dette skyldes profetens dominerte habitus som denne deler med folket. En slik situasjon innebærer en restrukturering av feltets kapitalfordeling, og endelig, et brudd på feltets doxa. En profet er truende både ved sin blotte eksistens og sin ambisjon om å tilfredsstille religiøse behov uten innblanding av en dominerende institusjon (1991:23). Kampen mellom prest og profet dreier seg å forsøke å monopolisere religiøs kapital og dermed yte service til lekfolk: hva skal religionen inneholde og hvem skal ha anledning til å formidle den: «det der står på spill er *monopolet på en legitime udøvelse af magten til på en dyp og varig måde at omforme lægfolks praksis og verdensbillede ved at pålægge og inpode dem en særlig religiøs habitus*» (2009:95). En måte å styrke sitt monopol på for prestene kan være å abstrahere den teologiske diskusjon for dermed gjøre den vanskelig tilgjengelig for andre, noe for eksempel Kierkegaard var fullt på det rene med da han under utgivelsene av de direkte, nærmest tabloide skrifterne (til ham å være) *Øieblikket*, avsto fra å diskutere dem opp i skyene av frykt for at de dermed skulle fordufte i tynn luft. Andre ekskluderingsmekanismer er begrensnings av legitime emner og opprettelse av regulerende hierarki.

Kampene i det religiøse felt vil stort sett være innenfor feltet, i det man kan kalle et religiøst underfelt. Her vil religiøse produsenter rivalisere om religiøs kapital i form av rett religiøs autoritet eller det kirkelige hierarkiet innenfor en kirkelig offentlighet. Normalt vil

---

<sup>9</sup> Foreningen Hexis er en nordisk nettverk for samfunnsforskning som har Bourdieu som felles basis. Foreningen utgir fire ganger i året det elektronisk tidsskriftet *Praktiske grunde*. I 2009 kom et dobbelnummer viet Bourdieus og det religiøse felt. Kuhles «Bourdieu om det religiøse felt» er hentet herfra.

slike «clerical Schisms» forbli interne konflikter og ikke bli «popular heresies». Ved gitte situasjoner kan slike interne skismaer utvikle seg til heterodoksi dersom fraksjoner av de religiøse produsentene sammenfaller med interesser innenfor fraksjoner av lekfolk, altså religiøse konsumenter (1991:26). Stabiliteten i det religiøse felt er avhengig at indre bestrebelsler, i form av tilstrekkelig effektivt utbygd hierarki, ytre press som varierer med historiske hendelser, religiøse konsumenters religiøse interesse og deres evne til å påvirke kirken og kirkens evne til å gjøre sitt religiøse monopol gjeldende. Profeter som mobiliserer en heterodoksi vil svekke kirkens tvang over tid (ibid.:28).

Strukturerende for det religiøse felt er altså forholdet mellom ekspertene (prestene, profetene) og lekfolk, og konkurranselasjonen mellom ekspertene (ibid.:23). Konserveringen av et monopol over religiøs makt avhenger av om institusjonen, for eksempel kirken, har makt til å overbevise den som er ekskludert om at denne ekskluderingen er legitim, slik at de ikke ser vilkårligheten i maktbesittelsen, og at egenskaper ved denne maktbesittelsen prinsipielt er tilgjengelig for alle (ibid.:25). For eksempel vil et en profet lett undertrykkes dersom maktforholdet er i favør kirken, ved hjelp av fysisk eller symbolsk vold..

Det religiøse felt står i relasjon til et maktfelt, eller et politisk-byråkratisk felt. Det religiøse feltet er dominert av maktfeltet og bidrar til å underbygge maktreelasjonen i det byråkratiske feltet (ibid.:31). Dette koples sammen med den makt som fester ved klasser. Slik sett nektes kirken en selvstendig rolle, men bidrar til konserveringen av den symbolske orden, for eksempel utskillelsen av en samfunnsgruppe som embetsmenn, ved å «naturalisere» en slik lagdeling som en del av doxa. Men selv om det religiøse felt er med på å konservere den politiske orden, skjer det ikke uten spenning mellom politisk og religiøs makt. Hvordan denne spenningen forholder seg avhenger av om staten makter å undertrykke heterodokse agenter og for eksempel undertrykke profeter, enten ved fysisk eller symbolsk vold. Hvis ikke må kirken gjøre demokratiske kompromisser med krav fra lekfolk, altså religiøse konsumenter (ibid.:33f).

### **2.1.3. Kritikk av Bourdieu**

Bourdieus tenkning har naturligvis møtt kritikk fra ulike hold, som langt de fleste vesentlige teorier innenfor et fagfelt, og ikke all kritikk er like relevant her. Imidlertid vil jeg diskutere

noen innvendinger. Kritikkk som retter seg spesifikt mot religiøse felt, drøftes til slutt.

Det er ingen selvfølge at et samfunn eller et fenomen kan beskrives meningsfullt eller troverdig ved hjelp av feltteorien. Årsaken til dette ligger i selve feltets egenskap ved nettopp å være et felt. Og enda en gang vil jeg trekke frem Broadys tolkning og forklaring av Bourdieu: han sammenligner et felt med et magnetisk felt, hvor det utøves en elektrisk kraft. Dermed uttrykkes både noe om størrelsen på et felt (det slutter der hvor magnetismen ikke når ut), og hva som inngår i et felt (og dermed hva som ikke inngår i feltet). For å illustrere dette poenget viser han at det slett ikke er sikkert at universitetet er et sosialt felt for studentene, som trolig orienter seg mot andre felt, mens det derimot med overhengende sannsynlighet vil være et sosialt felt for dem som underviser ved universitetet (Bourdieu 2000:22). Altså: dersom tilgangen til kapital egentlig ikke betyr noe, har ikke feltteorien noe å bidra med. Da er det andre mekanismer som gjelder. Nærliggende i vårt tilfellet er jo spørsmålet om hvorvidt Kielland faktisk var en del av det religiøse feltet. Hypotesen om at han var nettopp det drøftes og undersøkes i de neste kapitlene.

En generell fare ligger selvsagt i at feltet kan bli konstruert: for å innpasse det historiske materialet, må det dyktig vendes og tilskjæres, slik at teorien ender med å gjøre tjeneste som en prokrustesseng. Heldigvis fins en annen mulighet: at teorien bidrar til å forklare hva som skjer og hvorfor noe skjer.

Det er hevdet at feltteorien egner seg bedre til å beskrive konstante tilstander enn å forklare forandring (Melle 1999:190). Bourdieu selv verken konstruerte eller anså felt som en statisk størrelse. Snarere er felt resultat av endringer og øyeblikksbilder. Men det betyr ikke at et felt ikke kan forholde seg relativt stabilt, og agentene ortodokse. Etter at et felt har oppstått eller eksisterer, kan handlinger og fenomen leses inn i den spesielle dynamikken i det aktuelle felt. Kjentegnet på et felt er jo blant annet at det innehar en viss grad av autonomi. I 1880-årene var det religiøse felt i Norge ikke noe stabilt felt. Et økende antall agenter hadde gjennom århundret tvunget frem endringer i innholdet i den religiøse kapitalen slik at for eksempel lavkirkelighet ble innbefattet og fikk legitimitet. Kirken på attenhundretallet gjennomgikk betydelige endringer da den som resten av samfunnet, møtte en akselererende utvikling i form av omveltninger innenfor vitenskap og tankegods. Dette er generell kritikkk av feltteorien, men Bourdieus religionssosiologi har også utløst kritikkk.

#### **2.1.4. Kritikk av det religiøse felt**

Den samme generelle kritikken som kan rettes mot et felt kan kvesses mot det religiøse felt: det er ikke gitt at det verken eksisterte et religiøst felt i Norge i det nittende århundre, eller at feltteorien er gunstig som teoretisk utgangspunkt. Før jeg peker på argument som taler for eksistensen av et slikt felt, trekker jeg frem noen mulige innvendinger. Jeg bare nevner at kapittel fire i sin helhet er viet til å påvise eksistensen av et religiøst felt. Selv om begreper som religiøs habitus, felt og kapital har sklidd inn i ordtilfanget, har Bourdieus teori om religiøse felt møtt motbør, særlig innenfor religionsvitenskapen (Kühle 2009:12ff). Kritikken treffer på flere nivå, men ikke alltid like vesentlig i vår sammenheng.

Kardinalanklagen slik jeg ser det, er at religiøse felt bare viser seg gagnlig i situasjoner med sterke hierarkier og kraftig maktkonsentrasjon hos et dominerende segment, de religiøse produsentene, altså prestene. Argumentet inneholder anklager mot Bourdieu for å skrive en tanke nærsynt, med katolske prester pleiende sitt religiøse monopol i tankene, med det resultat at feltteorien skildrer det som betegnes som en katolsk religionssosiologi. Etter denne oppfatningen innskrenkes dermed gyldighetsområdet av religiøse felt. Kühle søker blant annet å tilbakevise en slik kritikk ved å argumentere for et annet syn. Hun mener at termen religiøst felt er hensiktsmessig og at en slik kritikk bygger på en misforståelse av Bourdieu og i beste fall en for snever lesing (ibid.:8ff). Videre griper hun anledningen til å vende kritikken til noe positivt: Bourdieu fastholder ikke monopol, men påpeker at prestene ønsker å blokkere inngang til markedet for religiøse produsenter. Tvertimot ligger nettopp styrken hos Bourdieu at han alltid anerkjenner tilstedeværelsen av ulike religiøse posisjoner. Som vi også tidligere har sett, er også avvisning intet mindre enn en bekreftelse på deltakelse i spillet, eller sagt på en annen måte, som tilstedeværelse i det religiøse feltet (ibid.:14).

Det er hevdet at teorien ikke makter å inkludere dagens mangfold og flytende grenser mellom åndelige tilbydere, men siden denne undersøkelsen skal dreie seg om litterær kirkekritikk mot slutten av det 19. århundre, utgjør slike innvendinger ingen særlig trussel (Her ibid.:13, egentlig Bradford Verter 2003: 151). At Bourdieus dermed ikke har maktet å bygge inn en fullgod modernitetsteori, ligger ofte implisitt. Etter mitt syn er neppe dette forbeholdet aktuelt, så lenge oppgaven altså er historisk.

## 2.2. Makt

Makt eller dominansforhold er som vi har sett, avgjørende innenfor Bourdieus lære, både som symbolsk makt og ved å produsere «virkeligheten», doxa. Innenfor religion vil makt være til stede i en eller annen form. Selvsagt er begrepet verken enkelt eller entydig, men i denne sammenheng er det ikke behov for at jeg gjør det mer vrient enn nødvendig. Repstad definerer makt «som ressurser og evne til å påvirke utfall» (Repstad 2004:54). Men den formen for makt som avdekkes i Bourdieus teorier har mer til felles med normativ eller normerende makt. Dette er «maktformer som preger mennesker gjennom at menneskene slutter seg til bestemte verdier og virkelighetsoppfatninger som legitime eller og riktige» (ibid.:56). Religion har hatt og har fremdeles en samlende egenskap og dermed også en potensiell funksjon. Én årsak til å samle noen, er jo nettopp utøvelse av makt, i det minste om det defineres som myk normerende makt. Dersom det ikke tas hensyn til maktperspektivet tapes en vesenlig side ved religion og man ender selv med å gå «maktens ærend» (Gilhus og Mikaelsson 2001:55). Vender vi oss mot slutten av det nittende århundre i Norge handlet det, selvsagt sammen med andre aspekt, også om makt. Man kivet om retten til å bestemme over seg selv, over andre og ikke minst andres rett til å regjere over en selv.

En form for makt som kan være vanskeligere å få øye på, er nettop normerende makt, som er skjult bak ”det normale”, det som det ikke stilles spørsmålstegn ved, altså det som Bourdieu betegner som doxa. Typisk kan dette dreie seg om ulikheter i styrkerelasjoner som for innehaverne er ubevisste, som gjør at maktreelasjonene dermed fremstår som legitime. Slike relasjoner sementeres i like stor grad av den som det utøves makt over (den dominerte), som av den som utøver makt (den dominerende). For eksempel hadde øvrigheten en langt lettere oppgave så lenge det ikke hersket tvil om embedets autoritet.

## Kapittel 3 Kielland og kirkekritikken

I inneværende kapittel skal Bourdieus teorier omkring sosiale felt brukes som analyseredskap i verkene *Sne* og *Sankt Hans Fest*. Siktemålet vil være å avdekke opposisjoner i sosiale rom i teksten, som også kaster lys over kapittelets andre del, beskrivelse av kirkekritikk i romanene, og ikke minst, bakteppet for denne kritikken. Imidlertid starter jeg med et biografiske riss.

### 3.1. Biografiske riss

Alexander Lange Kielland (1849-1906) vokste opp i en patrisierfamilie i Stavanger. Han debuterte anonymt i *Dagbladet* med fortellingen *En Debat* i 1878<sup>10</sup>, og i de påfølgende årene frem til 1891 utgav han en rekke verk i ulike skjønnlitterære sjangre. Sin litterære karriere endte med en bok om Napoleon i 1905. I 1885 og de to påfølgende årene ble forfatterskapet målt og veid mot kristelige verdier i Stortinget under den såkalte Kiellandsaken. *Sne* kom ut i 1886 og *Sankt Hans Fest* i 1887. I 1891 ble han borgermester i hjembyen og 1902 amtmann i Romsdals amt. Mot slutten ble han innhentet av helseproblemer han hadde slitt med nesten hele sitt voksne liv og hans hjerte «stanset itide» (Gran 1922:332).

### 3.2. Tekstutvalg og metode

Analysen vil behandle verkene *Sne* og *Sankt Hans Fest*, som er de eneste skjønnlitterære tekstene av forfatteren hvor kristendom og kirke er gjennomgående på handlingsplanet. Dette er også blant de romanen som har vært minst påaktet, sammenholdt med andre og mer kjente verk som *Garman & Worse*, *Skipper Worse* og *Gift*. I samtiden var det *Arbeidsfolk* som suverent fremkalte flest artikler og diskusjon. At mange – men ikke alle – holder *Sne* og *Sankt Hans Fest* blant Kiellands svakere verk, er også en side ved historien.<sup>11</sup> Utover religion som fremtredende felles motiv, er dette to svært ulike bøker. *Sne* var langt fra noen typisk bok av

<sup>10</sup> For første gang ble denne trykket i bokform i *Disharmoniens dikter. Alexander L Kielland ved 150* (1999).

<sup>11</sup> Den intellektuelle Johannes Thrap-Meyer var svært begeistret for Kielland og i artikler publisert i *Dagbladet* i 1929 skrøt han spesielt av *Sne* og *Sankt Hans Fest*, i tillegg til *Fortuna* (Trap-Meyer 1999:211-214).

forfatteren, særlig kompositorisk var den eksperimentell med lange tilbakeblikk og et usedvanlig skrint persongalleri, mens *Sankt Hans Fest* spilte seg ut over en fortettet uke i juni og var et personangrep som, i alle fall på Kiellands tid, trolig manglet sidestykke.<sup>12</sup>

I analysen forfølges to komplementære veier som føres sammen til forhåpentligvis et bredere perspektiv. Den første veien går lukt til sosiale rom, som jeg vil skissere opp slik Kielland har beskrevet dem.<sup>13</sup> Dermed dannes en mulig analogi mellom innsiden av romanen og en ytre observerbar verden. Jeg ønsker å synliggjøre karakterenes relasjoner og handlemåter for å forklare religiøse holdninger eller posisjoner i et religiøst rom. Et eksempel på forklarende potensial som realiseres ved en slik modellerende skisse, er konfliktlinjer mellom karakterene som skapes på grunnlag av ulik kapitaltilgang.

Den andre veien er identifisering av kirkekritikk i tekstene. Underveis vil jeg knytte kritikken til Kiellands inspirasjonskilder og teoretiske betraktninger som kan kaste lys over den. Som forfatter var Kielland nemlig sterkt influert av den religiøse filosofen Søren Kierkegaard (1813-1855). Filosofens satte i *Øieblikket*<sup>14</sup> inn voldsomme angrep på kirken og prester. Kielland hadde studert denne skriftserien grundig, og benyttet seg av argumenter fra herfra i sine egen tekster. Særlig skal vi se at dette er tilfellet i *Sne*. Grunnlaget for kirkekritikken spiller en rolle senere når kritikken skal identifiseres i det religiøse felt.

### 3.3. *Sne*

Etter et par magre år tok Kielland til å skrive igjen våren 1886. 1. april sender han lystspillet *Tre par* til sin forlegger Frederik Hegel, som han har unnagjort på noen få måneder, og skriver i det medfølgende brevet: «For nu ikke at slippe mit gode Arbeidshumør, vil jeg strax imorgen tage fat paa en Fortælling, som jeg har saa nogenlunde i Hovedet» (1978:113). Fem måneder

<sup>12</sup> Både Apeland (1971) og Rem (2002:207) uttrykker en generell nedvurdering av blant annet *Sne* og *Sankt Hans Fest*, særlig målt mot *Garman & Worse*, *Skipper Worse* og *Gift*. I sin minnetale på Kiellands 100 års dag regnes ikke *Sankt Hans Fest* engang med da Bull forteller om Kiellands dypeste karakterstudie i «dobbelromanen om Abraham Løvdahl, 'Gift' og 'Fortuna'» (1949:15) (som altså kan ses som trilogien om nevnte Løvdahl).

<sup>13</sup> Bourdieu (2000) utførte selv en lignelse analyse av Flauberts *Hjärtats fostran* som en del av innledningen til sin *Konstens regler*, et verk hvor Bourdieu ved hjelp av sin egen teori og historisk materiale konstruerer dannelsen av det litterære felt i Frankrike i andre halvdel av det 19. århundret, nettopp ved å vise at hovedpersonen, Frédéric, i romanen skrev seg inn i et rom som ikke tidligere eksisterte: det litterære felt. Samtidig er Frédéric sin egen sosiolog og et speilbilde av omgivelsene.

<sup>14</sup> *Øieblikket* var en serie kirkefiendtlige pamfletter bestående av 10 utgaver utgitt av Kierkegaard i 1855. Det siste ble utgitt etter hans død. Her går han sterkt i rette med blant annet offisiell gudsyndkelse og prester (Kierkegaard 1984).



senere er fortellingen fullendt. Han skriver igjen til Hegel; «Kjære Hr. Justitsraad! – her er endelig en Bog (...) Bogen er god – tror jeg. Men den er ikke meget elskværdig mod mine gamle Fiender (ibid.: 143). Boken er *Sne*.

### 3.3.1. Handling

I *Sne*<sup>15</sup> møter vi den lysende presten Daniel Jürges, som gir avkall på en karriere i hovedstaden og flytter nordover for å overta et presteembete. Etter overraskende å få refusert en bokanmeldelse til hovedstadens konservative avis, skjønner han at han mister grepet av å oppholde seg i periferien, og tar et nytt embete sørpå. Samtidig bygger han opp sitt ry i avisen, som konservativ teolog. Sønnen Johannes, som studerer teologi i hovedstaden, møter kjærligheten i den frisinnede Gabriele. Hun vil nok gifte seg med ham, men bare dersom han avstår fra prestegjerningen. For Jürges er dette uhørt og han regner med å bøye Gabriele under sin vilje, og oppfordrer Johannes til å bringe sin utkårede hjem. De forlovede besøker Jürges og Fru Jürges i påsken. Mens Johannes på sin side er lydhør for reformvennlige kristne, står faren som bevarer av en geistlig embetsstand. Imidlertid går det ikke som Jürges hadde planlagt, og da Gabriele etter et voldsomt sammenstøt med sognepresten bryter forlovelsen, og forlater huset for å dra hjem, følger Johannes etter. Han dras mellom den i hans øyne, overlegne faren, Gabriele og sine egne tanker og idéer. Han følger etter Gabriele en stund, men vender til slutt om.

### 3.3.2. Et sosialt og religiøst rom

*Sne* er på mange måter ingen omfangsrik fortelling. Romanen er kort, selv i kiellandsk målestokk; med sine 212 sider i originalutgaven fra 1886 strekker den seg for eksempel så vidt over halvveis inn i debutromanen *Garman & Worse*. Og mer relevant her: persongalleriet var langt magrere enn man var vant til. Hvor Kielland har for vane å spenne ut et bredt anlagt persongalleri for å belyse en sak fra forskjellige sider, slik han velkjent beskriver sin metode «Jeg tænder ligesom er Baal i midten, hvor jeg vil brænde et eller andet samfundsonde, og rundt dette grupperer sig en en Flok Personer, om hvilke Baalets Lys falder stærkere og

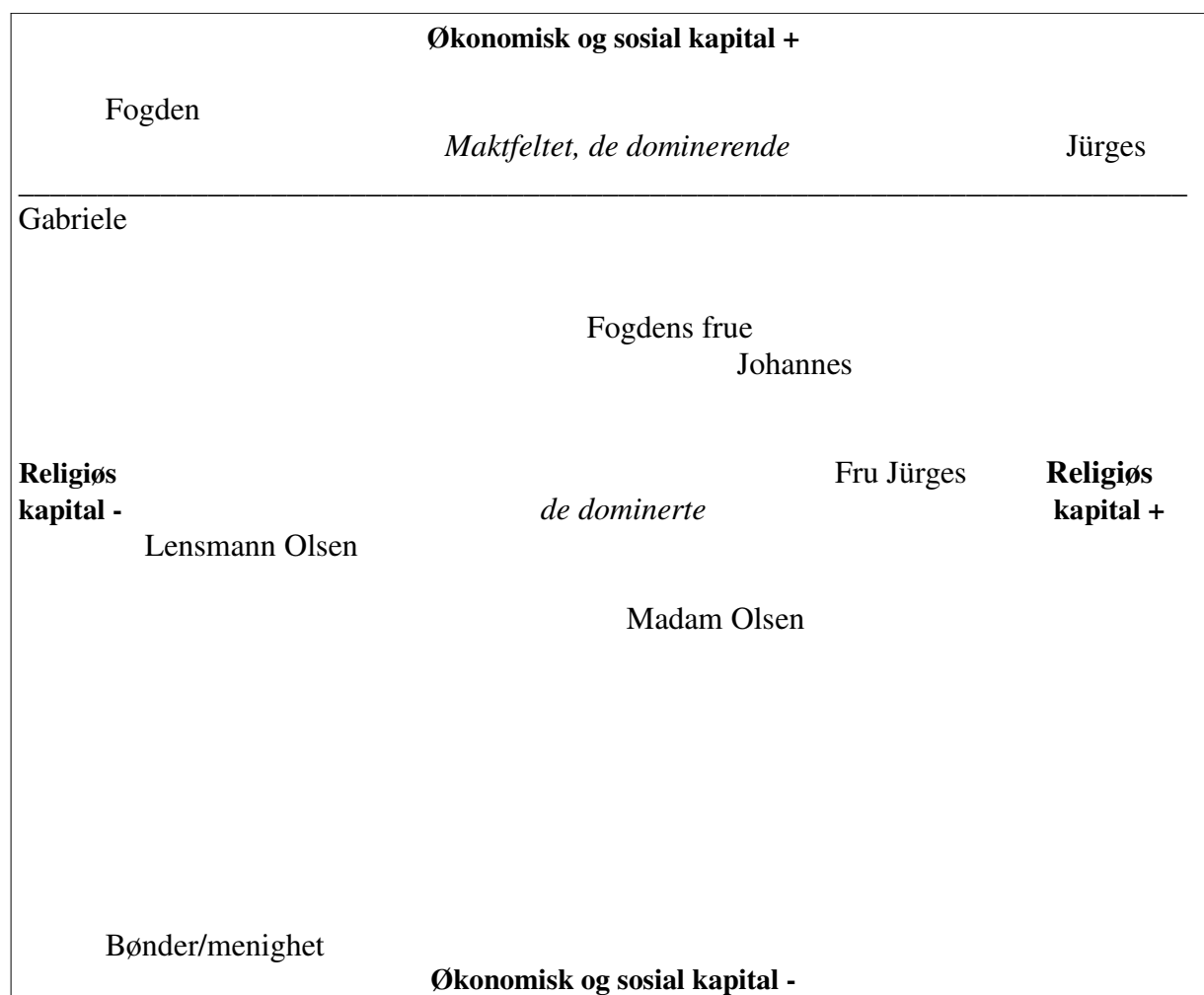
<sup>15</sup> I videre henvisninger til *Sne* noteres bare sidetall. Disse er fra Alexander L. Kielland: *Samlede verker Bind III*, utgitt i 1995.

svagere» (1978:60), står det kun fire mennesker rundt bålet i *Sne*: presten Daniel Jürges, hans kone Wilhelmine, deres sønn Johannes og hans forlovede Gabriele Pram, i tillegg til noen få mer eller mindre navnløse bipersoner ute i skyggene hvor bare blaff av lys av og til treffer. Apeland halverer antallet og skjærer det ned til to som han mente «Kielland lot bety noe for handlingen» (1971:33), noe som forekommer meg vel karrig, all den tid man kan undres over hvem disse to er. Uansett, dette tablået skal i det videre anbringes som et sosialt felt, hvor et sosialt og et religiøst rom komponeres.

### **3.3.2.1. Det sosiale rom**

Mens det sosiale rom favner bredere med flere aktører, vil vekten i det religiøse rom ligge på den oppslukende motsetningen mellom Gabriele og Jürges med Johannes posisjonert mellom dem. Før karakterene kan posisjoneres, må rommene konstrueres, og virkende kapitalformer klarlegges. Det sosiale rom er et diagram dannet av fire poler, to vertikale og to horisontale, som danner strukturen i rommet. De fire polene er uttrykk for besittelse av ulike kapitalformer. Hvor deltakerne er plassert i forhold til polene er avhengig av hvor mye kapital de besitter. Karakterenes posisjoner avleses dermed på bakgrunn av deres samlede tilganger til kapital. I *Sne* er åpenbart distribusjon av religiøs kapital viktig, og denne aksens vil være tilstede både i det sosiale og det religiøse rommet. Viktig blir å klargjøre hvordan religiøs kapital i dette tilfellet defineres.

I det sosiale rommet vil dermed distribusjonen av religiøs kapital utgjøre den ene aksens. Andre kapitalformer som virker i det sosiale rommet er sosial og økonomisk kapital. Polene her vil dannes av samlet beholdning av sosial og økonomisk kapital. Kapitalformen uttrykker velstand og familiære forbindelser. Maktfeltet i rommet er oppe mot midten, slik at både Jürges og Fogden faller innom. Karakterene og deres posisjoner vil jeg komme tilbake til under. Det sosiale rommet er skissert i figur 3.1.



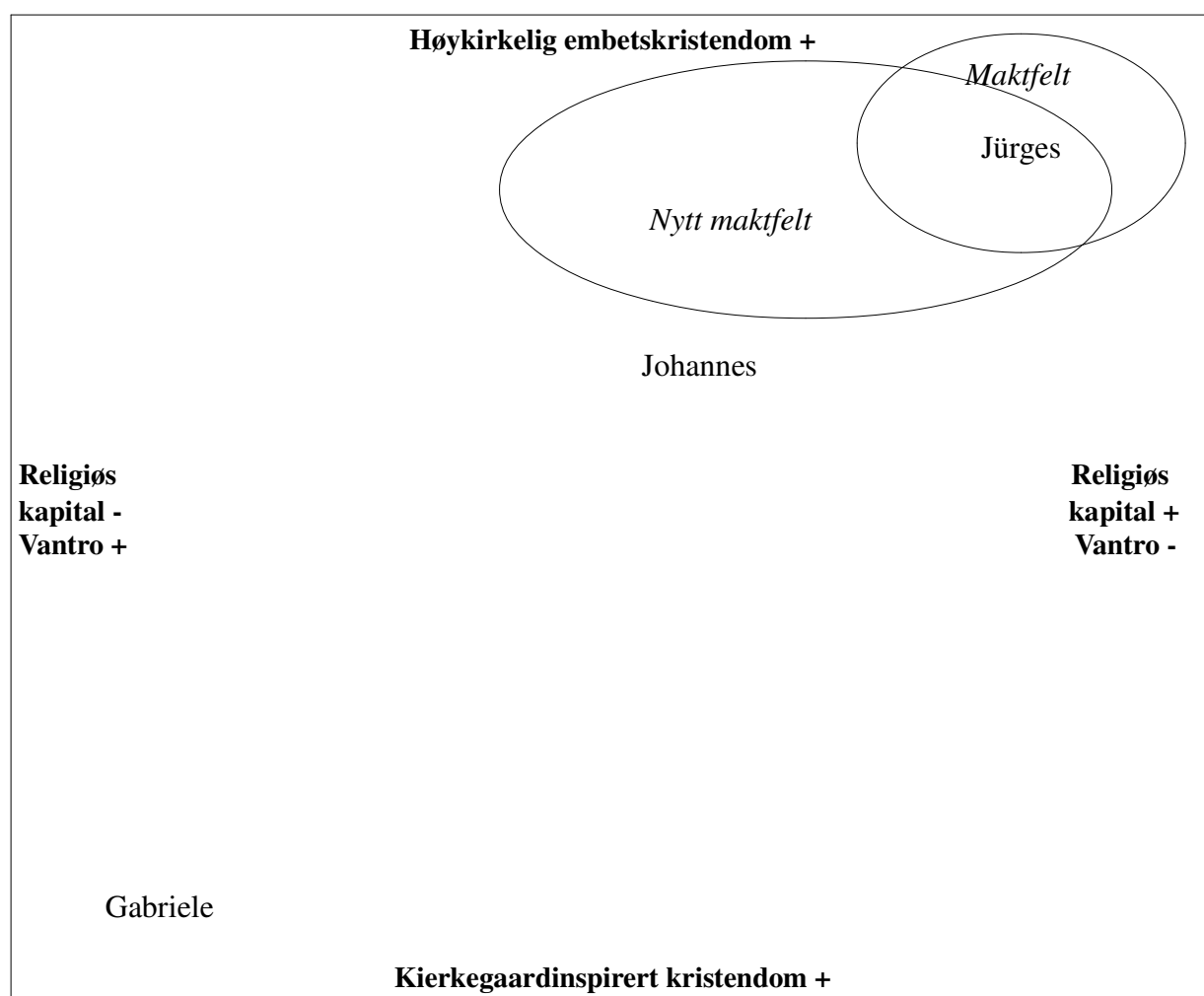
Figur 3.1.: Det sosiale rom<sup>16</sup>

### 3.3.2.2. Det religiøse rom

At for eksempel Gabriele og Jürges har ulikt syn på hva religion er, og følgelig legger vekt på forskjellige aspekt, er åpenbart. For Jürges er Gabriele en vantro som må bekjempes, mens Gabriele på sin side nærer liten respekt for Jürges' form for kristentro. Gabriele er væpnet med kierkegaardske våpen, som kan bestemmes som noe vesensforskjellig fra Jürges øvrighetstenkning. I et religiøst rom vil den religiøse kapitalen brytes ned sammenholdt med

<sup>16</sup> Når Bourdieu tegner kart over sosiale rom var det oftest på bakgrunn av store mengder statistisk materialet. Her fungerer det mer som illustrasjoner. Dette gjelder også figur 3.2., 3.3. og 4.1.

det sosiale rom, i det motsetningen mellom Gabriele og Jürges kristendomssyn skaper den store kontroversen. De vertikale polene i det religiøse rommet betegnes derfor henholdsvis kierkegaardskinspirert kristendom og Høykirkelig embetskristendom. Den andre aksen angir distribusjon av religiøs kapital som mot venstre sklir over i sin motsetning, vantro. I dette religiøse rom er det Jürges som har den dominerende posisjonen. Gyldig kapital utgår fra hans ortodokse posisjon. Makt delen av rommet vil være omkring han. Det religiøse rom er tegnet i figur 3.2.



Figur 3.2.: Det religiøse rom

Generelt for slike skisser gjelder at jo lengre fysisk avstand i diagrammet, desto mer forskjelligartet fortøner også posisjonen seg. I det videre utdypes posisjonene.

### 3.3.2.3. Deltakernes posisjoner

Jürges er den karakteren i *Sne* leseren får vite mest om. Det gjelder både hans bakgrunnshistorie, og formende episoder i form av flere eksterne analepser. Stort sett er kapitlene to, tre og fire viet utvalgte steg som forklarer Jürges stilling når handlingen settes i gang, og på typisk kiellandmanér skildres han fra skiftende synsvinkler, slik at bildet ikke kompletteres før finalen. Jürges kommer fra «en gammel embedsslekt, som i generasjoner hadde flyttet landet rundt fra embede til embede – bestandig med ansiktet vendt mot et departement» (16), og alltid med en mer fornem stilling for øye. Hans far hadde vært stiftsprost Kristiania, og selv er han sogneprest. Her avsløres en habitus i tråd med en forventet orientering i konservativ lei med betydelig sosial kapital. Som religiøs embetsmann er han en religiøs produsent og besitter religiøs kapital. I tillegg er han en aktet religiøs skikkelse i «hovedstadens avis» med de rette anskuelse. Når den religiøse kapitalen brytes ned, representerer han høykirkelig embetskristendom. Sammenlagt har Jürges høy kapitalbesittelse og inntar en posisjon lang oppe og mot høyre i begge rommene.

Denne delen av det religiøse rommet konstituerer maktdelen av rommet i romanen. Gyldig religiøs kapital dannes her; Jürges som den dominerende i rommet definerer kapitalen. Hva som er valid religiøs kapital avgjøres ved sammenligning med Jürges' ortodokse standpunkter. Og han er en konservativ høykirkelig som bekjemper farene i den nye tid, «den moderne vantro». Han bedriver ikke flisespikkeri i sin kløyving av menneskene, som når han i diskusjon med Johannes siterer fra bibelen: ”den som ikke er *med* meg, er *mot* meg” (54). Og de som er mot, er for det første de som flokker seg bak fanen ”den moderne vantro”, men også andre, som betrakter seg som kristne, sorteres i ”mot”-kategorien; kampen mot øvrigheten er i virkeligheten et forsøk på å bekjempe Gud, av hvem øvrigheten er satt til å hegne om. For Jürges er hans posisjon gitt ved doxa, og krever knapt forsvar. Doxa betegner nettopp virkelighetsoppfatning og bare unntaksvis stilles det spørsmål ved denne. Gabriele gjør nettopp det, men Jürges er ikke i stand til å oppfatte hennes motstridende syn som noen egentlig heterodoksi. Han har nemlig, for å si det med en allusjon til *Sankt Hans Fest*, Gud i lommen.

Gabriele er Jürges motpart i det religiøse rommet, og dels også i det sosiale rommet, selv om de der står nærmere hverandre enn for eksempel tilfellet er mellom Jürges og bøndenen. Jürges' definisjonsmakt i det religiøse rommet, som for ham selv er urokkelig og selvsagt, karakteriseres av Gabriele som ”denne blinde overlegenhet” (61). Men dersom hun

skal ha forhåpninger om å innta en posisjon i rommet, som er forenlig med et samliv med sønnen Johannes, må hun tilegne seg gyldig kapital, slik den altså avgjøres av Jürges. Alternativt kan hun forsøke å endre den religiøse kapitalen, og det er sistnevne hun akter å gjøre: «Gabriele nærte ingen tvil om at det skulle lykkes henne å åpne lys og luft i hennes kjære venns hode» (40). Jürges er fullt på det rene med at han behersker rommet og opptre tilsvarende uforsonlig. Gabriele har høy sosial og økonomisk kapital som datter av en rik og erværdig kjøpmannsfamilie. Dette gir henne en posisjon høyt oppe i det rommet. I det religiøse rommet vil hennes sterkt kierkegaardskeinspireerte standpunkt gjøre at hun posisjonerer seg helt nede til venstre i rommet. Gabriele er vel snarere som representant av «den moderne vantro» å regne, men i dette religiøse rommet hevder hun en religiøs anskuelse sterkt influert av Kierkegaard.

Som sønn av Jürges har Johannes sosial kapital. Han er teologisk kandidat og besitter dermed religiøs kapital. Men denne dekker ikke helt den ortodokse religiøse kapitalen som utgår fra maktdelen av rommet, det vil si faren. Johannes er åpen for reformer i tiden og har sine tvil om han som kristen kan gå inn i statskirken: han er også preget av kierkegaardinspirert religiøs kapital. Han har også gitt lovnad til sin forlovede, Gabriele, om å ikke bli prest i statskirken. Johannes posisjon vil derfor være i øvre del av rommet, mot midten, mellom Jürges og Gabriele, menneskelig så vel som religiøst.

Wilhelmine Jürges, født Lindemann, er en unnseelig og ganske anonym skikkelse. Dette skyldes selvsagt at hun beskrives og begrenses av presten. Men hun var et attraktivt parti, igjen definert av Jürges: «Han valgte da også den smukkeste og den om hvem selskapslivets glans samlet seg», og «hun hadde samlet det beste som var i byen, om sin musikk og sin glade elskverdighet» (17). At hun engang hadde høy sosial kapital, er tydelig. Hun har nok fremdeles sosial kapital, men nå som Jürges kone og ikke i kraft av egen person. Hennes posisjon i det sosiale rommet vil være blant de dominerte, mot midten med noe sosial kapital, orientert mot embetskristendom, men med gløtt mot heterodoksitet, altså i retning av den kierkegaardskinspireerte religiøse kapitalen. Dette kommer først og fremst til uttrykk i musikkscenen. Selvsagt spiller hun ikke musikk – dette ville stride mot Jürges' syn på adiafora – men nettopp deri ligger også årsaken.

Lenmann Olsen har noe sosial kapital som hever han over bøndene, og havner i et midtsjikt. Religiøs kapital av det høykirkelige slaget har han derimot lite av, i det han hadde

«konsumert så megen fordragelighet både av sin kone og av andre; for vin og glade dager, piker, kortspill og sådant mere hadde han alltid hatt et åpent øye for» (24). Han ville nok snarere nikket gjenkjennende til Kierkegaards «'Christenhed' Christendom».<sup>17</sup> Hans habitus er utvilsomt lignende Gabrieleles, og disse to finner også tonen umiddelbart. Det er også til lensmannen Gabriele rømmer etter sammenstøtet med Jürges. Johannes derimot finner ham «motbydelig» (48). Hans kone, Madam Olsen, vil ha en posisjon noe lengre mot høykirkelighet, i det hun er seg bevisst de ytre konvensjoner og prøver å hegne om deres fasade. Da Johannes og Gabriele er på besøk livner gamle Olsen til mens «Madam Olsen satt derimot forgjeves og gjorde miner til sin mann (...) Hun forstod så godt at kandidaten ikke likte den lystige maskepi mellom den gamle og hans kjæreste» (47).

Fogden er en anonym skikkelse i romanen. Han har, som sitt embete tilsier, sosial kapital og er utdannet jurist. Man får også inntrykk av at han har de tilhørende religiøse anskuelser, så hans samlede kapitalbesittelse er høy, selv om det enkelte steder åpnes opp for heterodoksi. For eksempel etter Jürges preken påskedag, hvor Jürges gikk særlig hardt ut mot «vantroens hovmod og onde vilje», er fogdens kommentar i det minste ironisk (46). Han bidrar ellers til en nedvurdering av bøndene. Samlet kapitalbeholdning posisjonerer ham i maktdelen av det sosiale rommet, sammen med Jürges. Forholdet mellom han og hans frue synes homologt med forholdet mellom gamle Olsen og Madam Olsen, og hans frue posisjoneres noe til høyre for fogden.

I teksten møter vi flere bønder, både oppsynsmennene, som skal anwise Jürges hoggst plass, og andre. I dette sosiale rommet har de svært lav kapitalbesittelse, med lite økonomisk og sosial kapital. Selv om enkelte navn dukker opp, beskrives de ikke som en bestemt bonde, men reduseres til en enhetlig sosial gruppe, ofte sett gjennom Jürges elitistiske og mildt sagt bristende forståelse. Posisjonen er lavt nede i feltet, mot venstre uten besittelse av religiøs kapital. Bøndene tok Jürges høykirkelige embetsreligiøsitet med en viss grad av distansert alvor: «Det spente i ansiktene gikk over til det alminnelige kirkealvoret; de ventet en preken og en overhaling, og det var de vant til» (14). De har heller ikke høye tanker om sin sogneprest: «De visste nu hva det bodde i ham; og de var glade, så lenge han holdt seg i skinn» (16).

---

<sup>17</sup> Forklaring på «'Christenhed' Christendom» på 34.

#### **3.3.2.4. Endringer i rommene**

Beskrivelsen favner rommene med posisjoner slik de fins ved romanens begynnelse. Gjennom handlinger endres det religiøse rommet som følge av at den religiøse kapitalen skifter innhold. Posisjonene vil for en stor del forbli uendret, men deres relasjonelle religiøse verdi vil forskyves. Dette skyldes at maktdelen av rommet flyttes. Jürges vil fremdeles etter konfrontasjonen med Gabriele være i det religiøse maktfeltet, men dette vil være forskjøvet nedover og mot venstre. Johannes er selvsagt ikke inne i maktfeltet, men han er nærmere maktdelen enn da romanen startet. Ordgyteriet mellom Gabriele og Jürges avsluttes med at Gabriele vender seg mot Johannes «Svar meg, hjelp meg!» (68). Johannes skjønner at de aldri ville forlikes og «i sin vånde begynte han å be halvhøyt» (ibid). Jürges stiller hardt mot hardt: «Og velg så – min Johannes; om du vil forråde den Herre som deg kjøpte, og følge korsets fiender –». Gabriele protesterer: «spørsmålet er for deg; vil du være ærlig og tilstå at du langt fra er noen sann Kristi efterfølger – langt fra! – og at du ikke med åpne øyne vil gå inn til et liv fullt av løgn og bedrag» (ibid.). «[J]eg ser du vakler –», sier Jürges hardt. Men Johannes «slipper Jesum ei» og Gabriele bryter forlovelsen og pakker for å dra til lensmannen. Johannes vil følge etter henne: «'Nei – nei!' sa presten. 'Jo, jeg vil!' svaret Johannes og så sin far inn i øynene. Daniel Jürges tumlet tilbake for dette blikk, og først nu fattet han hva der var tapt» (69). Johannes erkjenner at han har løsrevet seg fra faren og at «den gamle metode kunne ikke brukes lengre (...) Guds nye stridsmenn måtte ta opp tidens tanker – så opprørsk som de var, på det at liksom såkornet fremspirer av forråtnelse» (73). Gabriele som forsøkte å omdefinere den religiøse kapitalen for å kunne leve med Johannes maktet dette i noen grad. Jürges er fremdeles i maktfeltet, men innholdet i den religiøse kapitalen har åpenbart endret seg i retning av kierkegaardsk inspirerert kristendom.

#### **3.3.3. Kirkekritikk**

Samtidig som kirkekritikken avdekkes, vil jeg spore mulige opprinnelser til denne. Som nevnt over står Kierkegaards generaloppgjør med statskirken og dets formvesen i *Øieblikket* i særstilling, som selv i dag overrasker med sine voldsomme kanonade. Kielland var opptatt av Kierkegaard store deler av livet, og det var særlig disse skriftene han leste. Han gikk med planer om å utgi en folkeutgave av Kierkegaards skriftserie og tok ved flere anledninger



kontakt med Georg Brandes for å få ham til å skrive forordet (Kielland 1978:85). Imidlertid ble det aldri noe av.

### 3.3.3.1. *Gabriele vs Jürges*

Mye av romanens kirkekritikk er sentrert rundt Jürges og Gabriele som to diskuterende motpoler, hvor Gabriele trolig kan hevdes å utgjøre forfatterens talerør. Bjørnson var ikke alene om å påstå at personene i romanen nesten ble byttet ut med to aviser eller to talere (Apeland 1971:27). Jürges leser sin egen skrift i avisen: «Folkesuverenitetsprinsippets gjennomførelse i staten vil derfor være det samme som avsettelsen, tilintetgjørelse av kristendommen som samfunnslivets moralske prinsipp. (...) Ti kampen står kun tilsynelatende mellom de radikale og regjeringen; slaget er i virkeligheten rettet mot Gud» (22). Gjennom den konservative Jürges uttrykkes kristendommen som antidemokratisk, og den politiske striden som en kamp for eller i mot Gud. Kirken og dens forsvarere budbringer dermed et radikalisert og snevert syn på tidens debatt. Den nye tid brakte ikke med seg noe godt, og den nye tids forfektene var «markstukken», alle som en: «kristendommen var den eneste jordbunn, hvoraf fremtiden kunne spire» (24). Samfunnet med sin moral var garantert av kristendommen. Kristendommen var garantert ved øvrigheten, som var garantert av Gud. Denne høykirkelige posisjonen typiske representant i tiden var sogneprest ved Uranienborg menighet i Kristiania, Johan Christian Heuch (1838-1904), forøvrig også nevnt av H. Beyer som mulig forbilde for karakteren Jürges, som også finner uttalelser hentet fra *Vantroens Væsen* (1924:245). Her høres også ekko av oppropet *Til Christendommens venner i vort Land*.

Jürges forsvarer i et brev til sin sønn Johannes den kristnes akkumulering av jordisk gods på en måte som bærer i seg et forsvar av en privilegert øvrighet som hånes i et kjerkegaardsk perspektiv hvor det jo fordres at man skal forsake denne verden, ved den herlighet det er å kunne skjenke til de fattige, og ikke minst som et uttrykk for Guds kjærlighet, det siste i noe som altså kan betegnes som en type sirkelargumentasjon, og dermed, sett fra én side, ugjennomtrengelig: «Det er nemlig i den rikelige besiddelse av Guds timelige gaver foruten den lykke å kunne gi og meddele de trengende (..) også gjemt en annen velsignelse (...) et klart lys til forståelse av Guds vidunderlige kjærlighet og miskunnhet» (32),

eller som Kierkegaard kaller det «en Pyntelig Silke-Præst» (1984:87) som bedriver «Søndags-Christendom» (ibid.:55).

Gabriele kritiserer statskirken og institusjonalisert religionsutøvelse. Sammen med Johannes hadde hun «gjennomgått spillfekteriet med en statskirke og offisiell gudsyndelse» og det umulige å være «embetsmann i statskirken» (41). I *Øieblikket* skriver Kierkegaard: «saa bliver altsaa den officielle Gudsyndelse: at Hykle» (1984:117) og «et Menneske er nok til at skaffe en heel By Cholera, og under 1000 Meenedere [prester] mere end nok til at fnatte, et helt Samfund, saa det under Navn af Christendom, leves, er, *Christeligt*, idel Løgn» (ibid.:136).

I det store oppgjøret mellom Gabriele og Jürges, hvor presten har tvunget gjennom sin vilje at Johannes straks skal fortelle henne at han akter å bli prest, bringer Jürges det på bane ved nonchelangt å nevne et prestekall som Johannes allikevel ikke bør søke på. Gabriele svarer friskt : «Og når man hører at en teologisk kandidat *søker*, så vet man straks hva det er han søker. Det er naturligvis Guds rike, som man jo skal søke først» (61). Kierkegaards novelle «Først Guds Rike» starter slik:

Cand. Theol. Ludvig From – han søger. Og naar man hører, at en «theologisk» Candidat søger, behøver man da ikke nogen levende Indbildningskraft for at forstaae, hvad det er han søger, naturligviis Guds Rige, som man jo skal søge *først*.

Nei, det er det dog ikke; det han søger er: et kongeligt Levebrød som Præst» (1984:121f).

Gabriele sier videre at skal man være en oppriktig kristen, må alt annet settes i bakgrunnen: «Den, som vil ta korset opp og følge mesteren efter, han kjenner verken far eller mor, - han har hverken hus eller hjem» (63). Ifølge Kierkegaard er dette mulig i «'Christenhed' Christendom, men i «Det nye Testamentes Christendom» ville man «slippe hende [den Elskede] for at elske Gud» (1984:87). For Kierkegaard er «'Christenhed' Christendom» den groveste karikatur av den kristne tro slik den er skapt og uavbrutt skapes gjennom det statkirkelige apparat. For en kristen av Jürges kaliber er det ingen vansker forbundet med å motargumentere, mener Gabriele, det gjelder bare «å snakke så lenge, inntil det blir den skjønneste overensstemmelse mellom det korsfestede forbillede og de dekorerte efterfølgere – jeg kan det hele: det er bare korset som skifter plass» (64). Kritikken hentes igjen fra *Øieblikket*: «Ordermenes Dingel-Dangel, Titler, Rang o. s. v. Blev christelig – og Præsten (...) han er kisteglad ved selv – at

decoreres med 'Korset'» (1984:88).

Gabriele målbærer tidens radikale og demokratiske strømninger som samtidig forankres i tanker Kierkegaard formidlet mer enn tretti år tidligere. Statskirken og den offisielle gudsdyrkelsen er «det mest bespottelige vrengebillede av Kristi liv og lære!». Jürges parerer: «så lenge Guds ord prekes purt og rent» (65), hvorpå Gabriele svarer at «det vil si at de skriftkloke trekker frem hva de behøver, og stikker resten under stolen.» Jürges ber henne nevne et eksempel og Gabriele sier «det bibelsted hvorpå I har bygget barnedåpen» (66). I *Øyeblikket* omtales barnedåpen flere steder i harselerende vendinger. Først når man er voksen kan man avgjøre hvilken religion man vil ha, men «Præsterne forsaae meget godt, at saa ble det ikke riktig til Noget med Næringsveien. Og derfor trænge disse hellige Sandhedsvidner ind i Barselstuerne og benytte de zarte Øieblik, hvor Moderen er svag (...) og Fatter er – i Vinden» (Kierkegaard 1984:120). Videre trekker Gabriele frem «I skulle aldeles ikke sverge» (66) og fortsetter:

Kristi kirke forlanger at den som ikke vil bryte Kristi eget klare ord ved å sverge, han får ikke lov å befatte seg med kirkens anliggender. Kommer det en som ikke vil sverge, fordi han ikke tror – vekk med ham. Og kommer det en som ikke vil sverge, nettopp *fordi* han tror, - vekk med ham også. Kun de der er så sløve eller forhyklet, at de ikke betenker seg på å bekjenne sin kristentro ved å forhåne den, som ikke blues ved å spytte mesteren i ansiktet og kalle det ærbødighet – kun disse kan denne kristelige stat bruke!» (ibid.).

Presten river bladet fra munnen og skriker til henne i en voldsom ordkaskade «den fulle og hele sannhet uten skånsel» (67). Leseren får aldri rede på kjennsgjeringene i utbruddet utover hans syn på vantroen som ikke er «annet enn ondt og lavt, feigt og hovmodig blandet sammen» (ibid.). I *Øyeblikket* berørers ed og edsavleggelse en rekke steder, for eksempel som her:

Christendommen forholder sig til det Rige, som ikke er af denne Verden – og saa modtager Staten en Eed af Læreren i Christendom, hvilken Eed altsaa betyder, at han sværger just Det Troskab, som er Statens Modsatte. En saadan Eed er en Selvmodsigelse ligesom at lade en Mand sværge ved at lægge Haanden paa det nye Testamentet, hvor der staaer: Du skal ikke sværge (Kierkegaard 1984:60f).

Selv om det bød på vansker, var man innenfor en religiøs diskurs ganske enkelt kristen. Vantro skyldes, i hvert fall for noens vedkommende, deriblant fiktive Jürges og høyst dalevende Heuck, ond vilje. På den andre siden ble det hevdet et menneskes rett til selv å finne sin

mening og velge sin tro sin overbevisning, slik Gabriele uttrykker: «retten og evnen til å ha en overbevisning og til å følge den i sitt liv» (63), skal den gamle horde fritt overdra den enkelte.

Under diskusjonen skildres Jürges med lite velvilje, hans motiver er hentet fra sitt og sønnens daglige og høyst timelige liv, og han tar ikke diskusjonspartner Gabriele argumenter og eksempler riktig på alvor: «Ei – ei! Min lille svigerdatter! – du har en skarp tunge, og du svinger den med frimodighet,» sa presten leende og klappet henne på kinnet» (45). For ham handler det ikke om hvem som har rett, for det har selvsagt han, men hvordan han skal få innprentet det. Dette henger, som vi har sett over, sammen med doxatilstanden i det religiøse rommet i romanen. For sognepresten er selvsagt verden riktig skrudd sammen, noe annet er utenkelig. Men Gabriele utfordrer virkelighetsoppfatning og ryster ham med det i sine grunnvoller. Samtidig besitter hun kulturelle ferdigheter som han kommer til kort for, og føler seg ydmyket når han ikke får gjennomslag for sin maktarroganse.

Sørbø har i sin undersøkelse av melodramatiske element i Kiellands gjort bruk av teorier som beskriver fremveksten av det melodramatiske i litteraturen. Særlig interessant her er dette fordi det melodramatiske dukket opp når tidligere store meningsgivende institusjoner, som for eksempel kirken, gradvis ble tømt for mening. Mennesket sto dermed plutselig alene med ansvaret, ansikt til ansikt med livets selv (2005:21). Kierkegaard og «hin enkelte» er også nærværende i en slik tankegang. Dette ligger bakenfor Gabrieleles ståsted og som gryende tanke i Johannes bevvisthet. Jürges på sin side vet at hans øvrighetskirke går like til Gud som garantist, slik at han er trygg. Mens Jürges er overbevist om å besitte det absolutte punkt, sannheten, er for Gabriele institusjonene tømt for mening, og da er det ikke særlig underlig at avstanden dem i mellom egentlig er uoverstigelig.

### **3.3.3.2. «den store D»**

Kirkekritikk synliggjøres også gjennom portrettet av Jürges. Dette kan være gjennom skildringer av hans forhold til menigheten eller mindre sympatiske egenskaper som dermed peker utover og rammer embetspresten som type. Videre kommer det indirekte til uttrykk ved at hans kone går til grunne. I Kiellands tekst, hvor aldri ironien er lang unna, tilkjenneris flere steder et tvetydig bilde av Jürges.

Den konservative presten Daniel Jürges er, som Apeland påpeker, skrevet inn i en bestemt tid. Brevvekslingen mellom Jürges og sønnen Johannes er datert våren 1884, og rollen er besatt som høykirkelig geistlig på dette tidspunktet (1979:47). Avlet gjennom mangeårig embetslekt kaster han i naken idealisme vrak på sin lysende hovedstadskarriere:

Han var som skapt til hovedstadsprest (...) i hans vesen var det en kledelig blanding av den belevne verdensmann og den avrundede høyhet ved en Herrens tjener. Men kandidat Jürges var ikke den mann som dovent ville seile sitt liv nedad strømmen i solskinn (17).

Han hadde nemlig ervervet seg «hjertelag og forståelse for det i verden ringe og forkasted» (ibid.). Og med det mente han arme sjeler som sårt trengte til åndelig veiledning. Her anes en prest som omsorgsfullt vil ut til folket å gjøre godt, selv om Kiellands språkbruk signaliserer en ironisk distanse, og dermed bærer bud om noe knapt så godt. Og det viser seg også ganske raskt. Menigheten til Jürges føler seg fremmedgjorte, de «kravler» hjem etter endt gudstjeneste «underlig tomme i øynene» mens de trøstet seg med at «neste gang vil han tale til meg – helt sikkert» (9). Avstanden mellom prest og menighet tydeliggjøres: «den sterke stemme over dem, som talte på det fine mål» (ibid.). Her ligger åpenbart en kritikk av embetsmannen, som står langt unna folket han egentlig er satt til å betjene. Og starten på det betente forholdet tilskrives også avstanden mellom en elitekultur representert ved presten og en egalitær bondekultur, representert ved bonden og menigheten. Jürges finner ingen grunn til å akte bygdas, for ham, flokete sedvaner siden han «kjente bonden til bunns» (12). Mens embetsstandens kunnskap omkring bonden er overfladisk, skildres bøndernes igrodde skepsis den andre veien. Vi får et hint om avstanden mellom embetsstanden og folket når det eneste «betenkelige» ved Jürges var hans, nå heldigvis «overståtte», «folkelighet» (23). Da Jürges hadde bygdefolk til middag, besto samtalen «mest i å dekke over pauser med betimelige spørsmål», noe Jürges sto for, mens tilhørerne «svarte kort og samtykkende». Ingen var egentlig verken interessert i svarene, eller enig. Prestens samvær med menigheten skildres, som vi har sett, med en dyp grøft som skiller dem ad, fylt med mistro. Denne grøften uthules gjennom et annet bilde i teksten, det nye og det gamle hus. I anmeldelsene av romanen ble dette kulturmøtet, og særlig beskrivelsen av bonden, fremhevet som uforfalsket og autentisk, vel og merke fra den radikale presse.

Så langt Jürges forhold til menigheten og kritikken av embetsstanden det formidler.

Men Kielland lar det mer enn tydelig skinne gjennom at Jürges ikke bare har personlige ambisjoner, men like til en ærgjerrighet av det ytterst forfengelige slaget. Selv er presten på det rene med denne «pel i kjødet (...) hvor forfengelighetens fristelse lå nær et menneske utrustet således som jeg» (33); det er derfor han har valg seg en beskjeden tilværelse i periferien. Han setter sin «Forfængelighed i at overvinde sin Forfængelighed» som Schjøtt uttrykte det (1904:144). Etter flere år i eksil nedlater han seg til å sende inn en bokanmeldelse, for han holder seg bekymret oppdatert blant tidens tanker, til hovedstadens konservative avis, og han «forestiller seg levende, hvilken oppsikt det ville gjøre – et ord fra hans hånd – selv om det ikke var annet enn en anmeldelse» (20), og mens skribenten spent venter på svar fra avisen, lar Kielland Jürges gjennomskue denne lite flatterende egenskapen selv; man aner at Kielland forsøker å skjenke ham tiltrengt velvillighet. Men i neste sett drar Kielland inn det gode kort han lot Jürges låne, og henter frem igjen antipatien for den stakkars prest: «og da endelig den post kom, hvor det ganske sikkert måtte finnes, gikk han seg først en lang tur, for å vise seg selv hvor liten vekt han la på det» (ibid.). Kritikken ligger i Jürges skrøpelige, men må man vedgå, høyst menneskelige anlegg.

Men Jürges rommer langt mindre flatterende egenskaper. Han viser seg å være både hyklerisk og manipulerende. Sønnen Johannes har sammen med Gabriele diskutert tidens tanker og statskirkens måte å forvalte den kristne troen på, og han har gitt henne en form for lovnad om ikke å tre inn i statskirken. For hans far er dette selvsagt himmelropende, og da Johannes ber ham fare varsomt med Gabriele, som han mener har behov for både mer tid og omtenkksomhet for å anta prestens livsanskuelse, stiller Jürges hardt mot hardt, og beskylder sønnen, når denne nøler, for å dele Gabriele's syn. Johannes: «Jeg ber deg – far! Driv ikke for sterkt på (..) hennes anskuelser er for sterkt utpreget til således med et slag å forandres:», hvorpå Jürges lakonisk svarer: «Det beror ganske på i hvilken grad man selv føler sympati med disse anskuelser.» Han fortsetter: «den som ikke er *med* meg, er *mot* meg!» (54). For å knekke Gabriele jo før jo heller, forsøker han å presse Johannes til bastant å trekke dette løftet sporenstreks i Gabriele's påhør. Johannes kvier seg selvsagt og hadde sett for seg en mer smidig tilnærming til dette ømfintlige spørsmål. Noen besnærende sider viser ikke Jürges i det han drar frem ulike våpen for å tvinge Johannes til å dukke Gabriele slik at ”strømmen bøyes og vendes” (54). Sønnens oppriktige kristentro trekkes i tvil ved en snedig finte slik at det hele kamufleres som om Johannes er offer for den nye tid, men ender med å svikte faren:

”Men far! – du kan dog ikke tro, du kan da ikke tvile et øyeblikk om meg?

”Ny tid, nye mennesker; og du er ung, – ung og nytt, det passer sammen.”

”O hvorfor vil du krenke meg således?” ropte Johannes bedrøvet; ”tror du jeg var i stand til å svikte –” (54)

For Johannes er faren det ubestridte forbildet, i utgangspunktet suveren i ett og alt. Jürges på sin side skyver gjerne den familiære relasjonen til side, slik han gjør for å overbevise sønnen om nødvendigheten av å knekke Gabriele, nettopp ved gjøre bruk av deres forhold:

”Her sitter vi nu – min kjære Johnnes! – Ikke blott far og sønn, men og som to medarbeidere i Herrens vingård; La oss da i ydmykhet og under bønn betenke, hvorledes just det stykke arbeide vi nu står foran, rettelig bør utføres – oss alle til gavn og Guds rikes ære (53)”.

I diskusjon med Gabriele fremstilles Jürges som en overlegen bedreviter, med plass til hele Gabrieles hode i sitt eget. Han forfekter å ha vært i hennes sko, for siden å komme til fornuft, med det resultat at han kan ta begges perspektiv. Som han forteller henne, har han «jo selv vært ung og langt inne i de ideer som ungdommen nutildags tumler med (...) for intet er nytt under solen. Han er «en varm venn av reformer» men har gjennomskuet det nye som «henger og skinner så fristende der ute i den blå luft» og har følgelig «fått anledning til å se saken fra begge sider» (44).

Kirkekritikken velter frem av Jürges slette egenskaper. Han er manipulerende og nidkjær i tjenesten, og går ikke av veien for å nærmest ødelegge andre mennesker, slik han strengt vurdert planlegger å gjøre med Gabriele. Til menigheten har han et elendig forhold, og han er ikke engang i nærheten av å skjønne hvorfor. Det hele forstørres selvsagt av at han er en av tidens store religiøse autoriteter, selveste «D» fra «hovedstadens avis». Det Kielland viser er det religiøse sluttproduktet av en høykirkelig embetsstand, de 1000 næringsdrivende, som Kierkegaard ynder å kalle dem.

### **3.3.3.3. Fru Jürges og Gabriele**

Jürges kone, Wilhelmine, kan selvsagt tolkes fra forskjellige sider, men at hun skildres som et virtuost menneske «en kunstnerinne (...) i sitt vesen og sin natur» (25) som knekkes av sitt

samliv med Jürges, kan neppe motstrides. Da de er på gjennomreise i hovedstaden, hvor de begge levde og møttes fjorten år tidligere, og mens presten skinner og soler seg i sin egen glans, betraktes hennes nå «forskremte tilbakeholdenhet» med kiellandsk vittig karakteristikk: «De var visstnok alle blitt fjorten år eldre; men hennes år måtte ha vært forferdelig lange» (ibid.). Hennes åpenbare forfall kan utmerket godt leses som om hun sakte kveles av Jürges, men enda mer påtrengende er det å tolke det som om det er en av kristendommens representanter på jorden som har skylden, til overmål hennes egen gemal: religiøst stivsinn og gamle tanker kveler både ungdommelighet og livsslyst. På mange måter sementerer og forsterkes denne tolkningen av bokens kanskje mest kjente (og anerkjente) episode: musikkscenen. Jeg skal ikke her gå i detalj, men bare kort nøye meg med å nevne at denne scenen formidler noe om omfanget og dybden i Lindemanns underkuelse, og dermed det konservative strupetak. Et lite sidepoeng er hvordan hennes musikalitet har fått nye utganger: «hennes øre var gjennom et langt samliv blitt så fint for hver skygge i hans stemme» (45). Hennes fintfølelse, enten det gjelder stemmer eller skifte i været akkompagnerer stemningsskiftene rundt henne.

Som personifisert kirkekritikk fungerer også Gabriele, som et kvinneideal langt unna et religiøst forbilde slik som Jürges ser det. Hos henne er det ingen pietistiske fletter og ydmyk holdning. Tvert i mot hevdes en rett til selv å velge både tro og livsløp. Her peker for øvrig H. Beyer på en motsetning til Kierkegaard hos Kielland. Hos Kierkegaard lokker gjerne kvinnen mannen inn i «'Christenhed' Christendom», mens hos Kielland åpner Gabriele for at Johannes ville forlate henne og følge Jesus om han levde i sannhet (1924:244).

#### **3.3.3.4. Symbolsk kirkekritikk**

Som andre Kiellandbøker er *Sne* rik på symbol og billedbruk. Jeg rekker ikke over alle, og ei heller forfølge dem til bunns, men noen veier skal jeg følge. Symbolikken møter oss alt i tittelen og stemmes videre opp i romanens første linjer:

Når sneen faller efter storm – tett, tung og nøyaktig – utfyller fordypninger, jevner spisser og skarpe kanter, da er det underlig å tenke seg at dette er det samme vann, som kan risle og hoppe, skumme som røk i fossen og finne vei med modige strømbølger ut i det frie blå hav (8).



Et sentralt motiv i romanen er kløften mellom gammelt og nytt, det konservative og det radikale, og ved metaforen snø, kontrasteres den konserverende og utjevne snøen med det nye og frie, de radikale ideene. Snøen tynger og stenger. Denne billedbruken forsterker og tydeliggjør konflikten mellom Jürges og Gabriele og ikke minst mellom Jürges og sønn, samtidig som teksten også toner flagg, som for eksempel den positive valøren det *moderne* skildres med: «modige strømbølger ut i det frie blå hav.» Havet har også en egen valør innenfor det kiellandske univers.<sup>18</sup>

Og det fortsetter å snø gjennom hele romanen: Veier stengtes – det måtte brøytes slik at hovedstadens avis kom frem – og «[h]alvkvalt under sneen lå bondens hus» (8). Helt til siste side hvor

sneen falt tett, tung og nøyaktig – som den faller efter storm, fylte fordypninger, jevnet spisser og skarpe kanter (...)  
Men vårær lå i luften, og sneen var løs (...)  
Derfor rullet det tålmodige hav rolig sine bølger mellom stener og skjær, mens sneen ennå falt tung over det hele land (73).

Og med settes det siste punktet i *Sne*. Avslutningen rommer for øvrig et stiltrekk Kielland etter eget utsagn har fra Kierkegaard, gjentakelsen, om de avrundene linjene sammenlignes med innledningen, som også er sitert ovenfor.

Teksten bugner av naturbilder, snø er nevnt. Bildene bygger ut og forsterker stemninger. Jürges og Gabriele har nettopp tørnet sammen for første gang. På forhånd hadde Gabriele bestemt seg for ikke å la seg hisse opp, mens Jürges med beleven overlegenhet mente å ha pulverisert Gabrieles påstander, helt til det sprekker for Gabriele, og selv om Jürges glatter over, skinner det åpenbart igjennom hvor rystet han var, formidlet gjennom den følsomme og finstemte Fru Jürges, som «for sammen og så engstelig fra den ene til den annen». Mot slutten av kapittelet kommer så følgende avsnitt i en typisk kiellandsk naturskildring, som det der vanskelig å ikke tolke som en kommentar til temaet: «Det var allerede så langt på året at natten ikke lenger var vintermørk; men månen var ikke kommet opp over fjellene, og tykke skyer samlet seg i øst, så at sneen lyste ganske svakt mot de store skoger omkring prestegårdens marker» (45). Jeg skal selvsagt ikke ihjeltolke avsnittet, men spillet er kommet så lang, kortene

---

<sup>18</sup> Jeg skal ikke utdype det her, men for eksempel en av de aller mest kjente innledninger i norske romaner overhodet er vel «Intet er så rommelig som havet, intet så tålmodig» (1995b:61) også videre; åpningen i *Garman & Worse*.

er i ferd med å komme til syne og dermed spisses det til, den gamle sannhet kan bare skimtes, en sannhet som er i ferd med å gro inne: billedbruken knyttes an til kirkekritikken.

Et annen stadig omskiftelig akkompagnement og naturfenomen, er vinden, som opererer både som bilde slik som her: «Se sneen fyker av Ljosetind! - vi får storm!» (50), sier Johannes til Gabriele etter deres første uoverensstemmelse. Vinden og stormen blir her også bilder på hva som skal til for å fjerne snøen, den trykkende, døde snø. Den griper også gjerne direkte inn, som her hvor den hjelper fastlåste samtalepartnere: «Vinden blåste hennes kjole om benene på ham, så de måtte stanse; og atter var de hver på sin kant glade over avbrytelsen» (kilde). Etter musikkscenen: «Fru Jürges lyttet til stormen, som nu var vokset til et tungt, jevnt drønn» (60).

Naturlig nok påkalte tittelen *Sne* anmelderens motivasjon til fortolkning, i litt ulik retning. Og selv uten kjenskap til forfatteren virker dette ikke helt urimelig. Men nettopp bildene som snøen og vinden lot til å kalle på, kommenterte Kielland «at det er noget Sludder, naar de snuser op slverdens Allegorier [...] Forfatteren, som drives af Aanden, hører ikke blot Lyden af sine Menneskers Ord; men han hører sine Tanker i Stormen og ser sit Had i den døde Sne, og i denne Blanding er hemmeligheden ved at dikte». og samtidig skriver han at «Naturstemningen [...] især i den Bog er mere væsentlig end nogen tror» (1978:158).

Ut over naturbilder fins det en rekke andre symboler i teksten. I bokens innledning er det vanskelig å ikke lese kirken som en allegori over nettopp kirken eller kanskje i større grad, kirkens menn: «Midt i dalen, hvor elven gjorde en krumming, lå kirken omgitt av prestegårdens marker. Den var tårnløs og hvitkalket, enfoldig og uanselig, men sterk og tykkmuret» (9). Ingen smigrende karakteristikker.

Et annet eksempel, som vel kan tjene som frampek, finner vi i beskrivelsen av kjæresteparet Johannes og Gabriele som er på vei til barndomshjemmet hans og Gabriele får øye på et hus

i kanten av en rydning i skogen; det lå så varmt og koselig nede i sneen.  
'Se – se! – det er prestegården – Johannes! Ikke sant? – ja der ser hyggelig ut.'  
'Nei, nei – kjære Gabriele! Tenk prestegården. Husker du ikke, jeg har sagt deg at prestegården ligger på venstre side av veien. Dette er lensmannen.'  
'Akk – jeg var viss på at dette måtte være ditt hjem,' sa Gabriele skuffet; 'der ser så hyggelig'  
(41).

Lensmannen viser seg jo nettopp å være svært så hyggelig i Gabrieles øyne og prestegårdens

ubestridte hersker, Jürges, motsetning.

En form for kritikk rettes gjennom «hovedstadens avis». Samtidig med at kritikken rettes direkte mot avisen, framføres angrep på kirken. Avisen bevarer det bestående og stenger således for det nye ved å formidle «den gjenlyd som passet» (8). Alt det «motbydelige stoff» og «all den menneskelige vederstyggelighet som bladet rommet» forduftet fordi det «ble båret av den ekte kristelige ånd, som besjelet de menn der skrev i hovedstadens avis» (ibid.).

Som vi skal se, finner vi en helt annen oppbygning og kirkekritikk i hans neste roman *Sankt Hans Fest*.

### 3.4. *Sankt Hans Fest*

Kielland er i Frankrike med familien. Etter en sur vinter har han endelig fått oppleve en behagelig fransk sommer. Han betrakter dyrelivet og noterer sine betraktninger om «den vilde kanin» (1950:213). Saken om diktergasjen har endelig bleknet og brått dukker neste roman opp: «Ideen med denne Fest, som forpurre, steg ganske færdig frem for mig, og fra det Øieblik – det var en Morgen i Sengen – kunde jeg ikke tænke på andet, ikke se andet for mig end Oftedal» (1978:232). Den 11. oktober 1887 sender forfatteren sin *roman è clef* til Hegel, knappe 18 uker etter at skrivingen startet (ibid.:213). Og som vanlig prøver han seg på å utvide sin «hvitekunst»: <sup>19</sup> «Tryk nu rummeligt; ikke mer end høist 25 Linier paa Siden; – hvad siger De om 24? (ibid.:211). *Sankt Hans Fest* fikk 25.

#### 3.4.1. Handling

Vennene Garman, Holck, Randulf og Løvdahl synes byen visner bort i begivenhetsløshet og tungsinn, og for å bøte på dette planlegger de fire å arrangere en fest på sankthansaften. Folk slutter raskt opp omkring den forestående begivenheten, og byens fine herrer representert ved banksjef Christensen og amtmannen dras med. Den fryktede presten Kruse, som er ute på reise, blir informert av sin medarbeidere, og han skynder seg tilbake til byen for å stoppe festivitassen. Kruses misbilligelse er tilstrekkelig til å dreie innbyggernes holdning til festen, som dermed ikke lar seg gjennomføre. Mens Kruse strammer sitt grep om den lille byen, går

---

<sup>19</sup> Se side 79 for mer om Kiellands «hvitekunst».

andre til grunne i kjølevannet av begivenhetene.

### 3.4.2. Det sosiale rom

I det følgende behandles *Sankt Hans Fest*<sup>20</sup> analogt med *Sne*, som et sosialt felt i bourdieusk forstand. Mens handlingen sentreres omkring et planlagt arrangement sankthansaften, posisjoneres karakterene etter ulike strukturerende kapitalformer og motsetninger. Fremtredende konfliktlinjer går mellom tilganger til sosial, økonomisk og religiøs kapital, samtidig som konvertering av kapitalformer er sentralt. Sistnevnte poengteres fordi religiøs kapital konverteres og utløser sosial kapital. Det sosiale rommet i *Sankt Hans Fest* og dets agenter er skissert i figur 3.3.

Langs den vertikale aksene fordeles økonomisk og sosial kapital. Jo lengre ned på aksene, desto mindre økonomisk og sosial kapital og vice versa. Langs den horisontale aksene distribueres religiøs kapital. Bevegelser mot venstre betyr økt religiøs kapital. Pilene indikerer forflytninger i feltet som følge av handlingen.

### 3.4.3. Deltakernes posisjoner

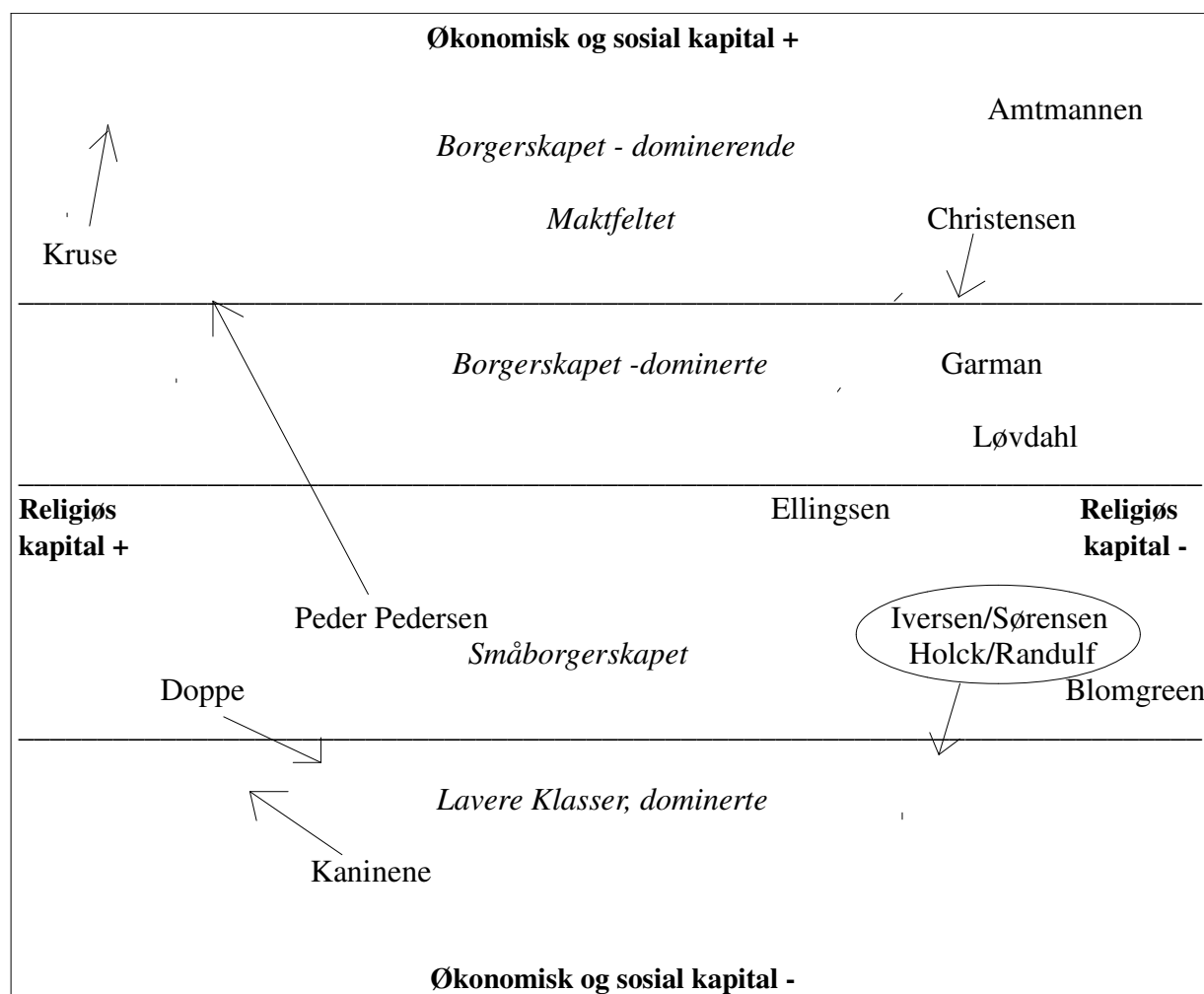
Konfliktlinjene i rommet som følge av kapitalbesittelse avdekker viktige motsetninger mellom agentene. I romanen gis en rekke indikasjoner på relasjonene mellom karakterene slik at posisjoner lar seg avlese.

Da Christensen fikk nyss om den planlagte festen, kom det overraskende på ham:

Dog – han forhastet seg ikke; men målte de forskjellige innflytelser. Ellingsen og hans borgergruppe engstet ham meget lite; de kunne ikke motstå ham når han først ville, det visste

---

<sup>20</sup> Dersom ikke annet er oppgitt, er alle henvisninger til sidetall til Kielland 1995 (samlede verker, Bind 3)



Figur 3.3.: Det sosiale rom

han. Derimot var det en annen kant, til hvilken banksjefen aldri forsømte å vende sin usvikleige nese; og derfor sa han neste morgen til sin bankkasserer:

'Hva sier presten Kruse om Deres sankthansfest – Randulf?' (185).

Nesten i bourdieusk stil angir banksjefen avgjørende sosiale markører. Ellingsens har slått seg opp som innehaver av «den eneste av de nyere forretningene i byen, som var kommet opp i riktig velstand» (180) og besitter således økonomisk kapital, men mangelen på sosial kapital avskjærer ham for muligheten til å delta i maktdelen av feltet. Siden han hadde «begynt helt nedenfra, fikk de bare langsomt noen innflytelse og aldri noen selskkelig fornøyelse av sine penger». Smertelig klar over dette ønsker han å utfordre banksjefen «som skulle ha sin store

bløte nese overalt», og da anledningen åpner seg ved denne sankthansfesten, tilbyr han initiativtakerne assistanse. Den andre som banksjefen overveier, er Kruse, som sammen med nettopp banksjefen og amtmannen befinner seg i maktfeltet. Kruse har nok akselererende sosial og økonomisk kapital, men fremfor alt disponerer han religiøs kapital – og ikke minst evner han å konvertere religiøs kapital til sosial kapital. Opposisjonen er tydelig mellom de borgerlige embetsmennene amtmannen og banksjefen, og den lavkirkelige, pietistiske og folkelige Morten Kruse. Religiøs kapital er avgjørende, men samtidig må den være ortodoks, slik den defineres gjennom den dominerende agenten Kruse. For eksempel Doppe, som verken besitter sosial eller økonomisk kapital, rår over noe religiøs kapital, men den er ikke forenlig med hegemoniets. Man får et hint om dette når han beskrives som «så ny i byen at han spilte fiolin» (186). I selve romanen er Doppe ikke noen sentral figur, og da han ramler inn på den i religiøst henseende, tvilsomme klubben, er det fordi de to andre i maktfeltet, amtmannen og banksjefen, kynisk utnytter ham som sitt geistlige alibi. Presten Doppe tjener på mange måter en melodramatisk rolle: full av iver dras han med av amtmannen og banksjefen, og når det hele faller sammen, lar de ham i stikken og benekter enhver forbindelse med «den såkalte folkefesten» (187) og han går trolig til grunne. Hans ugudelige besøk i klubben hadde heller ikke gått upåaktet hen. Scenen formidles gjennom prestens kone:

Hun satt blek og halvkledt med det aller minste barn – like så tynn og mager som sin mann; og hun kunne på sin side fortelle ham fra våkekonen og madamen, hvor meget hele byen undret seg på at han spilte fiolin, og hvilken forargelse det hadde vakt at han hadde vært på klubben med Randulf og de andre. De så med bekymring de magre offerdager svinne til ingenting, mens barneflokket samlet seg om dem (224).

Han ender, om mulig, enda fattigere på kapital enn da romanen startet.

Kruse derimot seiler opp i det sosiale rom, med god medvind. At han tilhører maktfeltet får vi raskt nyss om. Alt den første kvelden da svirebrødrene Holck, Randulf, Garman og Løvdahl opprømte bestemmer seg for å stable festen på beina, hører vi om ham. De fire vennene drømmer om fest og moro, til brått tanken på Kruse sender noen mørke skyer over horisonten. På en lite flatterende måte introduseres vi for presten, men foreløpig er poenget at han er en person det er vanskelig å gå utenom, nettopp fordi han er i maktfeltet: «'Det er glemt noe – kanskje det viktigste,' sa Abraham; 'hva vil Morten Kruse si?'" (176). Samme reaksjon inntreffer når banksjefen og amtmannen i felles forståelse avgjør å kuppe «folkefesten»: «'Ja –

hvorledes stiller presten Kruse seg?’ spurte amtmannen – plutselig litt forknyttet; han hadde glemt den side av saken» (186). Lykkeligvis for de to herrer er «’han (...) ikke i byen; jeg vet han er på prekerreise,’ sa amtmannen, og de to herrer smilte» (186). Men i motsetning til for eksempel Christensen eller amtmannen, er Kruse ikke født inn i maktfeltet. Hans habitus beherskes av aspirerende småborgerlighet og har mer til felles med «simple folks» (195). Dette har han til felles med for eksempel Ellingsen, men til forskjell fra Ellingsen disponerer Kruse religiøs kapital som er konverterbar til sosial kapital. En tydelig markør på hans småborgelige habitus, er språket, som medvirker på forskjellige plan i handlingen. Kruses begynnende klatring i det sosiale felt starter nettopp med en språkvri. Men det kommer jeg tilbake til senere. Først skal vi se hvordan han posisjonerer seg i det sosiale rommet. Kruse tilhører ikke en ærverdig og tradisjonsrik slekt, men en småborgerlig handelsfamilie:

Hjemme i hans fars hus og i kramboden var det blitt talt byens sprog således som det snakkedes på gaten og i arbeidet; det var nærmest bondesproget fordervet ved blanding og skjødesløs hverdagstale. Gamle Jørgen Kruse hadde aldri kunnet lære annet; men lille Morten hadde fått det fine sprog fra skolen av og siden som teolog. Dog talte han det aldri med så stor letthet som sitt eget; og et ergret ham at han visste man kunne høre lyden og ordvalget, at det ikke opprinnelig tilhørte ham (192).

Kruses sosiale kapital er altså knyttet til småborgeren, som sønn av Jørgen Kruse, en beskjeden eier av en landhandel. Gitt hans habitus preget av en småborgerlig tilværelse men med ambisjoner, eksisterer et rom av muligheter og dermed mulige posisjoner. Han tilhører ikke samfunnets finere lag og må orientere seg i tråd med dette: «Hans glede hadde egentlig bestått i å se ut på livet fra den fulle krambod» (192), men opplevde grunnen bli revet vekk under ham da både han og hans nærmeste familie tapte sin formue: «Den gang Morten Kruse mistet alle sine kones penger ved Carsten Løvdahls fallitt, var også hans fars formue gått tapt» (191). Avsnittet fortsetter slik: «Og han, som alltid hadde vært vant til å tenke seg sin fremtid under økende velstand – iallefall uten bekymring – han var nu henvist til sitt prestekall, som ikke brakte ham stort» (ibid). Kruse må posisjonere seg på nytt og orienterer seg i tråd med mulighetene gitt av sin habitus. Han er presteutdannet og kan slå inn på det. Men denne posisjoneringsen er ikke uten videre problemfri, delvis som følge av aspekt jeg tidligere har vært inne på, som språklige skiller tuftet på sosiale forskjeller. Språket blir en barriere for kapellanen, som verken føler han når ut til menigheten eller evner å uttrykke seg i dette språket, som oppleves så kunstig:

Det sprog hvori han preket og var prest, var nemlig ikke hans eget, - ikke fullt ut det naturlige uttrykk for det han ville si (..) Dette gjorde også – han merket det godt – hans prekener kolde; de ble således som han hadde lært å lage dem; men sjelden fikk han sagt nettopp det han ville, og således som det hadde formet seg i tanken (192).

Møtet mellom prest og menighet høster ikke umiddelbart verken gagn eller glede hos noen av partene, ja selv «[h]ans embetsbrødre begynte så smått å forakte ham; ingen kom og hørte på ham» (192). Kruse er rådvill og fortvilet, og prøvelsene fra Gud synes endeløse: «var det virkelig Guds mening å la ham så forferdelig i stikken?» (191) I en blanding av desperasjon og sinne sprekker han om sider under en bibellesning og roper ut over tilhørerne

«Å nei – å nei, hvor jeg er lei av Jer! - sitter I der og sover og synder og lar meg stå her og kaste Guds dyrebare ord i veggen! - se! jeg utstrekker dagligen mine hender til gjenstridig folk; men I! - I er akkurat like sæle, om det så bærer bardus i helvedes bål og pine!» (193).

Han refser dem og det på deres eget språk, og når han forlater dem er han lettet, men ikke helt sikker på hva han egentlig har gjort. Til sin forbløffelse oppdager han påfølgende søndag at kirken nesten er full, og dette blir starten på hans imperiebygging med «nye forsamlingshus og stiftelser i byen og utover landet (196). Hans religiøse kapital formelig eksploderer, og hans totale kapitalbesittelser tiltar jevn og trutt, like til han har byen i sin egen lomme: «Men *han* var over dem alle og hadde dem alle i sin hånd» (231). Også banksjef Christensen er utmanøvert: ved neste valg skulle Kruse velges; «Banksjefen ville de hverken eie eller ha» (228). Kort antydes hvordan Kruse posisjonerer seg i forhold til mer høykirkelige prester, som «i aminnelighet ikke [kunne] begripe at folk rente for å høre på slikt. Det var vistnok intet å si på renheten i det han lærte; men det var ganske simpelt og tarvelig det han kom med» (197). Og da han omsider var tilstrekkelig mektig, kunne han skille seg ad med sine allierte på venstresiden «hvis vantro dessverre ikke stod til å nekte» (201).

En annen scene velegnet til å avlese relasjoner mellom karakterene, er på det første klubbmøtet etter at ryktet om festen tilsynelatende har nådd hver krik og krok av den lille byen. Der møtes som avtalt tre av klubbens medlemmer: Garman, Holck og Ellingsen, samt et par til: hattemaker Sørensen og politibetjent Iversen, for å holde frem med forberedelsene til festen. Imidlertid ankommer amtmannen, presten Doppe og straks etter banksjef Christensen før møtet tar til; amtmannen og banksjefen har som kjent bestemt seg for å overta



arrangementet. Alt i det de tre herrene med amtmannen i spissen trer inn i rommet, markeres relasjoner i form av sosial avstand i rommet: «De [Garman, Holck og Ellingsen] reiste seg og så litt forvirret ut; der stod flasker og sigarer på bordet» (188). Allerede innledningsvis i romanen får vi rede på med hvilken forferdelse innbyggerne betraktet klubbens symposier: «men i Strandgaten nedenunder gikk folk, som kunne høre deres latter og lyden av glass (...) hele byen visste hvilket syndig liv som var kommet hjem med den unge Christian Fredrik» (173). Alkohol, som inntil rundt midten av atten 1850-årene hadde vært en naturlig del av den norske kulturen, ble utvilsomt i 1870-årenes Stavanger behandlet med skepsis. Da Eilert Sundt gjorde sin store undersøkelse om «Ædruelighetstilstanden i Norge» var av 2860 undersøkte menn eller enkemenn i Stavanger 1251 «ædruelige», 763 var man rett og slett «ikke sikre» på, mens bare 72 var, betegnende nok, «forfaldne (Brun 2009: 125)» til drikk. Adgang til nytelse av alkohol var forbeholdt noen utvalgte. Så når selveste amtmannen, den øverste blant embetsmenn, kommer inn av døren, blottstilles klubbmedlemmene på en annen måte enn når byens øvrige innbyggere går forbi nede i gaten og fattig og fordømmende fanger «deres latter og lyden av glass». Denne reaksjonen kan tilskrives forskjeller i sosial kapital. Vis-à-vis byens gjengse folk har klubbmedlemmene tilstrekkelig sosial kapital, men målt mot amtmannen når de ikke opp. Men amtmannen ser stort på det og er «på sitt aller mest folkelige» (187). Jeg vil bare nevne her, at Kielland nærer liten aktelse for denne romanens amtmann (og de fleste andre embetsmenn for den saks skyld), så når amtmannen er «på sitt aller mest folkelige», er det knapt nok noe kompliment fra forfatterens side. Den engstelig og noe naive amtmann nærer nemlig en utpreget frykt for folket, som jo i åttifire hadde veltet det gamle embetsvesen:

Etter at han hadde sett sin formann og sitt store forbillede amtmann Hiorth bli statsråd og derpå – tilikemed hele det øvrige ministerium vike plassen for for opposisjonen, - for folk, som bokstavelig talt var kommet like opp fra folket, - da amtmannen hadde opplevd dette, var det ingenting man ikke kunne få ham til, når man bare sa at det var folkelig (186).

Som en sidekommentar kan det anmerkes at som tilfellet var med *Sne*, er også *Sankt Hans Fest* fiksert i tid (til innføringen av parlamentarismen). For den planlagte sankthansfesten var jo ingenting annet enn nettopp en folkefest. Her er det også avgjørende hvem som presenterte ham for denne folkefest, nemlig selveste Christensen, som amtmannen ser som «en av samfunnets siste støtter» (ibid.), og som i likhet med ham selv besitter en dominerende posisjon i rommet.

Av klubbmedlemmene har den unge Garman rikelig tilgang til sosial kapital sammenholdt med sine medsammensvorne, med en habitus preget av bypatrisiat. Han er etterfølger av den gamle handelsfamilien Garmans, sønn av Morten Garman, og har tilbragt tid i Paris. Bare det å tilbringe oppbyggelig år utenlands, kløyver ham sosiologisk fra sine venner. Det fordums lystige, borgerlige livet er vel internalisert: han «var fra barndommen (...) vokset opp i tradisjonene fra glade tider, ble trist og tenkte han var kommet så sent til verden, at nu var det ikke annet enn drikken igjen» (174). Barndommen som han nostalgisk drømmer om, var ganske riktig preget av andre og muntre tider, og ikke minst mer velstående tider, men etter «de (...) store fallitter» (173) hadde «hver (...) nok med å fekte seg gjennom de dårlige tider» (183). Videre var de andre også langt eldre enn ham, men han er allikevel den som trer frem som en slags lederskikkelse, både som følge av hans patrisierhabitus og ikke minst hans tilganger til sosial og økonomisk kapital. Selvsagt er han også sin særstilling bevisst: «Christian Fredrik syntes stundom selv at det var noen snurrige kamerater han hadde funnet seg» (174) men han er ikke eldre enn at han smigres over at de eldre herrer vil være hans venner: «I grunnen var det så gilt å komme hjem som voksen, ta sine venner med og forlange hva han ville hos husjomfruen. Og Christian Fredrik var på en viss måte stolt av sine venner, fordi de alle var eldre» (ibid). Under dette møtet demonstreres hans posisjon ved at han er den første til å gi sitt besyv med når Christensen formaner Ellingsen til å være festkomitéens formann: «Jeg har også hele tiden tenkt meg at hr. Ellingsen måtte være vår formann» (187). Ellingsen er tydelig en avanserende småborger, men like fullt i banksjefens hule hånd.

Ser man derimot på de øvrige, hattemakeren og politibetjent Iversen, er deres relasjon til banksjefen og amtmannen en helt annen, og dermed også til Garman. Underdanighet og ærbødighet preger deres reaksjon: «hattemakeren og Iversen var allerede så betatt av de store menn at de bare mumlet ja og naturligvis» (187). Denne reaksjon, som er innskrevet også i deres habitus, skyldes både mindre sosial og økonomisk kapital, i det de befinner seg, som Garman, nedenfor maktfeltet, men altså med enda skrynnere kapitaltilganger enn Garman.

Ved siden av Garman var Løvdahl, fullmektig Holck og kasserer Randulf initiativtakerne. De to sistnevnte herrer innehar begge stillinger på gulvet, under henholdsvis banksjefen og amtmannen, og tilsvarende dominerte posisjoner i rommet. Abraham Løvdahl er sønn av professor Løvdahl og har derigjennom tilgang til sosial kapital. Relasjonen mellom Løvdahl og den lavere del av småborgerskapet (hattemakeren, Bloomgrren, Iversen og sine

funksjonærvenner) kommer tydelig frem da Løvdahl treffer Iversen, som til tross for at de kjente hverandre godt og «ofte hadde drukket et glass øl sammen (...) hilste meget ærbødig; det var dog alltid professor Løvdahl sin sønn» (178).

Klubbvertinnen, Madam Blomgreen, virvles med i festplanene, og skal stå for serveringen, noe nølende riktig nok. Men hun stoler på Randulf, som har et godt øye til hennes datter Constance. Constance er venninne med hattemakerens datter, Emma Sørensen. Da Constance oppsøker Kruse for å låne bord og benker til festen, knuser han dem begge. Nådeløst møter han hennes stotrende spørsmål: «'Jo – jeg kjenner deg; – jeg kjenner deg bedre enn du selv tror; – det er du som ligger med Thomas Randulf!' (...) 'Du går samme vei som din venninne, – jeg mener Emma Sørensen!'"» (207). Det er mer enn tilstrekkelig: Emma merkes for livet, Constance dras inn i kretsen rundt Kruse, som effektivt blåser ut enhver antydning til ungdommelig livsgnist.

Peder Pedersen er Kruses nærmeste hjelper og går også under det lite smigrende navnet «overkanin». Han beskrives som en noksagt, men han er under Kruses vinger, noe som gir overmåte store muligheter for å slå seg opp.

#### **3.4.4. Endringer i rommet**

I løpet av romanen endres karakterene posisjoner slik det fremgår av pilene i figur 3.3. Mens amtmannens posisjon er uforandret, mister Christensen kapital, og det er særlig hans sosiale kapital som svinner hen. Men begge to er fremdeles inne i det sosiale maktfeltet. Garman, som representerer det øvrige borgerskaper, besittet omlag den samme posisjon som før. Med andre ord makter karakterer med tilganger til sosial kapital noenlunde å opprettholde posisjonen. Blant småborgerskapet stuper Sørensen og Iversen, med tap av sosial så vel som økonomisk kapital, og det samme gjelder Holck og Randulf, alle som følge av Kruse. Men ved å underkaste seg for presten beholder Madam Blomgreen og Ellingsen sine posisjoner. Kruse er den som bemektiger seg på dette spillet og øker både sin sosiale og religiøse kapital. Kaninene øker sin sosiale kapital noe, mens Peder Pedersen ser ut til å gjøre et formidabelt hopp i det sosiale rom, siden han ved neste valg skal på Stortinget, ene og alene i kraft av Kruses ekspanderende imperium.

### 3.4.5. Kirkekritikk

I Sne var det konservativ høykirkelighet som ble satt under forfatterens kritiske lampe, i *Sankt Hans Fest* vendes det hele hundre og åtti grader for stille en prest tilknyttet venstresiden i «kryssbelysningen». Bare én gang tidligere har et lavkirkelig miljø vært viet nærgående oppmerksomhet, navnlig haugianerne og brødremenigheten i *Skipper Worse*. At Kielland hadde langt mer til overs for haugianerne enn Kruses bevegelse hersker det liten tvil om. Uansett fant Kielland hykleriet rikt representert både til høyre og til venstre: «Hyklere er de i begge Leire, og Kristendommen gaar som en gammel Luder fra Haand til Haand» (1978:91), skriver han til Jonas Lie.

I vår sammenhengen blir det viktig å vise på hvilken måte kirken fremtrer i teksten. Angrepet i *Sankt Hans Fest* samler seg i romanens hovedpersonen, presten Morten Kruse.

#### 3.4.5.1. Den glupske «Bakstreveren»

Presten Morten Kruse, med tilnavnet medvirker for tredje gang, og er med det en kjent figur i Kiellands gater. Men det er ingen grunn til å se seg tilbake: Morten Kruse er blåst nytt liv i og kreert etter en ny, og høyst reell skikkelse: «Jeg vender Morten Kruse om til Lars Oftedahl» (1978:193) som forfatteren skriver, selv om for eksempel Schjøtt betraktet Kruse som én og samme person i romanene (1904:81). Jeg går dypere inn i karikeringen i kapittel fire, her er siktemålet det kirkekritiske.

Den umettelige presten hvis «innerste vesen [er] appetitt» (199), med Gud i den ene lommen er ikke fornøyd før han får byen i den andre. Og det har han foreløpig ikke, all den tid det planlegges en storstilt fest sankthansaften bak hans rygg. Når jubalongen nevnes, påkalles gjerne prestens navn: «Ja, hvorledes stiller presten Kruse seg?» (186). Da banksjef Christensen – feilaktig – får forståelsen av Kruses bifall kaster han seg uti, på dypt vann skal det vise seg, og river amtmannen med seg, og med det fordufter resten av byens hemninger. Men selvsagt stiller ikke Kruse seg velvillig. Nederdrektige egenskaper putrer nemlig jevnt i Kruse og med festen koker det hele over. Fykende i sin karjol så brosteinene klapper ankommer han og demonstrerer til fulle sin perfiditet. Dessuten ser han en gylden anledningen til å forøke sin makt.

I et lengre tilbakeglimt forklares hans lite ærerike vei mot makt. Hans hensynsløse fremferd mot «overordnede og embedsbrødre» forsøkte Sparre forgjeves å stagge med «sitt berømte patentfilt» (197). Hans religion er uten tvil og uenigheter: «Kristendommen [var] blitt både bekvem og sikker» (198). Dersom noen «stimlet sammen mot ham og ville stoppe ham i farten, tok han sin tilflukt i Bibelen; *der* fant han alltid noe han kunne kaste i hodet på sine fiender: Bibelen er en tykk bok» (202). Riktig nok er han utholdende, men fantasiløs. Det var professor Løvdahl som satte ham på sporet av å bekjempe de vantro: «hans hode [var] dog alltid tungvint og trengte til hjelp for å finne nye veier» (201).

Men han avbryter prekereisen da han får nyss om hva som er under oppseiling i byen, og selvsagt tåler han ikke planer lagt bak hans rygg. En slik happening ville også innbringe kroner, som han så rulle forbi sin lomme. Tilbake i byen arbeider han tilsynelatende som før, flittig og uforstyrrelig, men ved hjelp av sine tilhengere, kaninene, stanses den planlagte festen. I stedet holder Kruse «en liten festlig sammenkomst til inntekt for våre stakkars blinde» (216) sankthansdagen. Men før han når dit er den unge Constance Blomgreen ødelagt ved utspekulerte manipulering: «det er du som ligger med Thomas Randulf!» (207), en åpenbar løgn, men nok å velte den første dominobrikken. Iversen, Holck, Randulf, Doppe, Madam Blomgreen, Ellingsen, Sørensen og Emma går alle med i dragsuget eller bøyes under hans herredømme. Til slutt må banksjef Christensen ydmykt oppsøke Kruse for å beholde sin stilling i byen, men ved neste valg skal han kastes som stortingsmann til fordel for Kruse og «overkanin» Peder Pedersen. Morten Kruse har byen i den andre lommen.

Slik fremstiller altså Kielland den fremstående lavkirkelige presten og vekkelsespredikanten, som vier all sin tid til å hjelpe trengende og finner tid både til prekereise og sykebesøk, i tillegg til å utgi avisen «Sandhetsvidnet». Dessverre er han blottet for kristendom. Og nettopp her er den massive kirkekritikken: Morten Kruse er utlagt som tidenes hykler og hva mer: tidenes *kristne* hykler. Og å stille hykleriet til skue må sies å være romanens hovedprogram. Det underbygges kompositorisk ved at hykler nevnes ett sted i boken, hvor det koples sammen med et øglemotiv: Øglen som skifter ham og hykleriet som vinner «velde i sitt nye overtrekk», for å så repeteres i bokens siste setning: «så han satt tett og tørr som i et helt overtrekk, – en god seig hud, som kunne vare lenge» (203f og 230). En gjentakelse inspirert av Kierkegaard.

En side ved Kruse har jeg bare så vidt berørt. Hans makt var grundet i endeløse

forgreninger rundt i byen. Disse hjelperne kalte Kielland «kaniner».

### 3.4.5.2. Kaninene

Kaninen er vel trolig det mest velkjente dyrebilde i norsk litteratur, og det synes uslittelig:

I byen kalte man dem presten Kruses kaniner; dels fordi de utviklet en lydløs livlighet, dels fordi man så så lite til dem i åpen dag. De kom og forsvant, som om de smuttet ned i hull i jorden; og så gravde de seg ut igjen lenger borte og kom plutselig opp, når man minst ventet dem.

Når derfor en mann, som bestandig hadde vært imot Morten Kruse og avskydde hele hans vesen, – når en sådan mann plutselig en dag forandret tonen og åtte dager senere satt ved prestens føtter, så pleiet folk i byen å si: Kaninene har vært hos ham! (199).

Kaninene «var helst sådanne som hadde en eller annen knekk i ryggen – en fordrucken ungdom, noen fallitter eller annen mislykke å trekkes med» (199). Som evangelister var de slette: «Det ble ikke noe liv eller begeistring efter dem, ingen sterke omslag og omvendelser; de gikk og kom ganske stille, og det var ingen lyd av dem uten en bestandig raslen med skillinger» (202).

Med «overkanin» Peder Pedersen i spissen uttrykker kaninen i og for seg ingen kirkekritikk, men de spiller en avgjørende rolle som Kruses uunnværlige medspillere. En rekke assosiasjoner koples til dette økenavnet, og de fleste er verken tillitsvekkende eller kledelige når de overføres til mennesker. Låst i sitt eget bilde inneholder kaninene ikke kirkekritikk, men som støtte til Kruse gjør de det. Så godt som gjennomsyret av hykleri sniker de seg rundt i romanen og støtter og hjelper.

Det er alminnelig akseptert at Kielland fikk ideen til kaninen mens han var i Frankrike. Det var mens han oppholdt seg i Cernay la ville han skrev *Sankt Hans Fest*, og i «Naturbrev» heter det:

Den, som her i Frankrig færdes ude i Skov og Mark lægger først Mærke til den vilde Kanin. Der maa være en Mængde af dem, thi omtrent overalt (...) ser man deres Huler (...) Med Forbenene graver de fortere end en Rottehund, og dernest roder de nedi med den stærke Snude, og saa graver de igjen, saa det fyger (1950:214).

Kaninbildet ble raskt plukket opp i pressen, som vi skal se i kapittel fem, og har siden vist seg

å være holdbart. Om ikke kirkekritikken er like umiddelbar, er til gjengjeld forfatterens inspirasjonskilde det.

### **3.4.5.3. «folkets dyrebareste klenodie»**

Få talehandlinger i romanen uttrykker eksplisitte utfall mot kirken, men den følgende uttalelse formidler en form for kirkekritikk, eller kanskje snarere som et motiv for beskyttelse av noe forefallent, noe religiøst passé. Kruse ytrer følgende til Christensen: «'Hva er viktigst: enten at den eller den lov eller reform gjennomføres, eller at folkets dyrebareste klenodie beskyttes? – folkets nedarvede barnetro, som vantroen nu søker å snikmorde? Kan vi som kristne et øyeblikk være i tvil om svaret?'» (215). At kirken stilles opp som motsetning til vantroen skulle bare mangle, men her sniker fremskrittet seg med på lasset. Og det innebar for forfatteren og hans meningsfeller en nesten naiv stagnasjon. I skyggene nedarvet barnetro og gamle klenodier skimtes *Øieblikket*. Mye kunne vært sagt om dette, men for Kierkegaard ble man ikke kristen før man nådde en alder da man selv kunne velge det (1984:124-128).

### **3.4.5.4. Opphav til kirkekritikken**

Kierkegaard har også sin plass i roman, om enn ikke like direkte som i *Sne*. I *Sankt Hans Fest* svever en gjenklang av filosofens hån over maktgriske prester, og krav til subjektiv sannhet og redelighet. Avisen til Morten Kruse kalles med en allusjon til Kierkegaards siste strid, skriftserien *Øieblikket*, for «Sandhedsvitne».<sup>21</sup> Ellers er den danske filosofen mer nærværende i stilistiske virkemidler, ironien, allegorien og gjentagelsen, som vi for eksempel så over med øglebilde som knyttes til seig hud og gjentas helt til slutt (Lunde 1975:193). Vitnesbyrd om Kierkegaards nærvær i romanen har man ikke minst fra forfatteren selv, som i mars 1888 skrev til Viggo Drewsen i forbindelse med vennens brev om boken: «Jeg skriver nemlig altid saa at sige under Søren Kierkegaards Øine, af hvem jeg lærte baade Allegorien og Gjentagelsen. Og

<sup>21</sup> Da Kierkegaard leste at Martensen i sin preken ved biskop Mynsters død sa at med Mynster «føres vår tanke tilbake til hele rekken av sannhetens vitner, som liksom en hellig kjede strekker seg gjennom tidene fra apostlene inntil våre dagers» (her sitert etter Garff 2002:725), ble dette startskuddet til skriftserien *Øieblikket*. Avisen til Kruse heter nettopp *Sandhetsvidnet*.

der er et Sted, hvor jeg under selve Arbeidet havde Følelsen af, at Mesteren var mig nær (...) Det er en Bog om Hykleriet» (1978:239).<sup>22</sup> Et, kanskje beskjedent, poeng i denne sammenheng er Kiellands oppfatning og bruk av Kierkegaard. Lunde gjør oppmerksom på at Kielland ensidig tilegnet seg filosofens kristendomssyn: «Jesus som *forbildet* og *etterfølgelsen* som den lidelsesfulle prutningsløse forpliktelse på Kristi lære og eksempel» (1975:186). Det kristne er ham fjernt og Valborg Erichsen Lynner, her etter Lunde, påstår at dersom Kielland hadde vært religiøs ville Kierkegaards umulige krav trolig drevet ham vekk fra kristendommen (ibid.:187).

### 3.5. Ut av rommet – inn i verden?

Om romanene ses under ett, vil de sosiale rommene og kirkekritikken, til en viss grad være homologe med den observerbare virkeligheten; forfatteren kan i noen henseender hevdes å speile omverdenen. Opposisjonen mellom gammelt og nytt som så tydelig kommer til syne i de sosiale og religiøse rommene: konservative høykirkelige som står mot radikale fritenkere, en demokratisk lavkirkelig bevegelse som vokser og krever sin rettmessige innflytelse. Gjennom sin kresne, elegante og pregnante stil åpner forfatteren opp for å skue møtene mellom karakterene som representere så forskjellige kulturer.

---

<sup>22</sup> Sørbo (2005) knytter dette sitatet feilaktig til *Sne*: «*Sne* (...) er Kiellands mest kierkegaardske bok, det er den romanen han seier er skreven 'under Kierkegaards Øine'» (86). Men det var altså *Sankt Hans Fest*.



## **Kapittel 4 Det religiøse felt i det nittende århundret**

I dette kapittelet skal jeg påvise et religiøst felt på 1800-tallet. Jeg vil være opptatt av å peke på dominansforhold og religiøse skisma for å vise feltets dynamikk, og med det synliggjøre årsaker til endring. Det vil ende opp med en grafisk skisse av feltet omkring 1870-90. Først må imidlertid feltet sammenholdes med maktfeltet.

### **4.1. Det religiøse feltet versus maktfeltet**

I beskrivelsen av et felt må dets plassering sammenholdt med maktfeltet klarlegges (Bourdieu 2000:312). Når det gjelder det religiøse feltet i Norge på attenhundretallet, trer det frem ved påvisning av religiøs kapital. Den særegne kapitalen bidrar til å gjøre feltet autonomt, som det rent faktisk også må være for å kunne defineres som et felt. Men samtidig står feltet i en konstellasjon til et maktfelt. Maktfeltet er det byråkratiske feltet, eller staten, men siden Den norske kirke og staten i flere henseender dannet én størrelse, er det nødvendig å trekke opp noen distingverende trekk mellom dem. Hovedforskjellen i dette perspektivet er naturligvis ulik kapital. Kapitalen i maktfeltet er en form for «metakapital», en samlet kapital grunnet av akkumulert kapital fra de andre feltene, som til sammen bevilger makt over de andre feltene (Bourdieu 1996:55). Kapitalformen benevnes gjerne byråkratisk kapital. Samtidig er det mange likheter mellom det religiøse feltet og maktfeltet, eller det byråkratiske feltet. Bourdieu nytter også det religiøse feltet for å eksemplifisere strukturen i maktfeltet (ibid.:72). Særlig gjelder dette konstituering av en virkelighet, doxa. Anerkjennelsen av religiøs makt, for eksempel ved dåp, skjer som følge av overensstemmelse mellom objektive strukturer og kroppsliggjorte strukturer. Slike strukturer er historisk konstituerte. Selv om de ofte fremstår som selvsagte og uforanderlige, er de egentlig resultat av tidligere konfrontasjoner mellom dominerende og dominerte, altså aktører i feltet.

Forholdet mellom det religiøse feltet og maktfeltet, staten, er imidlertid interessant.

Gjennom lovverk sikrer staten at distinksjoner i det religiøse felt opprettholdes samtidig som staten gjennom dette sikres byråkratisk kontroll over feltet. Agenter som kjemper om posisjoner i det religiøse feltet, søker også å fremme feltets kapital sammenholdt med maktfeltets. Gjennom hele det nittende århundre ses denne kampen i det religiøse feltet for å øke autonomien. Problemet for aktørene er forholdet til maktfeltet: maktfeltet opptrer som en garantist for det religiøse feltet. Aktører i maktfeltet kan ikke posisjonere seg i det religiøse feltet siden de mangler religiøs kapital, men de er i stand til å påvirke det religiøse feltet gjennom sin byråkratiske makt, for eksempel gjennom lovgivning. I dannelsen av den byråkratiske metakapitalen er religiøs kapital viktig, og agenter i det byråkratiske feltet er nødt til å ta hensyn til den særegne kapitalformen i det religiøse feltet, som de altså ikke selv besitter.

Når maktfeltet i det nittende århundre ses i forhold til det religiøse felt, er det ytterligere et vesentlig forhold som må betones. Jeg har så vidt nevnt at feltene i noen grad var vevd inn i hverandre, og ved inngangen til århundre og utover århundret var det religiøse felt i praksis delvis overlappende med maktfeltet. De religiøse var jo nettopp en del av den regjerende embetsstanden, ved siden av for eksempel jurister og de militære. Og fra dette maktfeltet utgikk signifikante rammebetingelser. Siden innføringen av eneveldet i det sekstene århundret, fikk kongen en religiøs overbygning samtidig som den geistlige standen kom nærmere makten. Større kirkelig enhet ble skapt ved lovarbeid, som resulterte i *Kirkeritualet* i 1685 og *Kong Christian den femtes Norske lov* i 1687, Geistligheten fikk en rekke verdslige oppgaver, og lovverket skisserte blant annet religiøse forpliktelser og sanksjoner. På syttenhundretallet dukker pietsimen opp og med den pietistiske kong Christian VI *konfirmasjonsordningen* av 1736 og *Lov om allmueskoler* i 1739/41. Stort sett var det presten som fikk ansvaret for konfirmasjonsundervisning så vel som skolegang. I 1741 kom loven om konventikler som skal beskytte mot uautorisert gudsdyrkelse og i 1745 en dissenterlov, *Rescriptet*, som skal verne statens religion (Oftestad 1998:56-76). I 1814 kommer Grunnloven og i løpet av det nittende århundre blir det religiøse felt gradvis et mer autonomt felt. For eksempel vil mange av oppgavene som de geistlige hadde, overlates til andre.

## 4.2. Omkring starten av århundret

I løpet av det nittende århundreåret endret det religiøse feltet seg, og bevegelsene og forflytningene i feltet viste seg fundamentale. Gradvis utvikles autonomi i forhold til maktfeltet samtidig som den religiøse sfære differensieres fra øvrige deler av samfunnet. Strukturere for det religiøse feltet var dominerende religiøse eksperter, geistlige embetsmenn, for det meste fylket under den norske statsreligionen, som behersket dominerte religiøse konsumenter, lekfolk. De religiøse ekspertene innpodet lekfolks religiøse habitus, og reproduerte det eksisterende dominansforholdet. Prestene produserte et symbolsk gode, frelse, som øvrige deltakere i feltet, de religiøse konsumentene, ønsket eller var avhengige av. Tilegnelse av denne goden genererte dannelsen av en religiøs habitus. For å tilvirke godet måtte ekspertene tilegne seg nødvendig kompetanse. Helt siden 1629 hadde det blitt krevd universitetsutdannelse for prester. Det første universitet i landet ble opprettet i 1811, og før det var prestene stort sett utdannet i Danmark. En slik kompetanse utstyrte innehaveren med religiøs kapital. De religiøse ekspertene var altså en del av en embetsstand forankret i et statsstyre i det som Seip karakteriserte som embetsmannsstaten (Seip:1963). Ved det teologiske fakultet, med oppstart i 1813, underviste fakultetets grundvigiansk påvirkede professorer, Svend Hersleb (1784-1836) og Stener Stenersen (1789-1835) (Molland 1972:26).<sup>23</sup> Mot slutten av tyveårene og på begynnelsen av trettiårene var to tredjedeler av alle prester i landet utdannet under disse to (Molland 1979a:110). Langt de fleste av livets humane milepæler som fødsel, overgang fra barn til voksen, familieetablering og død ble tatt hånd om av religiøse eksperter. Autoritet ble garantert gjennom koplingen med staten og en øvrighet anbrakt av Gud. Som dominerende konservativ-ortodoks institusjon ønsket kirken med sine religiøse eksperter å hegne om feltet for å opprettholde sitt monopol som religiøs tilbyder, og sikre korrekt anvendelse av skriftens iboende fordringer, slik *Loven om konventikler* og *Rescriptet* viste. Gjennom Grunnloven fra 1814 var det religiøse monopolet beskyttet ved lov, i det det var nedfelt at «[d]en evangelisk-lutherske Religion forbliver Statens offentlige religion»<sup>24</sup> og fremstod dermed som eneste mulige alternativ. I det hele tatt var det ikke noe skille mellom stat og kirke. Særlig mektigere kan ikke et dominansforhold bli enn det som

<sup>23</sup> Først ved opprettelsen av Menighetsfakultetet i 1907/08 fikk man en alternativ presteutdanning. Det praktisk-teologiske presteseminaret ble en del av utdanningen i 1848.

<sup>24</sup> Egentlig inneholdt utkastet til ny grunnlov en paragraf som slo fast at det skulle herske religionsfrihet: «Alle religionssektorer tilstedes fri religionsøvelse» ([www.stortinget.no/Stortinget-og-demokrati/Grunnloven/Eidsvoll-og-grunnloven-1814/](http://www.stortinget.no/Stortinget-og-demokrati/Grunnloven/Eidsvoll-og-grunnloven-1814/)), men denne kom ikke med i den endelige loven, og det har etter hvert blitt spekulert i hvordan det hang sammen.

støttes av byråkratiet, det vil si lovgivende myndighet. Men selv om det religiøse feltet var strukturert omkring en institusjon, kirken, eksisterte det samtidig ulike retninger og posisjoner innenfor denne, slik at den ikke uten videre kan betraktes som en eneveldig ensrettende størrelse. Snarere ligger det nærmere den reelle situasjonen å strukturere feltet omkring religiøse eksperter. Men disse igjen var som regel tilknyttet den norske statskirken.<sup>25</sup>

### 4.3. Bevegelser i feltet frem til omkring 1870

En kirkemakt bestående av dominerende religiøse eksperter strukturerte altså det religiøse feltet. Men et sosialt felt utmerker seg ved å være gjenstand for pågående kamper mellom agenter som besitter forskjellige posisjoner. Kampene strukturerer feltet og skaper mulige posisjoner og handlingsalternativer, og utgjør således en strukturerende struktur. På tross av at kirkemakten som vi har sett disponerte ulike mekanismer for å legitimere og reproducere sin dominerende posisjon, pågikk det altså kontinuerlige kamper i det religiøse feltet. Religiøse eksperter kivet om å forbedre sin posisjon ved enten å øke sin religiøse kapital eller ved å endre dens pålydende. Gevinsten i disse kampene var de religiøse konsumentenes habitus og oppslutning, og endelig: definisjonsmakt til å innpode en religiøst verdensbilde og habitus (Bourdieu 2009:95).

Som jeg har nevnt, kan Den norske kirke neppe fikseres som én størrelse i denne sammenheng, men heller som summen av dens klerikale embetsmenn, de religiøse ekspertene. Innenfor et religiøst felt slik det beskrives av Bourdieu, struktureres kampene i feltet av relasjonen mellom de tre idealtypene: prest, profet og magiker.<sup>26</sup> Sistnevnte har han knapt plass til, og avgjørende er således forholdet mellom de religiøse ekspertene prest og profet. Mens prestene er ortodokse og ønsker å bevare status quo, forsøker heterodokse profeter å utfordre regimet. For profeter vil utfordringen naturligvis være å skaffe seg oppslutning for sine tolkninger av ortodoksien, og fremgang måles ene og alene ved den skare som blir ham eller henne til del blant de religiøse konsumentene (Bourdieu 1991:24f). Slike mekanismer skaper kamper og bevegelser i feltet. Imidlertid var det religiøse feltet i Norge i det nittende århundret

<sup>25</sup> Begrepet «statskirke» ble ikke brukt offisielt før i 1891 (i dissenterloven). «Den norske kirke» ble brukt for første gang i 1889 (i *Alterboken*) (Oftestad 1998:12). Jeg anvender imidlertid begrepene på hele 1800-tallet.

<sup>26</sup> Jeg har tidligere redegjort mer utførlig for språkbruken, men jeg repeterer kort. Begrepsparene prest-profet og ortodoks-heterodoks refererer til idealtyper i tilknytning til den teoretiske modellen, og refererer således nødvendigvis ikke til «virkelige» prester eller et ortodoks syn i religiøs luthersk forstand.

i større grad strukturert av kamper mellom prester. Profeter var, riktig nok med noen viktige inntak, et mindre innslag i feltet, samtidig som det religiøse feltet var konsentrert med relativt få agenter. For eksempel var det ved midten av århundre i underkant av fem hundre geistlige (Molland 1979b:15).

Kampene i feltet dreide seg om stort og smått. Den «Evangelisk-kristelig Salmebog» er ett eksempel. Salmesamlingen fra 1798 var sterk farget av tidens opplysningstanker og hadde en tidsriktig modernisert språkdrakt. I en tid da fire av fem biskoper regnes som rasjonalister, arbeidet den eneste motstanderen mot idéstrømningen, Johan Nordahl Brun (1745-1816), iherdig for å hindre at menighetene benyttet «Evangelisk-kristelig Salmebog», noe han lyktes med innenfor sitt stift (Molland 1979a:23). På den andre siden forsøkte biskop Fredrik Julius Bech (1758-1822) like ivrig å agitere for innføring av salmesamlingen. Bech var forøvrig et godt stykke på siden av ortodoksien, og i sin søken etter å kutte vekk det meste som smakte av overnaturlighet i kristendommen, var han skeptisk både til læren om arvesynden og at det skulle hefte noe transcendentalt ved sakramentene (ibid.:28). Nicolai Wergeland (1780-1848) fant på sin side «Den Evangelisk-kristelig Salmebog» domatisk upåklagelig men «mat og kald» (ibid.:46). Slike kamper om innholdet i den religiøse kapitalen fins det tallrike eksempler på. Etter hvert forsvant religiøse eksperter preget av opplysningstanken til fordel for mer luthersk ortodokse agenter som følge av omdanning av den religiøse kapitalen.

En avgjørende inntreden i feltet var bondesønnen Hans Nielsen Hauge (1771-1824). Som idealtipe var han en profet, som tilegnet seg betydelig religiøs kapital og inntok en posisjon som forrykket strukturen i feltet ved å utfordre de herskende deler av feltet på flere områder. Ifølge Bourdieu vil en profet som lykkes innebære det at dannes en ny kirke som på tilsvarende måte vil verne om sin ortodoksi og dermed skape grobunn for atter nye reformer. Videre sier han at profeter har posisjoner som ikke legitimeres av den samlende og dominerende kirken, og befinner seg dermed ubeskyttet i feltet utenfor enhver institusjon, i tillegg til en pietistisk tilnærming kombinert med en avvisning av det materielle (1971:24). Hauge befant seg definitivt i en situasjon som ikke kunne godtas av et hegemoni beskyttet både ved sivile lover gjennom forbudet mot konventikler og kirkeretten gjennom kapittel fjorten i den den Augsburgske bekjennelsen. Det var også andre forordninger som kunne hentes frem for å beskytte ens privilegier, som løsgjengerloven. Han ble da også arrestert gjentatte ganger, før han til slutt ble fengslet i 1804. Med unntak av ett mindre opphold på

grunn av et statlig oppdrag, satt han fengslet frem til 1811. Spekulasjonene om hvorfor myndighetene grep inn ovenfor Hauge er flere, men det er dekning for å hevde at at han rett og slett ble for mektig, og den nytiltrådte kansellipresident Fredrik Julius Kaas, som ikke var særlig begeistret for Hauge, mente han var både en trussel for samfunnet og en samfunnsfiende (Kullerud 1996:315). Han utfordret kirkens religiøse monopol på samme tid som han utfordret etablerte eksisterende handelsmonopol (Molland 1979a:64). Men han lyktes som profet fordi han samlet en tilstrekkelig tilhengerskare til en betydelig posisjon i det religiøse feltet. Mye som følge av dette bidro hans etterfølgende vennsamfunn til at konventikkelplakaten i 1842 ble opphevet. Innholdet i den religiøse kapitalen ble med andre ord endret, og lekpredikanter var formelt tilgodesett med religiøs kapital. Hauge forlot aldri statskirken, noe han også skrev i sitt testamentet, og som skulle vise seg å bli en mal for den fremtidige lekmannsbevegelsen. Teologisk hadde professor Stenersen ikke vansker med å påvise at Hauge på noen punkt ikke var luthersk. Men i tråd med sedvanlige kjennetegn ved profeten, dro han det religiøse i pietistisk retning. Når det gjelder det timelige, tok han ingen hensyn til fattidomsideal formidlet i det nye testamentet: Materiell velstand var tegn på Guds velsignelse (Molland 1979a:55 og 61).

Forbudet mot konventikler som avgjørende ble utfordret av haugianerne, avdekket konfliktlinjene mellom embetsmenn og bønder, og lekmannskristne og Den norske kirkes ønske om religiøst monopol. Få år etter, i 1845, ble dissenterloven sanksjonert, som den første loven i sitt slag i Norden. Haugianske bønder som få år tidligere hadde vært opptatt av å fjerne konventikkelplakaten, stemte nå mot denne loven. Da konventikkelplakaten ble fjernet innebar det for haugianerne en legitimering og betydde en forbedret posisjon i det religiøse feltet, men noe ønske om å invitere flere konkurrerende aktører inn i feltet, det hadde de ikke. Vurdert i ettertid anses opphevelsen av forbudet mot konventikler og innføring av en friere dissenterlov som to skritt i samme retning, men slik var det nødvendigvis ikke for dem som kjempet om religiøs kapital i feltet. Men loven gikk igjennom og dermed kunne kristne fritt samle seg og danne nye menigheter utenfor den norske kirke. Noen egentlig religionsfrihet var det ikke tale om, all den tid det forutsette bekjennelse til kristendommen, men det var altså adgang til ikke å være medlem av statskirken.

En bevegelse i feltet muliggjort av disse endringen utgikk fra presten Gustav Adolph Lammers (1802-1878), som i 1856 forlot statskirken og dannet en «apostolisk-christelig

Menighed». I betydningen idealtipe startet Lammers som prest, men utypisk for det religiøse feltet dannet han en konkurrerende kirke og selv blir han en heterodoks profet. Lammers opererte, i likhet med flere avgjørende heterodokse aktører i det religiøse felt, innenfor og som en del av statskirken, men ble stadig mer ytterliggående sammenholdt med lutherdommen. At vekkelser hadde den lutherske konfesjonen som utgangspunkt var ikke overraskende, og eksemplene var, som vi har sett, flere på at prester i betydningen idealtipe kjempet mot ortodoksien for å fremme sin heterodoksi, men stort sett var det rom innenfor Den norske kirke. Samtidig var kirken seg bevisst sin posisjon i feltet og da Lammers forlot kirken var det viktig å vinne striden som oppsto. For å sikre seg best mulig posisjon i feltet valgte kirken den mer enn habile erstatteren Andreas Hauge (1815-1892) for Lammers. Han var sønn av Hans Nielsen Hauge og hadde tillit blant lekfolket. Ortodokse Gisle Johnson (1822-1894) fulgte opp med et skriv omhandlende barnedåpen<sup>27</sup> som ytterligere bidro til å demme opp for Lammers (Molland 1979a:229). Nevnes bør at Johnson nærte sympatier for Lammers og misunte ham ikke hans presteembete (Oftestad 1998:120). Kirken gikk seirende ut av denne kampen i feltet og befestet på mange måter sin dominerende posisjon. Samtidig, noe var i gjære.

Strid omkring den religiøse kapitalen var altså vanlig. Dette kan ses på som en følge av feltets struktur. Selv om jeg hittil har nevnt sporadiske eksempel i tillegg til H. N. Hauge og Lammers, var aktørene i regelen religiøse eksperter i fasongen klerikale embetsmenn som kjempet for å legitimere det herskende syn. På den ene siden gjaldt det hvordan det overleverte materialet skulle forstås og utlegges, og på den andre siden en tiltakende endring i det sivile samfunnet som fristet å gripe inn i religiøst åpenbarte sannheter. Forholdet mellom maktfeltet og det religiøse felt er tett, og de to lovendringene nevnt i forrige avsnitt er også et resultat av liberalt tankegods i tiden, i tillegg til strid innenfor en religiøs sfære. Embetsmenn tilhørende Den norske kirke mottok med andre ord impulser fra forskjellige hold. Jeg vil i det videre berøre noen av dem. Fra Danmark øvde Nikolaj Frederik Severin Grundtvik (1783-1872) innflytelse stort sett gjennom hele århundret. Presten Wilhelm Andreas Wexels (1797-1866) spredte i tiårene frem mot midten av århundret grundtvigiansk påvirkning gjennom sin undervisning av prester i det praktisk-teologiske seminar og sitt omlag tretti år lange virke som prest og salmedikter (Oftestad 2005:199). Nå må det legges til at «grundtvigiansk» ikke innebar

---

<sup>27</sup> Lammers hadde av overbevisningsgrunner vansker med flere embetsplikter, blant annet nettopp barnedåpen. I den nye menigheten ble barnedåpen avvist (Molland 1979a:229). Det er hevdet at dette var delvis foranlediget av Kierkegaards Øieblikket nr.: 7, hvor han kraftig går i rette med barnedåpen (Beyer 1924:38).

en konstant størrelse. Bortsett fra at det selvsagt avhang av hvilke deler av hans tankeverden man lot seg inspirer av, utviklet Grundtvig seg gjennom sitt lange liv (Molland 1979a:115). Wexels møtte selvsagt motstand fra mer ortodokse aktører etter som han dro kristendommen i grundtvigiansk retning. Særlig hans tanke om muligheten for omvendelse etter døden, var i strid med et ortodoks syn og la opp til kamper i feltet. Som retning ble grundtvigianismen svekket etter femtiårene og, som vi skal se, til sist splittet i møte med radikalismen. Før jeg forlater Wexels skal jeg eksemplifisere hvordan agenter kunne posisjonere seg i feltet. Herrnhuten Niels Johannes Holm (1778-1845) kom til landet som sosietetsforstander og la vinn på å anlegge en harmonisk forbindelse til både haugianerne og til Wexels for å sikre seg en posisjon i feltet. Haugianerne var skeptiske mens forholdet til Wexels ble mer vennskapelig. Etter som Wexels tok opp mer av grundtvigianismen, tok han imidlertid avstand fra herrnhuterne, som på sin side valgte å fri til haugianerene og dannet felles front mot grundtvigianerene. Ved å gi hederlig omtale av H. N. Hauge i sitt blad *Det Norske Missionsblad* kan man si at herrnhuterne posisjonerte seg nærmere haugianerene i det religiøse feltet og økte avstanden til den tidligere fellen, Wexels (Ibid.:101). Herrnhuterne var forøvrig fåtallige men formuende hva religiøs kapital angår. Særlig betonte de kristosentrisk fromhet og inderlighet, og initierte misjonsvirksomhet. Sammenlignet med andre lekbevegelser appellerte brødremenigheten til bemidlede klasser i byene. Når vi når frem til hovedperioden i denne fremstillingen var retningen utkonkurrert i det religiøse felt av andre aktører (Ibid.: 98, 99 og 105).

En landsmann av Grundtvig med vidtrekkende betydning for det religiøse livet, var Kierkegaard. Kanskje kan man si at han påvirket i to diametrale retninger, *enten* ansporet han til større inderlig religiøsitet *eller* så ble han skyts mot kirken. Blant unge teologer i femtiårene kunne kirkeforfatningen volde utfordringer og i Studentersamfunnet ble en av diskusjonene innledet med «Er det forsvarlig å bli Prest i Statskirken» (Beyer 1924:32 og Molland 1972:40).<sup>28</sup> Det var særlig Kierkegaards skriftserie *Øieblikket* som skapte vansker, forøvrig tekster som nøye ble gransket av Kielland som vi har sett og dukket opp igjen i romanen *Sne*.

I likhet med Wexels manøvrerte Gisle Johnson innenfor statskirken. Selv om han dreide den religiøse kapitalen i individuell retning ved sin fornyelse av det lutherske tenkesettet,

---

<sup>28</sup> Studenten som stilte dette spørsmålet var Nils Hertzberg, som forteller dette i sin erindringsbok «Fra min Barndoms og Ungdoms Tid». Videre forteller han hvordan Wexels «venligt, men dog alvorligt» gjendrev påstanden (Beyer 1924:32).



gjorde han dette innenfor statskirken og ble aldri noen profet. Det som kalles den johnsonske vekkelsen gikk over landet på femti- og sekstitallet, og mye av kraften i den kan tilskrives broen som Johnson bygde mellom prester og det vakte lekfolk. Gjennom sin virksomhet maktet han å forene prestestanden og det pietistiske lekfolket på Østlandet. Selv var ikke Johnson presteviet, men påvirket en hel generasjon prester gjennom sin stilling ved det teologiske fakultetet. Da de johnsonske prestene kom ut i embetene fikk man prester som ferdes i bedehusene og tok på seg verv i misjonsforeninger (Mollland 1979a:90). I det religiøse feltet var han blant de mest toneangivende religiøse ekspertene, som ideealtypen prest. I mye var han ortodoks og embetskirkens forsvarer, men han dro den i pietistisk og puritansk retning, med absolutt avvisning av adiafora. Rollen som presteutdanner gjorde at vekkelsen ble ført av prester og nådde således ut til store deler av landet og alle samfunnslag. Molland noterer følgende om vekkelsen: «Virkningene av vekkelsen viste seg i åndslivet overhodet. Den lutherske ortodoksi var den absolutt herskende åndsretning inntil slutten av syttiårene. Den johnsonske teologi bestemmer i hvert fall grensene for hva vitenskapsmenn og forfattere kunne si offentlig» (1972:35 og 36). Hans teologiske prosjekt, som han kalte for Pistik, innebar både en erfaringsbasert og en konfesjonell kristendom: tro måtte erfares på samme tid som den også skulle oppleves i tråd med den konfesjonelle lutherdommen. Skillet mellom troende og de andre ble dermed tydeliggjort gjennom denne eksklusive troserfaringen, og dermed er det heller ikke langt til skille mellom tro og vantro (Blikrud m.fl. 2002:192ff). Da Wexels åpnet for omvendning etter døden, var det åpenbart duket for uenighet. Men betoningen av skillet mellom tro og vantro forsterket debatten i sytti- og åttiårene for og imot kristendommen, samtidig som det forøket avstanden mellom den kristne offentlighet og den øvrige borgerlige offentligheten.

Bevegelser i det religiøse feltet kommer også til uttrykk gjennom assosiasjonsånden, som dels henger sammen med maktfeltet og den liberalistiske statens tilbaketrunkne rolle, slik at i praksis ble en del sosiale oppgaver overlatt til vanlige folk, og dels som et ledd i en allmenn moderniseringsprosess (Stensvold 2005:325). En lavkirkelig lekmannsbevegelse organiserte seg fra femtiårene av, men på ulikt vis. På Østlandet skjedde det under prestelig ledelse, «Foreningen for den Indre mission i Christiania» ble stiftet i 1855 med et styre på fjorten, hvor fem var geistlige med Johnson i spissen. Bevegelsen kalles også de Østerlanske reformvennene. I Bergen ble det stiftet indremisjonsforening i 1863 med et styre bestående

utelukkende av lekmenn. Utover at den teologiske kandidaten Johan Storjohann (1832-1914) året etter ble medlem av styret, forhindret foreningen aktivt geistlig deltakelse. I 1866 så «Den norske Lutherstiftelsen» dagens lys. Ledet av Johnson bredte stiftelsen, ikke uten motstand fra en del geistlige, seg ut over landet. Augustina fjorten ble unngått ved «den store aandelige Nød» (Molland 1979a:245-249). Mens de Bergenske reformvennene hadde fyndordene: religionsfrihet og menighetsfrihet, kalte de Østerlandske reformvennene på kirkens frihet (Wisløff 1961:23f).

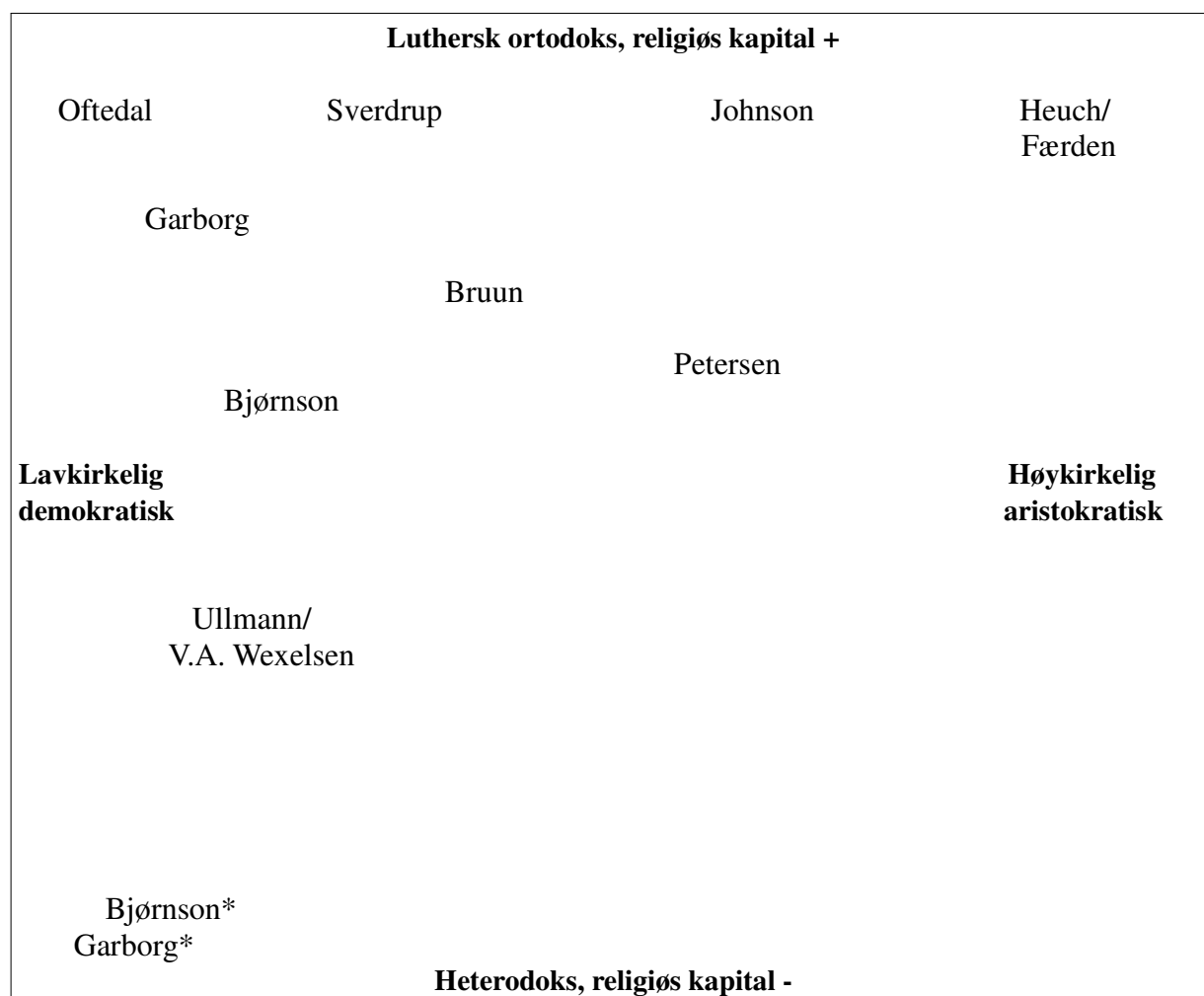
En diskusjonen av prinsipiell karakter på seksti- og syttitallet gjaldt nettopp Augustina fjorten.<sup>29</sup> Artikkelen sa at ingen må forkynne med mindre han er rett kalt. Med andre ord var det tillatt etter norsk lov, men langt fra grei skuring etter kirkelig rett. Her forelå det en direkte kamp mellom det byråkratiske felt og det religiøse felt, samtidig som striden pågikk i det religiøse feltet òg. Lavkirkelige og demokratiske krefter i det religiøse felt godtok lekmannsforkynnelse. Den lavkirkelige Jakob Sverdrup (1845-1899) krevde at bibelbudene som var sendt ut av Lutherstiftelsen skulle kunne holde offentlige oppbyggelser. Aristokratiske høykirkelige orienterte agenter var motstandere; de var bekymret for både sine egen og kirkens autoritet i møte med stiftelsens kolportører (Stensvold 2005:328). Vektig på den høykirkelige fløy var pastor og senere biskop Johan Christian Heuch. Generelt møtte johnsonianske prester lekmannsforkynnere med langt mindre skepsis en mer høykirkelig orienterte. Foruten rundt om i menighetene gikk striden i tre ukentlige kirketidender: det lavkirkelige (med unntak av ett år under Heuch og Wilhelm Bugge (1836-1896)) *Luthersk kirketidende*, det høykirkelige *Luthersk Ugeskrift* grunnlagt av nevnte herrer Heuch og Bugge, og det bergenske *Ny Luthersk Kirketidende*, utgitt av Jakob Sverdrup og Ole Volla (1837-1907). Trolig hadde de høykirkelige med Heuch i føringen «rett», men Sverdrup trakk det lengste strådet: lekmenn ble snart anerkjent både fra kirkelig hold og lovgivning som offentlige forkynnere (Molland 1979a:261). Når vi kommer ut på syttitallet stilner spliden: Heuch og andre høykirkelige øynet et helt annet og langt hvassere demoklessverd: den moderne vantro i det politiske demokratiets skikkelse. For blant høykirkelige aristokrater var man ikke ikke i tvil om at vantroen gikk hånd i hånd med politisk radikalisme.

---

<sup>29</sup> Den augsburgske bekjennelsen eller Confessio Augustana er et sentralt luthers bekjenneslsskrift utformet på riksdagen i Augsburg i 1530. Skriftet som er forfattet av Melanchthon var på mange måter del av et politisk prosjekt for å legitimere en reformatorisk religionspolitikk; dette var kort tid etter delingen mellom den romersk-katolske kirken og reformasjonen (Oftestad 1998:28-32).

#### 4.4. Det religiøse maktfelt omkring 1870-90

Når jeg skal skissere det religiøse maktfelt tar jeg utgangspunkt i sentrale konfliktlinjer. Den ene aksene har polene høykirkelig/aristokratisk og lavkirkelig/demokratisk. Den andre aksene luthersk ortodoks/mye religiøs kapital og heterodoks/lite religiøs kapital. Til sammen danner aksene strukturen i et religiøst felt i 1870-90. Utgangspunktet for konstruksjonen av det religiøse feltet er distribusjon av religiøs kapital sett mot tilhørighet til lavkirkelig/demokratisk eller høykirkelig/aristokratisk. Til sammen angir dette posisjon i feltet. Det religiøse felt er skissert i figur 4.1.



Figur 4.1.: Det religiøse maktfelt

Den vertikale aksene bestemmer distribusjon av religiøs kapital. Bevegelser oppover i feltet innebærer økt religiøs kapital, og motsatt ved bevegelser nedover. For å tilegne seg religiøs kapital i dette feltet fordrer det en luthersk ortodoks kristendom. Aksene betegnes derfor luthersk ortodoksi-heterodoksi.<sup>30</sup> Årsaken ligger i at dette var det dominerende religiøse synspunktet i Norge på dette tidspunktet. Innenfor feltteoretisk språkkutyme betegnes denne posisjonen som den ortodokse, som betyr den dominerende posisjonen som er involvert i å fabrikere doxa, altså «livsbetingelser» som det i liten grad stilles spørsmål ved. Avviket dette, blir synet mer heterodoks og besittelsen av religiøs kapital nødvendigvis avtakende. Dette er noe som avgjøres ved kamper i feltet og er ikke egentlig noen permanente eller gitte størrelser. Hva som til enhver tid er ortodoks avgjøres av feltets dominerende agenter.

Men innholdet i den religiøse kapitalen var under endring, og stikkord kan på mange måter være demokratisering. Den tidligere så selvfølgelig øvrigheten, som fant sin begrunnelse i ortodoks luthersk konfesjon møtte krav i samtiden, krav som omformet fra det byråkratiske felt inntok det religiøse felt og hevdet en annen tolkning av en luthersk ortodoks tro.

Den horisontale aksene avgjør tilknytning til embetsmannsregimet og politisk draging. I starten av århundret var for eksempel høykirkelige embetsmenn stort sett alene om å besitte religiøs kapital, og var med det feltets religiøse produsenter. Men med Hauge og etter hvert lekmannsbevegelser endret dette seg slik at betydelig religiøs kapitalbesittelse også ble mulig å kombinere med lavkirkelighet. Utover århundret skjedde politiske omstillinger som kom til å henge direkte sammen med kamper i det religiøse feltet. På mange måter kulminerte de politiske endringene med innføringen av parlamentarismen i åttifire, mens det kan regnes som en etappe i det religiøse feltet. Høy grad av tilknytning til embetsmannsstaten innebar som regel politisk sympati mot Høyre og et aristokratisk styresett. På andre side finner man lavkirkelige og demokratiske sympatier, som kjennetegnes av tilhørighet til det politiske Venstre. Når jeg i det videre utdyper de inntegnede aktørenes posisjon i feltet, skjer dette i møte med det som er blitt hetende «Det moderne gjennombrudd».

---

<sup>30</sup> Som nevnt innledningsvis må ortodoksi-heterodoksi her ikke forveksles med Bourdieus bruk av begrepsparet. Til idelatypene prest og profet knyttet han henholdsvis ortodoks og heterodoks, hvor en ortodoks prest står for kontinuitet og en heterodoks profet betegner diskontinuitet.

#### 4.4.1. Det moderne gjennombrudd

Tiårene mellom 1870 og 1890 betegner det som innenfor norsk historieskrivning, så vel som for norsk kirkehistorie, om enn i noe mindre skala, kalles «Det moderne gjennombrudd».<sup>31</sup> Gjennombruddet favnet mye hvorav ny statsskikk var én hendelse. Fra vitenskapene kom stadig nyvinninger, som ikke alltid lot seg passe inn i et tradisjonelt kristent univers. Selve betegnelsen er avledet av en boktittel av Georg Brandes (1842-1927) *Det moderne Gjennombrudds Mænd* fra 1883. Den danske kritikerens innflytelse i denne tiden var overveldende, særlig for dikterne, som i sin tur var delaktige i endringene som skjedde. Sammen med broren Edvard Brandes (1847-1931) øvde de enorm betydning på norske forfattere. De drev omfattende brevskriving, gav råd og skrev anmeldelser. Da Brandes utgav *Emigrantlitteraturen* som var første del i hans innflytelsesrike *Hovedstømninger i det nittende Aarhundredes Litteratur*, utgitt i årene 1872-90, endret dette synet på hvordan en konservativ fremskrittstro kunne forenes med kristendommen. «Positivismens diktator» kom i 1876 til Kristiania for å holde et foredrag om Kierkegaard, men ble nektet auditorium ved universitet. Han fikk imidlertid anledning til å tale ved studentersamfunnet (Molloand 1979a:341 og Bliksrud m.fl. 2002:177). Fire år senere hadde klimaet endret seg og Brandes fikk forelese ved universitetet. Hvilken innflytelse de norske dikterne hadde i samfunnet antydes i begrepet «poetokrati» som Ernest Sars (1835-1917) skapte (Sars 1913:33). Forfatterne var en del av en realistisk europeisk kulturstrømning med følgende programerklæringen, formulert i Brandes *Hovedstømninger*: «Det at en litteratur i vore Dage lever, viser sig i, at den sætter Problemer under Debat» (her etter Anderesen 2001:206). Og dette gjorde Kielland som vi har sett, sammen med blant andre Ibsen, Bjørnson, Lie, Garborg og Skram. Spørsmål omkring kirke og kristendom, seksualmoral og kvinners stilling i samfunnet, for å nevne noe, ble litterært behandlet. Dikterne gikk sammen med den radikale bevegelsen, som sammen med demokratisk lavkirkelige gjorde front mot embetsstanden og aristokratisk høykirkelige. Slik var dikterne en del av den borgerlige offentligheten og med det en del en demokratiserende informasjonsdeling som også kirken forholdt seg til. Fra 1873 begynte Sars å utgi sitt evolusjonistiske historieverk *Udsigt over den norske historie* hvor kirken hadde en beskjeden plass, og ble året etter utnevnt til professor, til en annen professors protest; Ferdinand Lochmann (1820-1891) påpekte ganske riktig at universitetet hadde et kristent grunnlag

<sup>31</sup> Jmf for eksempel tittelen på bind 9 i Aschehougs Norgeshistorie *Det moderne gjennombrudd 1870-1905* (red. og årstall) og delkapitteloverskrift i *Norsk kirkehistorie* (Oftestad m.fl. 2055)

(Oftestad m.fl. 2005:230f). Fra 1874 foreleste Ernst Sars bror, Ossian (1837-1927), over utviklingslæren ved universitet, og mot slutten av syttiårene ansettes ytterligere positivister og darwinister ved universitet (Molland 1979a:321).

#### **4.4.2. Posisjonerer ved gjennombruddet**

I det videre betraktes det religiøse gjennombruddet som et prisme for å avlese sentrale aktørers posisjon i det religiøse felt. Aktørene korresponderer med ovenstående skisserte felt. Utvalget forsøker først og fremst å speile variasjonsbredden i feltet. Dernest er vesentlige agenter inkludert. Rekkefølgen derimot, er vilkårlig.

Det er noen generelle hovedskiller i feltet. Disse kan uttrykkes som høykirkelig konservatisme og demokratiske reformbevegelser. I feltet vil de befinne seg henholdsvis mot høyre og venstre. Dette er ikke uttrykk for én posisjon eller bestemt del av feltet. Tradisjonelt besto denne delen av feltet av konservative posisjoner som inntil årene før parlamentarismens utgjorde maktdelen av feltet. Her fant man de religiøse produsentene. Selvsagt tilhører posisjoner i denne delen av feltet makteliten også etter 1884, men innholdet i den religiøse kapitalen ble endret slik at maktgruppen var mer sammensatt. Høykirkelighet og høyrepolitikk hang tett sammen, både fordi prestene var embetsmenn, men også fordi det i lutherdommen var tendenser til politisk konservatisme (Molland 1979a:363).

Den demokratiske reformbevegelsen befant seg innenfor den luthersk ortodokse og lavkirkelig demokratiske delen av feltet. Litt forenklet kan man si at den er en del av århundredes ortodoks-pietistiske veksel som løper sammen med politisk liberalisme og demokratiske bevegelse. Lengst mot venstre befant de bergenske reformvennen seg, med Sverdrup i spisen. Disse ble aldri en bred folkebevegelse. Det sørget derimot en annen av de vesterlandske reformvennene for, Oftedal. Kontrasten til motstående side i det religiøse feltet var skarp, men noen, som for eksempel professor Fredrik Petersen (1839-1903), posisjonerte seg mer mot midten av feltet. Mens en høykirkelig posisjon i feltet signaliserer en draging i retning Høyre, vil en lavkirkelig orientering i feltet innebære en politisk dreining mot Venstre.

En siste generell egenskap ved feltet er at synkende bevegelser i feltet betyr økende religiøs heterodoksi. Agenter nede i feltet besitter begripelig nok lite religiøs kapital grunnet sine divergerende oppfatninger, selv om slike aktører allikevel kan delta og posisjonere seg i

feltet. Men med sine dominerte posisjoner og lave kapitalbesittelse vil de vil bekjempes hard fra dominerende posisjoner. Slike dominerte aktører vil lide ulik skjebne i feltet. Langt de fleste vil tvinges inn i ortodoksi eller bekjempes og med det forsvinne ut av feltet. Andre vil kunne hevde sin posisjon og med det alternere feltets struktur eller grenser.

## Heuch

Sogneprest og senere biskop i Kristiansand Heuch representerte den mest høykirkelige og aristokratiske delen av feltet, i tråd med hans habitus; familien var svært høytstående og kondisjonerte (Haanes 2014).<sup>32</sup> Han mente at slik samfunnet utviklet seg innebar det en skarp negativ diskontinuitet. Avstanden mellom den nye tankegodset og innholdet i den religiøse kapitalen var for ham uoverstigelig. Makten verken kunne eller skulle utgå fra folket, men fra en øvrighet innsatt av Gud for «[D]et finst inga styremakt som ikkje er av Gud, og dei som finst, er insette av Gud» (Bibelen, Det Norske Bibelselskap 1999: Paulus brev til Romerne 13:1 og Oftestad 2005:235). Idealet mellom folket og øvrigheten kunne lignedes forholdet mellom foreldre og barn. En sammensmelting mellom kristendommen og de nye tanken i tiden var utenkelig, og et hvert demokratisk tilløp ble bekjempet, også innad i kirken. Heuch var ellers en flittig (og vittig) skribent og erklærer i *Vantroens Væsen* at vanstro skyldes manglende vilje til å tro. Han øynet også en sammenheng mellom lekmannspreken i kirken og den kristendomsfiendtlige liberale ånd (Oftestad 1998:147), og var kjølig til reformbevegelsen. Og endelig mente han å se en klar forbindelse mellom positivisme og venstrepolitikk, og mellom vanstro og liberalisme. Hva som sto på spill i kampen i feltet var åpenbart. Det samme gjaldt hvem det skulle kjempes mot. Hans apologetikk forsøkte å imøtegå det meste av den nye tankegodset som kom seilende med «Det moderne gjennombrudd». For eksempel forsvarte han mirakler ved å minne om at kristendommen alltid har vært naturstridig og grunnet på under: den krever nettopp omvendelse og tro. I det religiøse felt vekket Heuchs apologetikk begeistring mens blant for eksempel naturvitenskapelige skribenter gjorde den ikke det. Legen Armauer Hansen (1841-1912) minnet om at man bør vokte seg for å blande det moralske og det intellektuelle (Molland 1979a:370-375). Sammen med Michael Johan Færden (1836-1912) utgav Heuch *Luthersk Ugeskrift*. Morsomt nok posisjonerte Heuch seg langt nærmere en lavkirkelig posisjon da han i 1889 ble biskop, men da har denne undersøkelsen lagt inn årene.

---

<sup>32</sup> Familien var også betydelige mesener og gav en større pengegave da universitetet i Christiania ble opprettet (Haanes 2014)

## Petersen

Professor ved det teologiske fakultet, Fredrik Petersen, tilhørte den høykirkelige delen av feltet, men posisjonerte seg lengre i retning lavkirkelighet, samtidig som hans religiøse oppfatning var mer heterodoks. Han kjempet for å omdefinere den religiøse kapitalen slik at den ble mer i tråd med tenker fra gjennombruddet. Han innlemmet strømninger i tiden, og i motsetning til Heuch, åpnet han for bibelkritikk gjennom sin erfaringsteologi (Oftestad 2005:235). Vantroen var ikke utslag av ond vilje, men føyde seg inn i en fellesmenneskelig søken etter kunnskap og fremskritt, som kristendommen ikke sto i noe motsetningsforhold til (Bliksrud m.fl. 2002:208). Hvor Heuch gjerne fant vantroyen i politikken og moralen, oppsporet Petersen den i vitenskapen (ibid:203). Han jaktet på sprekker og svakheter ved vitenskapen. Et annet interesseområde var Kierkegaard, som Petersen geskjeftighet seg med, og ga i tillegg til en mengde forelesninger om ham, ut avhandlingen *Dr. Søren Kierkegaards Christendomsforkyndelse* på 900 sider. Men resepsjonen var tilpasset et luthersk konfesjonelt perspektiv, og det som da ikke passet inn ble simpelthen tolket eller fjernet (ibid.:197). Petersen uttrykt at man i skolen ikke burde motsi naturvitenskapelige oppdagelser, men heller supplere med et religiøst synspunkt (Molland 1979a:377). Det må nevnes at Petersens posisjonering i det religiøse felt bar også bud om hva som skulle komme til å hende senere.

## Johnson og oppropet

Jeg har tidligere skrevet mer utførlig om Johnson og hans vidtrekkende betydning for kirkehistorien i det nittende århundre, selv om hans storhetstid trolig var før «det moderne gjennombrudd», som han «sto (...) nokså fremmed overfor», ifølge Molland (1979a: 369). Han tilhørte den høykirkelige luthersk ortodokse delen av feltet, men hadde sterke bånd til lekmannskristendom og pietisme. I møte med gjennombruddet forholdt han seg, med noen få unntak, nesten helt taus. Ett viktig unntak var oppropet *Til Christendommens Venner i vort Land*, et skriftstykket forfattet nettopp av Johnson (Bliksrud m.fl. 2002:212).

I oppropet, trykket i Morgenbladet 28. januar 1883, sto blant annet: «Naar vi herved henvende os til alle dem i vort Land, som med os ønske Kristendommen bevaret for vort Folk, saa drives vi dertil ved Betragtningen af den *Fare*, som efter vor Overbevisning nu truer denne Folkets bedste Skat fra den *politiske Radikalismes Side*», og selv om det ikke er «Dagens politiske Strid, hvori vi ønske at kaste os ind» (her etter Wisløff 1961:209), ble oppropet



oppfattet som et politisk manifest til fordel for høyresiden. Skriftet var signert av omlag 450 personer, deriblant mange prester og samtlige biskoper. Dette vitner om en bred støtte fra den høykirkelige og aristokratiske delen av feltet, mens mottakelsen fra lekmannsbevegelsen var nedslående. Petersen underskrev forståelig nok ikke. På Vestlandet avsto flere lekmannsledere å skrive under, og ofte tåltet ikke synet av oppropet. Typisk var dette venstrefolk som ikke betraktet parlamentarismen som en trussel mot religionen. Til å begynne med ble oppropet programmessig angrepet av venstresidens talerør aviser og forsvart fra høyresidens, men etter hvert stilnet det gradvis fra høyresiden. Derimot ble det hyppig nevnt i den ledende venstreavisen *Verdens Gang*, og Oftedals *Vestlandsposten* (Wisløff 1961:117,121). Under riksrettsstriden ble oppropet nærmest et invektiv som forsynte venstresiden med skyts. Det ble harselert over om folk virkelig trodde at det «hefter slig særdeles Visdom ved Præstekjolen, eller ved Bispernes Guldkors?» (J. Belsheim, her *ibid.*:126). Oppropet fikk altså en ganske annen mottakelse enn initiativtakerne trolig hadde håpet og trodd på, trass en betydelig innsats. I kjølevannet av selve oppropet utgikk en serie pamfletter i hele 50 000 eksemplarer som skulle spres ved hjelp av ikke mindre enn 3000 kolportører. De delte skjebne med oppropet. Alt i alt avdekket oppropet mer enn noe annet avstanden mellom lekfolk og geistlige, sosialt såvell som kirkepolitisk (*ibid.*:180f,184). Oppropet eksemplifiserte et religiøst skisma i feltet. Ortodokse aristokratiske aktører, med noen få unntak, gjorde seg til talsmenn for en svært eksplisitt kopling mellom religiøsitet og politisk tilhørighet, vantroen ble nøyaktig plassert. I den mer lavkirkelig demokratiske delen av feltet var dette selvsagt tungt å godta, og man mente ikke at de politiske endringene som lå i luften utgjorde noen trussel for kristendommen. At en stemme til Høyre var det eneste kristelige var nok uholdbart for mange. Tvert imot, ble det hevdet, var man venstremann nettopp fordi man var kristen, skrev Christopher Bruun et sted. Hvor økt frihet fra høykirkelig hold bare kunne promotere vantroen, ville nettopp tvangen som lå i den statlige embetskirken for de lavkirkelige på venstresiden føre folk inn i vantroen (Løvlie 2002:188).

#### Oftedal

Langt mot venstre og trygt ortodoks posisjonerte Lars Oftedal seg, pietistisk og lavkirkelig. Politisk var han del av venstrebevegelsen og etter hvert det moderate venstre. Fra 1878 utgav han avisen *Vestlandsposten*, etter hvert sammen med Ole Vollan, som helt overtok som

redaktør i 1891. Avisen plasserte seg skånsomt mot venstre politisk, og var slett ikke enig alle venstresakene. Viktigste var det å redde kristendommen for folket. Med bred kontaktflate med vanlige folk posisjonerte Oftedal seg i den lavkirkelige delen av feltet, og gjennom sin politiske posisjonering gjorde han front mot den religiøse embetsstanden. Lekmannslederens gjentatte konflikter med embetsvesenet, er lansert som mulig forklaring (Furre 1990:377). Muligens var Oftedals habitus også nærmere lekfolks og de religiøse konsumentene; hans familie var ikke blant den embetsstanden han utdannet seg inn i. Oftedals posisjonering til en demokratisk lekmannskristendom vakte sterke følelser blant høykirkelige og angrepene i avisene var mange: etter hvert ble han angrepet både fra venstre og høyre og var kanskje tidens aller største skumpelskudd. For eksempel omtalte teologen Thorvald Klaveness (1844-1915) Oftedal i krasse ordelag i en artikkel i *Fædrelandet* som han også utgav som brosjyre (Molland 1979a:365).

### Sverdrup

En aktør med betydelig religiøs kapital var prestevidde Jakob Sverdrup. Han hadde et luthersk-ortodoks syn og posisjonerte seg i den lavkirkelige demokratiske delen av feltet. Selv vokste han opp i en prestefamilie hvor faren, som var sogneprest, stilte seg velvillig til lekmannsbevegelsen. Sverdrups habitus disponerte ham og muliggjorde hans demokratisk lavkirkelige posisjonering. Som denne posisjonen i feltet antyder var synet hans et ganske annet enn det man fant i mer høykirkelige deler av feltet. Sverdrup var leder for de Bergenske reformvennene som var ortodoks pietistiske og radikalt lavkirkelige: embetsstanden måtte avvises fordi alle er like i Kristis kirke og alle kristne er «prester» Oftestad 1998:144). Kontrasten til de «revolusjonære» tilstandene man mente å finne på den høykirkelige høyrefløyen kunne knapt vært større. Men Sverdrup var også embetsmann og politisk var han nærmere midten av feltet i aksene venstre-høyre.

Sverdrup og Oftedal sto sammen med Vollan frem som profilene innenfor det kristne lekfolket på Vestlandet. De posisjonerte seg naturligvis i lavkirkelige posisjoner i feltet, og søkte støtte blant religiøse konsumenter for sitt pietistiske og reformvennlige syn på kirken. Størst sjanse for å imøtekomme disse målene var innenfor Venstre og de manøvrerte seg i den retningen av feltet. Lekfolkets kamp for å endre den religiøse kapitalen sammenfalt med interesser blant religiøse konsumenter. Men innenfor venstrepartiet oppfattet de seg som en

egen fraksjon i «situasjonsbestemt allianse» med resten (Furre 1990:350, 379). Politisk innenfor venstre gjorde dette «moderate venstre» front mot «fritenkere» og grundtvigianere. Oftedal satt på Stortinget 1883-85 og 1889-91, og Sverdrup var folkevalgt for Venstre 1876-84 og for Moderate Venstre 1892-97. Han var også blant annet kirkeminister i flere perioder.

### Ullmann og Wexelsen

Grundtvigianerne som var en kirkelig og folkelig frihetsbevegelse hadde stått langt sterkere rundt midten av århundre ble i sytti- og åttiårene delt (Molland 1979b:23). Viggo Ullmann (1848-1910) og Vilhelm Andreas Wexelsen (1849-1909) fulgte de mest radikale i venstrebevegelsen. Mens Wexelsen var prest og senere biskop i Trondheim, var Ullmann engasjert i folkehøyskolearbeid. Begge var kulturnasjonalister og kjempet for eksempel for landsmålet, samt frihet innenfor en statskirkelig ordning. I det religiøse felt posisjonerte de seg ut mot det demokratisk lavkirkelige, og noe lengre nedover målt mot en luthersk streng ortodoksi. Som andre langt ute til venstre gjorde de front mot ortodoks høykirkelighet, men også lekfolks lukkede pietisme (Oftestad 2005:235).

### Bruun

En annen aktør, og kanskje den viktigste grundtvigianske personligheten, var Christopher Bruun (1839-1920). Sammenlignet med V. A. Wexelsen og Ullmann fulgte han en mer konservativ linje, men betraktet i likhet med andre grundtvigianerne statskirken som et foreldet middel til tvang; folk måtte få velge sin tro i frihet uten et ortodoks hegemoni av teologer. Det demokratisk lavkirkelige og Venstre var en rettferdig sak holdt opp mot Høyres aristokratiske høykirkelighet (Oftestad 1998:144f). Kledd i vadmøl og med en nøktern livsstil posisjonerte Bruun seg mot midten av det religiøse felt, med religiøs kapital iboende grundtvigiansk folkelige og liberalistiske, heterodokse, element.

### Bjørnson og Garborg

Både Bjørnson og Garborg var religiøse. Man anser gjerne Bjørnsons religiøsitet som mer overfladisk Garborgs. Uansett fremstår i ettertid Garborg som usedvanlig klartenkt og dyptloddende. For eksempel repliserte han Heuchs påstand om at vantro skyldes manglende vilje til å bøye seg under Guds autoritet med at en tro som tuftes på andres autoritet som verre

enn vantro. Sikkert nok er det både Bjørnson og Garborg i møte med det moderne gjennombrudd, mistet sin tro. Men det var ikke bare Garborg som svarte Heuch. Etter sin overgang til fritenkeriet spredte Bjørnson ivrig religionskritiske og i noen tilfeller religionsfiendtlige skrifter som han oversatte og ga ut. I sytti- og åttiårene lå han i polemisk strid med Heuch, som var hans skarpeste kritiker og skrev artikkelserien «Mod Bjørnstjerne Bjørnsons Angrep paa den kristne Kirkes Tro i Luthersk Ugeskrift». Heuch på sin side fikk anledning til å opptre i stykket *Over Ævne* som den pompøse pastor Falk (Sødal 2012:190).

I det religiøse felt antok både Bjørnson og Garborg en heterodoksitet som selvsagt ikke var forenlig med en luthersk-ortodoks tro, disse posisjonene er merket med \* i det skisserte maktfeltet. Men som tidligere representanter og talsmenn for et mer ortodoks syn i feltet tar jeg dem med, ikke bare fordi de var betydningsfulle talerør og pådrivere for nettopp det moderne gjennombrudd, men også som følge av deres, i hvert fall delvis, religiøse habitus, som medførte at de ble lagt merke til i feltet. Mange var de kristne som sukket da Bjørnson gikk bort fra sin tro, Bruun var én av dem (Oftestad 2005:204).

#### 4.5. Forskyvning av maktstrukturen i feltet

Maktkonsentrasjonen i det religiøse felt hadde befunnet oppe til høyre, men var i løpet av hundreåret forskjøvet mot venstre. Fremdeles ble det krevd ortodoksitet for å besitte religiøs kapital, slik at makten fremdeles var å finne oppe i feltet, men det var ikke like nødvendig å sokne til en høykirkelig fløy. På mange måter startet denne bevegelsen som vi har sett med Hauge, via milepæler som opphevelsen av Konventikkelplakaten og innføringen av Dissenterloven, som skyldes folkelige bevegelser tett knyttet til en moderne individualisering. Johnson dro med seg deler av lekfolket, mens radikale lekfolk på Vestlandet forlangte noe nær full frihet. Maktforskyvningen er både årsak til og forsterkes av at flere prester rekrutteres fra lekfolk. Lekmannsbevegelsen fikk anerkjennelse både fra den kristelige opinion og gjennom lovgivning i det lekmen kunne tale i kirken og nytte kirkene til religiøse forsamlinger. Skismaer i det religiøse felt faller sammen med religiøse konsumenters interesser som representanter for den liberale stat.

Et avgjørende moment for maktforskyvningen, var endringer i samfunnet som fikk innflytelse i det religiøse felt. Særlig gjaldt det som kan ofte betegnes «positivismens inntog»

og «det moderne gjennombrudd». Religiøse produsenter som ikke delte den dominerende delen av feltets syn, den høykirkelig aristokratiske, gikk sammen med politiske og radikale krefter og kjempet for å omdefinere innholdet av den religiøse kapital. Dette gjaldt for eksempel spørsmålet hvorvidt kirken skulle tuftes på en øvrighet eller ikke. I møte med gjennombruddet synliggjøres kampen i feltet mellom ovenstående aktører som representanter for ulike kulturer kjempende i Statskirken, hvor den høykirkelige aristokratiske kulturen sto i motsetning til den lavkirkelig demokratiske. Vurderes aktørene med henblikk på luthersk ortodokshet, avtegner det seg en konfliktlinje mellom høykirkelige ortodokse aktører og lavkirkelig pietistisk orienterte aktører på den ene siden, og mer heterodokse aktører, hvor særlig grundtvigianere samlet seg, sammen med Peteresen, som på dette tidspunktet fant liten støtte for sitt syn verken i det høykirkelige eller lavkirkelige delen av feltet, på den annen side. I skismaet aristokratisk-demokratisk posisjonerte grundtvigianerne seg oftest langt til venstre i feltet.

I denne konstellasjonen av aktører som kjempet om den religiøse kapitalen ville Kielland gi sitt besyv med, som eksponent for en radikal litterær elites kulturmøtet med en konservativ religiøs kultur.

## **Kapittel 5 Kielland i det religiøse felt**

I dette kapittelet skal jeg nærme meg Kiellands posisjon i det religiøse felt fra fire sider: 1) hans kapitaltilganger og posisjoneringsstrategier, 2) som en del av den borgelige offentligheten, 3) Kiellandsaken og 4) mottakelsen av kirkekritikken. Dette vil danne grunnlag for å posisjonere ham i feltet.

### **5.1. Kapitaltilganger**

Kielland var aktør i flere sosiale felt og formuende hva kapital angår. Hans habitus, eller sosiokulturelle bakgrunn, var patrisierens, som medlem av en rik ansett kjøpmannsfamilie. I det sosialt felt i Stavanger var han blant det dominerende borgerskapet som følge av sin habitus og sine kapitaltilganger. Han hadde studert jus i Kristiania og foretatt dannelsesreiser til Frankrike. I flere år var han fabrikkseier og arbeidsgiver. Etter hvert ble han både borgermester og amtmann. Med andre ord hadde han solid sosial, kulturell og økonomisk kapital, selv om han hele livet hadde pekuniære utfordringer. I tillegg rådde han over symbolsk kapitalformer, som litterær kapital. Kielland forsøkte å anskaffe seg religiøs kapital. Han studerte flittig Kierkegaard, særlig i studenttiden i Kristiania. Sitt første møte med filosofen fikk han trolig alt ved skoletiden i hjembyen (Lunde 1970:91f). Gyldig symbolsk kapital kan skaffes nettopp ved tilegnelse av kunnskaper. Tilsammen var han formuende hva kapitaltilganger angår

Foreliggende analyse kretser særlig omkring årene 1885-87. Da hadde alt Kielland utgitt en rekke tekster. Han var det som den russiske formalisten Tomasjevskij kaller en forfatter med biografi. Å utgi litterære tekster er på samme tid del av biografien og skaper av biografi. Tekster er delaktig i å skape dens forfatters biografi, samtidig som forfatterens biografi medvirker i resepsjon av tekstene (1995:89). Kielland ønsket å konstruere sin egen biografi, noe han hadde til felles med sitt forbilde, Kierkegaard (Garff 2002:131 og Kielland 1978b: XI). Ifølge Rem tok litterære aktørers mottakelse av Kielland farge av hans habitus, og

det vel ikke usannsynlig at dette også gjaldt aktører i det religiøse feltet (2002:31).

## 5.2. Posisjoner og strategier

All denne oppdemmede kapitalen vendte forfatteren ut i et forsøk på blant annet å delta i det religiøse felt. Det er vanskelig å påvise direkte i hvilken grad Kielland maktet å konvertere sin kapital. Han konverterte åpenbart sin sosiale kapital til litterær kapital i begynnelsen av sin karriere, slik Rem som har analysert Kiellands posisjonering og strategier i et litterært felt, viser (2002). Samtidig ga hans kapialtilganger føringer både på hvem han ønsket å nå og hvem han faktisk nådde som leser. I det litterære felt er det to oppopperende delfelt: feltet for masseproduksjon og feltet for begrenset produksjon. Kielland havnet litt i mellom, både fordi han insisterte på eksklusive stilrene utgivelser, slik hans «hvitekunst» er et eksempel på, i motsetning til for eksempel Bjørnson, som ivret for billiger folkeutgave nettopp for å nå ut til flest mulig. Utrykket «hvitekunst» uttrykker det materielle ved «utstyrxfanatikerens» Kiellands utgivelser (Rem 2002: 146,170). Han kjempet for få linjer og store rene flater og skydde for eksempel forstyrrende elementer og reklame. Kampen for få linjer hadde også en økonomisk aspekt, siden forfatterne fikk betalt for antall ark, noe som selvsagt økte inntektene ved færrest mulig linjer per side. Kielland var ambivalent når det gjaldt å nå ut til de «riktige» leserne og ønsket om å tjene penger. Dette hang i noen grad sammen med at det ga mer litterær kapital og utgi på feltet for begrenset produksjon, men hans forbruk overgikk langt hans inntekt (ibid.:217). Samtidig var Kielland, som han flere steder var inne på, inspirert av Mill og selvsagt Brandes i det at han var en tilhenger av «Nyttepoesien»: han ville nå ut, han ville endre noe. Han hadde studert Kierkegaard, han ville avsløre skinnkristendom og hykleriske prester. Og hvem ellers en aktører i det religiøse felt kunne da utgjøre målgruppen. Han forventet storm når han gav ut, samtidig var hans borgerlige habitus gentleman til fingerspissene; han ønsket å beholde sine borgerlige lesere. I forbindelse med utgivelsen av *Sne* var Kielland selv overbevist om at han kom til å få en voldsom «Overhaling», og «ved det umiskjendelig opriktige Had, der præger det, være netop af den Art, som i Tidens Løb, viser sig at være Hæder. Laurbør og Lovtaler visne på væggen; men Raseriet hos en Samtid bliver Guld i litteraturen, og med tiden faar verken De eller Jeg Skam af min Bog, – tror de vel?», spør han Hegel i brevets form før boken kommer ut (Kielland:153). Kielland ønsker å sette spor

i det religiøse feltet.

Hans bøker var populære i borgerskapet, som Lunde mente han nådde i langt større grad en embetsstanden (Lunde 1970:201). Men ofte kan det se ut for at hans, trolig som følge av sin borerlige habitus og medfølgende stil, hadde en tendens til å bli lest også i motpartens leir, av aktører i det religiøse felt; som kanskje den første vakte han allmenn oppsikt med sin kirkekritik (Tschudi:204). Dette var også med vilje, han skrev varsomt for å ikke støte leserene, for han var selvsagt på det rene med at for en nyttepoet er ingen lesere katastrofalt. Furre peker på at han nok skrev om de små og ubemidlede i samfunnet, men at de som leste bøkene hans var fra middelklassen (1990:475). I avisen *Stavangeren* rapportertes det under overskriften «Morten Kruse i Sandnæs», at selv om det foreløpig bare er ankommet tre eksemplarer av Sankt Hans Fest til byen, ble boken lest for fullt hus i «Sandnæs Arbejdersamfund», og «Forsamligen lyttede med spent Opmærksomhed» (Nr.: 145, 1887). Dette siste indikerer at han også kan ha nådd bredere ut, i hvert fall i enkelte tilfeller. Samtidig var han en «beryktet» forfatter som mange var litt varsomme med å lese som følge av hans antatte standpunkt omkring religion. Det må vel være rimelig å anta at hans bøker vekket mer sympati blant arbeidere enn lavkirkelige pietister.

Men Kielland var en del av en offentlighet og en aktør innenfor «poetokratiet», som sammen med andre diktere var influert av Brandes litterære program. Denne borgerlige offentligheten besto også av en religiøs deloffentlighet, som begge befant seg i en konstellasjon til det religiøse felt. Dette vil granskes under.

### 5.3. Den borgelige offentlighet – og en religiøs deloffentlighet

Omkring midten av 1880-årene ble tanker og meninger utvekslet i en offentlig sfære. Denne borgerlige offentligheten var vokst frem i takt med det liberale samfunn og besto av medium og fora for meddelelser og debatter<sup>33</sup>. Etter at Morgenbladet som første dagsavis sparket fra i 1819 steg antall aviser raskt, og rundt midten av 1880 årene utkom langt over ett hundre aviser (Flo 2010:14). I tillegg til aviser utgjorde bøker viktige innslag i det offentlige rom. Innenfor

<sup>33</sup> Den borgelige offentlighetens fremvekst er beskrevet av filosofen Jürgen Habermas i hans avhandling fra 1962, oversatt og utgitt på norsk i 1971: *Borgerlig offentlighet: dens framvekst og forfall: henimot en teori om det borgerlige samfunn*.



den borgerlige offentligheten tok man opp et bredt spekter av emner. Dette kunne dreie seg om kristendom og religion, utviklingsteori, vitenskap, seksualmoral, kvinners plass i samfunnet, politikk etc., og i likhet med andre diktere, som Ibsen, Bjørnson, Lie, Skram og Garborg var Kielland en del av denne offentligheten. Innenfor denne offentligheten kan det skilles ut en religiøs deloffentlighet. Den religiøse deloffentlighet, bestående av religiøse tidsskrifter og blader eller religiøse pamfletter eller småskrifter, var preget av teologer (Bliksrud m.fl. 2002:198). Men selv om skottene mellom de ulike offentlighetene selvsagt ikke var tette, og en jevn informasjonsflyt gjorde seg gjeldende, bidro den religiøse deloffentlighet til å utdype skillet (ibid.). Molland skriver også at kløften mellom kulturlivet og kirken var stor som følge av «hele det moderne problem ble holdt utenfor kirken (Molland a: 196). Da en av tidens store kirkepersonligheter, Bang, ga ut *Den norske kirkes historie* i 1912, ble det moderne gjennombrudd knapt berørt og dikterne fantes ikke. Kontrasten til Sars poetokrati kunne knapt vært større.

Den religiøse deloffentligheten var en del av det religiøse felt. Dermed kan en analyse av mottakelsen av Kiellands kirkekritikk og behandlingen av Kiellandsaken i den borgelige offentlighet og ikke minst i den religiøse deloffentlighet, gi opplysninger om Kiellands posisjon i det religiøse felt. Den religiøse deloffentlighet var underlagt det religiøse feltets logikk, noe som ganske opplagt hadde konsekvenser for tema og behandling av disse. I den religiøse deloffentligheten utla man religiøse emner og diskuterte forhold som kirkeforfatning, liturgiske endringer og anmeldte religiøs litteratur eller kirkehistorie, for å nevne noe, i tillegg til tiltakende men varsom inkludering av modernitetens påtrengende tanker, ofte i form av polemiske artikler. Innenfor det religiøse felts logikk og ortodokse syn løp gjennombruddets forfattere vantroens ærend og ble følgelig behandlet deretter, noe som stort sett betydde liten eller ingen behandling. Unntaket som sedvanlig, var prestesønnen Bjørnson, men i det religiøse felt opptrådte han primært som debattant, tærende på religiøse kapital ervervet før *bruddet*, og ikke som skjønnlitterær forfatter. Bjørnson, som i likhet med Garborg hadde «vært der», disponerte noe religiøs kapital og en mer religiøs habitus, enn tilfellet var med Kielland. Konsekvensene var at man som forventet, fant lite om disse dikterne i skrifter innenfor det religiøse felt. Blant sjeldenhetene kan nevnes et nummer *Luthersk Ugeskrift* fra 1883 som inneholdt en lederartikkel om *Gift*.<sup>34</sup> Selv om dikterne ble godskrevet med mye ære for

---

<sup>34</sup> Denne artikkelen er inkludert i antologien *Norsk litteraturkritikk 1770-1890*.

venstrebevegelsens ekspansjon, kan tilsvarende tendens observeres i den lavkirkelige demokratiske delen av det religiøse felt. Her som i andre deler av feltet, var det skrint med omtale av dikterne. En avis som *Vestlandsposten*, som klart posisjonerte seg i den lavkirkelige delen av feltet, gav *Else* rosende omtale, men det var før Kiellands ivrigste angrep på prest og kirke. *Arbeidsfolk* var rett nok utgitt, men *Vestlandspostens* posisjon i feltet indikerte også avstand til embetsstanden i den aristokratiske del av feltet. Når man nådde 1886-87, ble sjeldent bøker forfattet av Kielland anmeldt av avisen. Andre aktører som stilte seg i en form for mellomposisjon sammen med *Vestlandsposten*, som for eksempel den kristelige avisen *Fædrelandet*, anmeldte og kommenterte Kiellands romaner underlagt det religiøse felts logikk. I det religiøse feltet var det vanligere å presentere korte utdrag, eventuelt bredere anlagte artikler som tok for seg eksempel moderne litteratur satt inn i en større religiøs kontekst, slik artikkelen «Naar skal vi faa en ny Literatur?» i *Luthersk Kirketidende* gjorde i 1887.

Den borgerlige offentlighet var i årene 1885-87 polarisert mellom en venstreside og en høyreside. Hvordan deltakere i denne offentligheten ankom og ble en del av det religiøse felt, følger til en viss grad same mønster som den politiske dikotomien. Offentligheten var nemlig delvis homolog med det religiøse felt. Konkret betydde det at en avis som *Morgenbladet*, som støttet embetsstaten, også underkastet seg en høykirkelig profil. Dermed utgjorde høykirkelige agenter i feltet og avisen meningsfeller. Den radikale pressen anla et mer demokratisk perspektiv og var viktige støttespillere for venstrebevegelsen. Homologien mellom aviser på venstresiden, som *Verdens Gang*, og den lavkirkelige delen av det religiøse felt, var likevel ikke like tydelig som tilfellet var på høyresiden. Ofte hadde de radikale avisen brodd mot det de mente var bakstreversk kristendom, og generelt ble religion neppe fremmet.

*Vestlandsposten*, som ble svært hardt angrepet fra aviser som skrev i den aristokratiske delen av feltet, fungerte på mange måter som Venstres religiøse alibi inntil embetsstyre var veltet, og avisen falt i unåde hos den radikale pressen, med sin mer moderate posisjon. Avisen raket på sin side gjerne ned på «Morgenblad-klerikalismen». Kontaktflaten mellom en høyrefløy av den borgerlige offentligheten og det religiøse feltet var altså betydelig større enn tilfellet var med den venstreradikale delene av offentligheten. Høyreaviser skrev innenfor logikken i det religiøse felt. Dette kan hevdes fordi man godtar dominansforholdene diktert av det religiøse felts dominerende posisjoner.

## 5.4. Kilder

Avisutvalget som jeg har benyttet i analysen av Kiellandsaken og mottakelsen av kirkekritikken i *Sne* og *Sankt Hans Fest* for å nærme meg Kiellands røst i det religiøse feltet og kulturmøtet mellom de litterære radikale strømninger og en religiøs konservativ kultur, er forsøkt gjort bredt med tanke på å dekke viktige stillinger. Siden jeg postulerer et religiøst felt i Norge har jeg ikke innbefattet utenlandske media. Det nasjonale litterære felt på slutten av 1800-tallet overlappet til en viss grad med Danmark, Kielland selv ble utgitt på Gyldendalske Boghandel i København, samt det faktum at landet var i union med Sverige, gjorde at Kielland jevnlig ble anmeldt også utenfor Norge. Jeg har benyttet følgende aviser fra den venstresiden: *Verdens Gang* og *Dagbladet*, og det radikale *Fedraheimen*. Høyresiden er representert ved *Morgenbladet* og *Aftenposten* og det uttalt religiøse *Fædrelandet*. Oftedals *Vestlandsposten* er også inkludert. Om ikke annet er nevnt, dreier det seg om redaksjonelle artikler.

## 5.5. Kiellandsaken

I tid overlappet den såkalte Kiellandsaken delvis med utgivelsen av *Sne* og *Sankt Hans Fest*, som ble utgitt henholdsvis november 1886 og desember 1887. I ettertid ble *Sankt Hans Fest* koplet direkte til Kiellandsaken. Spørsmålet om Kielland skulle få diktergasje ble drøftet i tre påfølgende storting fra 1885. Kildematerial er *Storthingstidene*<sup>35</sup>, som er stenografiske referater av debattene i Stortinget. Utover avismaterialet som alt er nevnt, vil Bruuns blad *For frisinned Christendom* trekkes inn. Innimellom slipper Kielland til gjennom brev han har skrevet. Oppstusset i media var betydelig både i forkant og etterkant av stortingssesjonene med et stort antall artikler og inserater, men proporsjonalt med spennet i argument, var antallet ikke. Sentralt i denne sammenhengen sto aktører som enten behersket det religiøse feltet, med andre ord agenter som tilhørte de dominerende, eller stemmer som understøttet disse, og følgelig fungerte som formidlere av ortodoksien i feltet. Disse agentene hadde romslig med religiøs kapital og befant seg høyt oppe i feltet, som for eksempel Oftedal, eller det kunne være aktører som formidlet ortodoksien, som for eksempel kirkesanger Liljedahl. Det er interessant at Stortinget under behandlingen av Kiellandsaken ble en direkte møteplass mellom det religiøse felt og maktfeltet, både som følge av overlappende aktører og fordi forbindelsen mellom

<sup>35</sup> Henvisninger i dette kapitlet som ikke er nærmere angitt er til *Storthingstidene* det aktuelle år, altså enten 1885, 1886 eller 1887. Hvilket år det gjelder fremgår, dersom det ikke er oppgitt, av sammenhengen.

feltene ble synliggjort. Stortinget som et herskende felt utgjorde politisk makt som fordret byråkratisk metakapital, og i denne kapitalformen inngikk, som tidligere nevnt, andre kapitalformer, hvorav selvsagt religiøs kapital utgjorde en viktig del.

Jeg følger sakens utvikling kronologisk. Selv om jeg selvsagt skal vise bredden i saken, vil argumentasjon som kan koples til det religiøse felt, vies særskilt interesse. At Kiellands skrifter eksisterte som en del av diskursen i det religiøse felt får man flere vitnesbyrd på gjennom denne saken. Det må også nevnes at gjentakelsene var hyppige; mange ba om ordet, og ofte for å si at de hadde ventet så lenge på taletid at det alt var sagt – og sa det likevel. Stortingsbehandlingen i 1887, som rundet av de to foregående års brudulje og ble avgjort uten debatt, vil i denne sammenheng bare nevnes (*Stortingstidene* 1887: 1115-1120).

### 5.5.1. Opptakt

Høsten 1884 søkte Kielland om kompensasjon for tapte inntekter som følge av at hans verk ble oversatt og utgitt på andre språk. Hans søknad ble imidlertid avslått og i februar året etter klaget han til sin onkel: «Indre-Departementet [har] meddelt mig, at jeg ikke faar noget, fordi *det* vil forlægge Forslag til Lov om Literær Ejendomsret. Den Lov – hvis den bliver international – kommer ialfald ikke før i 1887, og da har jeg levet og skrevet mine beste Aar» (1978:70). Han truet med å skrive til statsråd Blix, noe han gjorde, men siden angret: «saadanne Udbrud af Sinne gjør godt i Øieblikket; man senere kan man komme til at genere sig for dem» (ibid.:78). Departementet avventet ganske riktig et eventuelt utfall av en pågående konferanse i Bern. Her skulle man nettopp ta stilling til transnasjonale konvensjoner omkring forfatterrettigheter (Lunde1975:110). I et større europeisk perspektiv skriver saken seg inn en pågående profesjonalisering av forfatterrollen hvor opphavsrett sto sentralt. Høsten 1886 kom Bernkonvensjonen som sikret forfattere rettigheter innenfor avtalelandene. Norge sluttet seg imidlertid ikke til denne avtalen før ti år senere (<http://www.kopinor.no/kopiering-og-opphavsrett/bernkonvensjonen>, lest 20.02.2014). For Norges del ville en slik ordning gjøre utenlandske verk dyrere, mens norske forfattere som ble utgitt på andre språk ville innrømmes tilsvarende betingelser som de hadde hjemme. Dette gjaldt stort sett Bjørnson, Ibsen og Lie, som alt hevet statlig diktergasje, og nå aspirerte altså Kielland, som på dette tidspunktet var utgitt på flere europeiske språk. Foruten det internasjonale omfanget, hadde altså dette en

smalere nasjonal følge. Det var billigere og fritt oversette utenlandske verk, og man var vel så bekymret for at de oppbyggelige bøkene, snarere enn de skjønnlitterære, skulle bli dyrere. Mens Obrestad betoner det sistnevnte nasjonale perspektivet, introduserer Rem det bredere perspektivet (Obrestad 1996:251 og Rem 2002:210).

Da avslaget om erstatning forelå rykket Kiellands mannlige skytsengel, Bjørnson, ut og sendte sammen med Jonas Lie et brev til Stortinget hvor de søkte om «Diktergage» på vegne av sin kollega (Stortingsforhandlinger 1885, Dokument No. 66). Men herrene begrunnet ikke kravet utelukkende på bakgrunn av tapte inntekter som følge av «at et lidet Folks Diktere uden Formue trenger Statsbidrag hvis de helt skal leve for sin Opgave (ibid.)», men føyde til Kiellands litterære egenskaper, som, sammenlignet med dem selv, ikke sto tilbake: «Hans Udkomst til den Hæder at oppebære Diktergage af sit Folk forekommer os lige saa sikker, som at det vilde være uretfærdig, at andre har, hvis ikke ogsaa han faar (ibid.)». Kielland var med andre ord selvskreven for å motta «statsbidrag». Aasmund Olavsson Vinje (1818-1870) hadde i sin tid fristet, men hans søknad var blitt avslått (*Storthingstidende* 1885:1213). Kielland var misfornøyd med Bjørnsons forsøksvise kanonisering av ham, og hadde helst hatt «Hovedvægten paa Erstatningen i Næringsveien» (1978:78). Og det skulle også vise seg at nettopp begrunnelsen og ordlyden åpnet for moralsk og religiøs argumentasjon. I innstillingen til Stortinget heter det fra «Gage- og Pensionskomiteen» at noen var imot diktergasjer «i det hele», men alle anså de «det betænkeligt, om Staten skulde understøtte og med sin Anerkjendelse stemple en Forfattervirksomhed som ialfald tildels formenes at staa i Modsætning til de inden Nationen herskende moralske og religiøse Begreper» (Stortingsforhandlinger 1885, Indst. S. No. 187). Komiteen ville ikke vurdere forfatterens litterære skikkethet eller på noen måte vise til steder man fant upassende, men dens overveldende flertall – syv mot en – konkluderte med følgende innstilling: «Det for Alexander Kielland ansøgte aarlige Bidrag af Kr. 1 600,00 til Fortsættelse af hans litterære Virksomhed bevilges ikke (ibid.)». Kielland selv gruet seg til debattene, for «det er mit Blod saameget imod at lade Fremmede gramse i mine Anliggender; men det maa jo til» (Kielland 1978:78), og flyktet til Spania (ibid.:82). Forfatteren hadde som alltid økonomiske utfordringer, og en slik «Gage» ville uansett beløp havne på den rette siden i regnskapet.

Som nevnt over, var det en jevn flom av artikler og leserbrev i avisene i tiden før saken skulle behandles i Stortinget. Med noen unntak skal jeg skal ikke berøre disse særlig her,

argumentene var stort sett de samme på begge sider og kommer frem gjennom debatten. Men et leserinnlegg i *Fædrelandet* signert «Flere Lægmænd» fortjener og nevnes som følge av dets sentrale innfallsvinkel til saken: «de statslønnede [Dikterne] er paa en Vis Lærere for Folket» og leses ikke minst av de unge. Dreier det seg dertil om en «dyktig Dikter, saa har det, han skriver, let for at hefte sig i Læserens Sjel og de Synsmaader, han forfægter, let for at vinde Medhold, selv om de ikke er gode og gavnlige for Folket» (Nr.: 47, 25.4.1886). Fra motparten sakses noen linjer fra radikale *Verdens Gang* knappe to uker før behandlingen: «Det skulde synes selvsagt, at et Forslag om at bevilge Diktergage til Alexander Kielland ikke fra noget Hold mødte Modstand». Avisen ser kun én hindring: «Det er om nogen skulde ville gribe Anledningen til paa dette Bevilgningsspørmaal at rejse Religionstvangens Fane» (Nr.: 61, 28.5.1885). Sitatet er talende om diskusjonsklimaet: Her er ingen ting å diskutere, med mindre man er fordomsfull og intolerant. Avisen kvesser våpen.

Som sitt bidrag til Stortingsdebatten lar V. A. Wexelsen, som var forhindret i å delta under selve behandlingen, trykke et innlegg i *Dagbladet*. Her tar han Bjørnson og Lies kvalitetsstempel for god fisk og finner diktegasjen opplagt. Komiteens ordvalg finner han avvikende og brukt for å dekke over sin egen tvil, og om en slik unnvikelse er tilstrekkelig «til at røve Kielland den Anerkjendelse og den Smule Erstatning for økonomisk Tab», vil han protestere: «Kristendommen dømmer ej paa slige Antagelser og ej i den Aand», men derimot «paa retfærdighed». Hvert eneste år innrømmes andre forfattere gasje, og derfor vil det være urimelig å nekte Kielland det. Han tror at Kielland gjennom sin avsløring av «Usandhed, Skinvæsen, Hykleri, Synd og Last (...) enten [han] ved det eller ej, vil det eller ej» bidrar til å bane vei for kristendommen. Selv om han ikke kjenner «Kraften og Aanden fra det Høie» kan Wexelsen godt anerkjenne det arbeid han gjør «[i] Alvor og Sandhed for at vise os Afgrundene og Kloakerne i vort Samfund» (nr. 199, 8.6.1885).

### 5.5.2. Første behandling, 1885

I starten av sesjonen foreslår Stortingspresident Steen en engangsutbetaling på 2000 i påvente av at Stortinget til neste år skal ta stilling til kongressen i Bern og det som der fremkommer (1205). Forslaget tas til følge, men reduseres til beløpet for diktergasje, kr 1600.

Grundtvigianeren Bentsen var formann i «Gage- og Pensionskomiteen» og var den ene

som hadde representert minoriteten. Han mente at det eneste rettferdige ville være å innvilge Kielland diktergasje, og at han borget for kvalitet hadde man både Bjørnsons og Lies ord på. I komiteens innstilling skrives ingen ting om hvor Kielland står «i Modsætning til de inden Nationen herskende moralske og religiøse Begreper». Tvertimot, sier Bentsen, forfekter Kielland «en sund og god Moral og en sund Sædelighet». Om hans tro, finner han intet. Det Kielland bebreider er «det religiøse Hykleri (...) Vanekristendommen» og dets «Formvæsen (1207).

Kirkesanger Liljedahl, som har hatt stor respekt for de norske dikterne, synes nå at «Er der en sprække og en kløft i Folkelivet, forekommer det mig, at de trænger sig ind og vider ud og gjør den større». En dikter burde skrive slik at folk leste ham, dermed ville han ikke ha noen problem, fremholder han. Liljedahl finner «lidet af Kjærlighed, lidet af Tro, lidet av virkelig Begeistring og endnu mindre af det, som kan sone» (...) det er Gift<sup>36</sup> på Pennen hans (1211)». Liljedahl snakker gjerne om «disse forfattere» (1212) som kanskje ikke omtaler kristendommen negativt, men til gjengjeld «som noget, der faktisk ikke er til, eller de fremstiller den som noget barnsligt, som tilhører og kun høver for et tilbakelagt Standpunkt». Uthevet sier han at «man kan arbeide for Moralen og endda gnage paa Moralens Rod». Liljedahl finner at Kiellands skrifter er «Nedbryterarbeide – og han nedbryter i Kirke, Stat, i Skole og Familiehjem» (1213). Kristendommen vil selvsagt klare seg, men det betyr ikke at man skal betale den som ønsker å rive den ned.

På den ene siden ønsker Kielland å bryte ned kristendommen og det vil dermed være vrient å betale ham for dette. På den andre siden, spør J. Lund: «er det den kristelige religions Bud saaledes at optræde intolerant ligeoverfor Anderledestænkende? Nei, Hr. President! Jeg mener, at Kristendommen fremdeles er Kjærlighedens Evangelium (1215)»

Rettferdighetskravet formuleres kort og konsist av gårdbruker og landhandler Blekastad: «Nu er det faktisk slig, at 4-5 af vore store Forfattere betaler for den norske Nation Retten til at stjæle udenlandsk Litteratur (1216)»

Ifølge Pastor Oftedal er ikke Kiellands diktning til «Nytte og Gavn» (1216). Han kan ikke «nationalbelønnes» (1217). Oftedal setter pris på at Kielland viser oss hykleri og

---

<sup>36</sup> I 1883 kom Kiellands roman *Gift* ut. Tittelen var inspirert av innlegget «Om Brugen av Giftmærker i Literaturen» om Kiellands roman *Arbeidsfolk* i *Morgenbladet*, sannsynligvis av E.F. Lochmann (Rem 2002:193). I etterkant måtte Kielland tåle returer, som denne fra Liljedahl. Kielland hadde helst sett at stortingsbehandlingen hadde skjedd før utgivelsen av *Gift*, som neppe økte hans sjanser, noe han altså var klar over.

vanekristendom, men, sier han:

Sagen er den, at Hr. Kielland ikke blot straffer Hykleriet, Farisæismen og ugudelige Kræfter, men han gjør Kristendommen selv, saadan som den er kommen fra Gud i hans personlige Aapenbaring ved Sønnen og baaren til os gjennom Evangeliet, ansvarlig for alle disse Skader i samfundet, og oppstiller i Modsetning til den Kristelige Moral en ny, der legger Tyngdepunktet i Menneskets egen Viljekraft og Selvbestemmelse» (1218).

Og han føyer til en giftmetafor: «Herved dryppes Gift i læsernes Bryst». Det er ikke det at Kielland rakker ned på kristendommen, men alternativet hans, som ikke er i tråd med kirkens lære, som får Oftedal til krast å omtale hans verk, siden Kielland dermed indirekte rakker ned på Gud og kristendommen. For Oftedal er kristentroen det frieste i verden og har ingenting med tvangsmidler å gjøre, religionsfriheten er selvsagt.

I en senere replikk antar Oftedal at han snakker med flertallet i ryggen: «Men jeg tror at turde sige, at jeg har saapas Kjendskap til Folkeopinionen og til Folkeopplysningen og til de dybe Følelser og Rørelser i Folkets Hjerte, at jeg trygt tør udtale, at dette at bevilge Gage og Nationalbelønning til saadant, er noget, der aldeles ikke stemmer med det norske Folks Betragtning og Opfatning» (1228).

Under debatten i Stortinget hadde de 28 representantene fra Høyre ikke deltatt. Regjeringen Sverdrup var ikke til stede. Ved votering falt forslaget om diktergasje med 60 mot 49 stemmer. Forslaget om erstatning falt med 56 mot 53 stemmer (1242).

### 5.5.3. Mellomspill

Reaksjonen i avisene etter avgjørelsen var mange. I *Vestlandsposten* rapporterer Oftedal: «Jeg ved ikke, om der i disse 3 Aar, jeg har havt Anledning til at iagttage Livet og Bevægelserne i Thingsalen paa nærmere Hold, nogensinde har været nogen Sag oppe, som (...) paa en saadan Maade har sat Uro og Fyr i de samme Mennesker som denne». Han sukker videre over det «'den frie Tankes' Mænd» kaller «Tolerance og Liberalitet»: at man «skal ikke kunne have andre Meninger end dem og ikke faa handle efter disse uden at blive udsat for de voldsomste Overfald og Skjænderier» (Nr.: 69, 10.6.1886).

Under overskriften «Intolerancens Sejr» skriver *Dagbladet*: «Det sorte Spøgelse sejrede igaar over Aandens Frihed (...) ja, ikke engang en simpel Erstatning for



Budgetterminen» (...) af den Grund, at der var Tvil om, hvorvidt den i hans samfundsrensende Digtning sig aabenbarende Livsanskuelse kunde forenes med den Augsburgske Konfessjon». Kampen sto ikke mellom «kristne og Fritænkere», for slike var det på begge sider, uten mellom «Aandsfrihed og hin Klerikikalisme» (Nr.: 203, 11.6.1885). I *Verdens Gang* kommenteres utfallet under overskriften «Nederlaget» som fortsetter: «Det var Grænselinjen for den aandelige Frihed i Landet, som skulde optrækkes» (Nr.: 68, 13.6.1885; «Kielland-nummeret»).

*Vestlandsposten* kommenterer de radikales reaksjon, representert ved *Verdens Gang*: «Det skummer af Forbitrelse. Det øser sin Vrede ud. Det spotter, haaner og sparker dem, som har vovet at stemme derimod (...) Bladets sande Natur er i dets Forbitrelse brudt helt igjennem» (Nr.: 71, 20.6.1885). *Morgenbladet* merker seg det samme og hevder at utfallet er «en Afvisning paa Religionens og Moralens Gebet af de radikale Ideer, som endnu har Majoritet i Nationalforsamlingen paa det politiske Gebet». Avisen skriver videre at «der prædikedes (...) aabent, at naar Talentet var der, saa kom det ikke an paa, hvorledes det benyttedes». Fra den annen siden, fortsetter avisen, anerkjente man talentet, men «ville vide, hvorledes det benyttes. Nationalbelønninger gives ikke udelukkende til Talentet. De gives til det vel benyttde Talent (...) Religion og Moral ligger den store Masse ganske anderledes paa Hjerte, end Æsthetik, og den, der kommer i Strid med Nationens moralske Følelser, kan ikke vente Nationens Belønning». *Morgenbladet* skriver ellers for en stor del refererende og er varsomme med å mene noe, og har bestemt seg for å «lukke [sine] Spalter for enhver forløpig Diskustion om denne Sag», på bakgrunn av det de fant var en uttømmende stortingsdebatt. De berømmer Høyres taushet men stiller spørsmål ved Regjeringens taushet (Nr.: 297, 14.6.1885).

*Vestlandsposten* viser til Bjørnsons og Lies ansøkning hvor det fordres en gasje slik at dikteren kan være «uafhængig af Mængden», mens dikteren dermed snarer vil bli avhengig av «dem, der faar sikret Dikterne Statsgade», altså må de «opgive sit Eget og arbeide i Partiinteresse» og være «avhængig av Faa» (Nr.: 73, 25.6.1885).

*Fædrelandet* konkluderer sin dekning av saken på følgende måte: «Det er altsaa alene ved Høires hjælp, at ikke den moderate Fraktion af Venstre ved denne Leilighed har ligget under for den radikale og fritænkerneske Fraktion af Partiet» (nr.: 55, 15.5.1886).

«Den liberale forening» tok initiativ til «en Nationalsubskription» for Kielland siden «Folket staar i en dobbelt Gjæld til sine fremragende Forfattere, først for det, de har bidraget til

Landets aandelige Udvikling og dernest for det Tab som paaføres dem herved, at deres litterære Frembringelser ikke er beskyttede ligeoverfor Udlandet» (*Dagbladet* nr.: 203, 11.6.1885).

Oftedal ble diskutert i etterkant, og ifølge *Dagbladet* var hans innlegg «en saa stærk anbefaling af Kiellands Digtning, at vi kom til at mindes Bileam, som velsignede der, hvor han skulde forbande» (Nr.: 203, 11.6.1885). *Verdens Gang* derimot skrev om Oftedals innlegg, at han «læste opp sit af et Papir; det gjorde et yderst tarveligt og pinligt Indtryk» (Nr.: 68, 13.6.1885; «Kielland-nummeret»). Avisen visste å bruke skråblikket, her på Høyres leder, som sammen med sitt parti forholdt seg stille under debatten, og har «ikke brugt mange Ord for at begrunde Partiets Holdning. Han vidste, at den ikke kunde begrundes ud fra andet end Bornerness og Ufordragelighed» og avgjørelsen er «en Skam for vort Folk» (Nr.: 70 18.6.1885).

Christopher Bruun skriver i artikkelen «Presten Oftedal» om Kiellandsaken. Bakgrunnen for artikkelen er et forsvar for Oftedal og hans venners innsats for Venstre. Det er kun i én sak «Oftedal og hans Venner virkelig havt Uret overfor det øvrige Venstre. Og det er i Kielland-Sagen». Argumentet til Bruun er klart nok: hadde Kielland vært kristen ville Stortinget bevilget ham «Vederlag for et Tab, som vor Lovgivning paafører ham i den Tanke at det skal være alle os andre til Nytte». Skylden for dette legger Bruun på Liljedahls tale «som var vel skikket til at vinde ham christne Menneskers Hjerter». Talen var et flott vitnesbyrd om Guds kraft i mennesker, men dessverre «farvet med saa lidet af christeligt Klarsyn». Bruun ser hvordan det å nekte erstatning til Kielland blir en «kamp mod de Christne, som tillige blir en Kamp for Retfærdigheden» – og det skulle nok gjerne Bruun vært foruten, men «Vestlandets christelige Harme er i det hele tilbøielig til Trangslyn» (*For frisinnet Christendom* II 1885).

Kielland var fornøyd etter sesjonen og mente at han «slap godt fra Debatten», samtidig åpnet det seg emner for dikterisk bearbeidelse: «Det Hykleri, som ikke blinker, holdt sig tappert og frembyder fremdeles et pragtfuldt Feldt for en foretagsom Forfatter». Han er sin egen person bevisst, og vet han «lugter pomade for mange», men legger til at det er de «der kun kjender mig udvendig» (1978:84). Til Jonas Lie skriver han i september samme år at «det er et kosteligt Syn at se dem bruge mig til at kaste hinanden i Hovedet» (ibid.:91).

Bjørnson varslet at han til neste år kommer til å fremme forslag på nytt og kommer til å

frasi seg sin gasje dersom Kielland ikke innvilges gasje (*Verdens Gang* nr.: 73, 25.6.1885). Og i januar 1886 utferdiget Bjørnson som bebudet en ny søknad til Stortinget hvor han søkte om «Diktergage» til Kielland. Denne gangen argumenterte han bredere, men starter på mange måter med stridens eple: «om det virkelig er det norske Folks Mening, at en Dikter, som ikke har har Flertallets religiøse Opfatning, skal savne den Hæder og Hjelp, som et Statsbidrag yder». Utover redegjør han for det han mener er mangler ved nye konvensjonen, som kun gir forfatteren eiendomsett i ti år, samt at den «betaler ikke Alexander Kielland hvad han allerede har tabt». Han fremhever det enestående ved diktere «at af 4 a 500 000 Mennesker kan almindelig bare èn øve det med hæder». I et lite land er «Diktergage» en forutsetning (Stortingsforhandlinger 1886: Dokument No. 53). Da søknaden ble offentliggjort svarte *Morgenbladet* at de finner det underlig at dikterne med sin «Værdighed» kan «modtage en Diktergage, der for en stor Del er tilveiebragt ved tvangsbeskatning af Borgere, som anse deres Forfattervirksomhed som lige frem samfundsfordærlig, og hvis helligste Overbevisning de i sine Skrifter forhaane» og fremholder også at deres diktning er «Agitation, hvorved de – og fremfor alle Kielland – ofte med stor Bitterhed og Haan søge at udsprede Ringeagt for, hvad der er den største Del af deres Landsmænd helligt og dyrebart» (Nr.: 79, 14.2.1886).

Gagekomiteen henviste til fjorårets innstilling da den ikke fant at Bjørnsons seneste forslag «have fremført nye Grunde» (Stortingsforhandlinger 1886: Indst. S. No. 140).

Siden forrige behandling hadde et nytt Storting inntrådt. Av betydning her er at Lars Oftedal ikke var valg inn igjen og at Viggo Ullmann var kommet til fra Bratsberg Amt. V. A. Wexelsen var heller ikke «hjemforløvet» og deltok i Stortinget.

#### 5.5.4. Andre behandling, 1886

Som året før var interessen enorm og trengselen stor: «Galeridørene havde ikke været aabne et Minut, før hver eneste Plads var optaget, ligesom Loger og Konstitutionskomiteens Værelse ved siden af Salen var tæt besatte» rapporterte *Morgenbladet* (nr.: 239, 14.5.1886).

Konow innleder og betonter endringer i tiden: å være mot diktergasje er å være i mot den nye tid, forsøke å bremse den nye tid, siden «Dikternes Gjerning netop er at føre nye Tanker frem, at bære Fanen frem for Fremskridtet, at bære Fakkelen gjennom de mørke Gange,

hvorigjennom ofte Kulturens Udvikling gaar» (1113).

Liljedahl går i rette med radikale avisartikler: «At være ugunstig stemt for Diktergagne til Kiellend er at tage Parti for de lysredde Makter i Samfundet (1118)». Han fortsetter: «Jeg sagde og indrømmede, at Kieland vistnok er en stor Dikter, som har stor Begavelse, og som slaar og pisker og heller ikke sjelden træffer; men jeg sagde, at Grundtonen i hans Diktning var ikke til Gavn for vort Folk» (1121). Men, tiden i mellom har vært innholdrik, og Liljedahl fremholder Jægers *Fra Kristiania-bohêmen*.<sup>37</sup> Ikke at Kielland kan holdes ansvarlig for slik «Styggedom», men han «og hans Jævnlike har banet Vei for en slik Bog», innenfor den «naturalistiske Retning» som er tuftet på «Fritænkeriet» (ibid.). «Den halvraadne, antikristelige og overkultiverede Retning, som naa gjør sig saa bred og vil styre for hele Venstreudviklingen». Videre vrir han åndsfrihetsbegrepet rundt og nevner klappjakten på «'Oftedøler', som om der skulde være Præmie for å oppdrive dem?», og «Man er blevet kaldt klerikal» (1122).

Sogneprest V. A. Wexelsen vil bygge bro mellom gammelt og nytt, for «intet menneskelig er mig fremmed». Dagens diktere forsøker å «skabe sandhet i Livsforholdene». Han åpner for de forskjellige syn som eksisterer side om side i tiden og knytter dem opp til muligheten for å leve i sannhet. Og som en kristelig er det å «tvinge vor Overbevisning om Sandheden, og det som for os er 'Livet i Sandheden', ind på andre, det er det daarligste vi gjør» (1123). Sannheten må nemlig velges fritt. Statskirken er den institusjonen som fremdeles bærer rester av tvang, den har mistet kontakten med det virkelige livet og dyrker «blodløse dogmer» og til den enkelte viser den seg alt for ofte i «krænkende Hendvendelser og (...) Fordømmelse» (1124) og dette påpekes av den moderne diktning.

Ullmann, Folkehøiskolebestyrer og filosofiutdannet sier at som kristen fordrer det at man viser: «kjærlighed ligeoverfor alt og alle, enten man saa er uenig eller ikke», og skal noen få diktergasje, er det ikke minst de som med sine ideer strider mot hans egen overbevisning. Måtte han velge mellom å gi diktergasje til en fritenker og en kristen, ville han velge fritenkeren, fordi han ikke ønsker ved økonomisk tvang å vinne frem med sine egne meninger, for «dette er netop Kristendommen», og trekker frem Jesu ord: «gjøre vel mod dem, som prøve

<sup>37</sup> I 1885 kom *Fra Kristiania-Bohêmen* ut. Boken vakte enorm oppsikt og ble straks beslaglagt. Forfatteren Hans Jæger ble fengslet for blasfemi og krenkelse av bluferdigheten (Andersen 2001:275). I et brev som søsteren til Kielland, Kitty Kielland hadde skrevet uttrykte hun at Kielland var enig med «Jæger og den frisindede» (Kielland 1978:129). Kiellands utsagn var vel kjent under stortingsbehandlingen. Skjellsordene haglet om boken under Kiellandsaken. Hurtigskriver under stortingsbehandlingen var ingen andre en Hans Jæger (Fædrelandet nr.:55, 15.5.1886).

paa at gjøre os Skade (...) elske dem som hade os» (1127) og går i rette med *Vestlandsposten* og Liljedahl, som han mener handler direkte motsatt av dette. Videre påpeker Ullmann at Kielland er en av de første til å si sannheten oppover, og ikke bare nedover til småfolk, noe også «Vestlandspostens Parti» bør legge seg på minne (1128). Kielland viser frem sannheten og han er blant dem som banet vei for systemskifte. Ullmann sammenligner Liljedalhs standpunkt med oppropernes standpunkt, begge blander sammen kristendom og kritikk og tåler ikke annerledes tenkende (1132).

I et senere innlegg bemerker Ullmann at alt dette snakket om en kristelig moral er «noget nonsens». Noen kristelig moral eksister ikke: det fins én moral for alle mennesker, og som kristendommen har tatt opp. Hvis ikke hadde kristendommen stilt med en egen moral som dermed ville være noe annet enn det menneskene «selv kan vedkjende sig i sin Samvittighed». Moralen utvikler seg over tid og kristendommen suger den til seg, «thi Kristendommen vil kun gjøre os til Mennesker». En tidligere taler kritiserte gasjen fordi så få av folket hadde lest Kielland, mens Ullmann på sin side undrer på hvem som da skal vurdere om Kielland skal få gasje – de som kjenner ham eller de som ikke kjenner ham? (1167).

Rett nok karakteriserer Ueland seg som prinsipiell motstander av diktergasjer (1149) – han tilhørte «Sparsomhedsfraktionen» – men han kommenterte også hvordan venstrebevegelsen har endret seg. Da den trengte bøndene var de gode å gripe til, og det samme gjaldt Oftedal og *Vestlandsposten* da bevegelsen ble beskyldt fra Høyre om å ødelegge kristendommen, men pipen har fått en annen lyd: «nu tror man at kunne undvære baade *Vestlandsposten* og disse Bønder i Knebuxer og Vademelstrøie, nu skal man kaste dem væk som et Plag, der er udslidt» (1150).

Det blir enda en gang vist at Kielland nok angriper en del prester, men neppe kristendommen eller den kristne moral, denne gangen av L. Bentsen (1150).

Fløystad mener en dikter bør være fri fra statlige bånd, både i ånd og penger. «Men en Ting forstaar neppe Velgerne, og det forstaar jeg slet ikke heller, nemlig at dette skal være et Spørgsmaal om Aandsfrihet eller Aandstyranni. Jeg tror, det er et Spørgsmaal om Kr. 1600» (1161).

Skaar gjør noen interessante vurderinger. Han viser til at det i debatten har vært hevdet at man skal ikke «rive enkelte Ytringer ud av deres Sammenheng, og at man ikke skal tage de enkelte Personer ud af de Forholde, hvori Dikteren har stillet dem» men dette, sier han,

innebærer også at man ikke skal fjerne forfatteren fra den sammenheng denne står i, og i Kiellands tilfelle den åndelige kulturstrømning han tilhører (1177). Frihet er en sak, men «Man gaar ikke hen og udleverer Vaapen til Modstanderne; man gaar ikke hen og understøtter og ophjælper farlige fiender» (1178). Videre bemerker han Ullmanns manglende respekt for bonden og er overrasket over det åndsaristokrati han nå finner: «et fornemt æsthetisk-intelligent, akademisk Aristokrati» (1179).

Forslaget om at diktergasje «bevilges indtil anderledes af Stortinget bestemmes» forkastes med 60 mot 54 stemmer. Et forlag om «Erstatning for Tab paa Grund af manglende Beskyttelse for den litterære Eiendomsret» godkjennes med 57 mot 57 stemmer idet presidentens dobbeltstemme gjør utslaget. Etter avstemningen «hørtes Bifaldsraab fra Galleriet» og president S. Nielsen truer med å jage tilhørerne ut (1194).

### 5.5.5. Etterspill

Den radikale pressen inkasserte seieren. Under overskriften «Vi har seiret» skriver *Verdens Gang*, mot «det umælende Høire og den tause Regjering og den lysrædde Del av vort eget Parti». Diktergasje eller erstatning: «I realiteten er der ikke stor Forskjell (...) Bevilgningen til Alexander Kielland vil blive staaende på Budgettet» (Nr.: 58 18.5.1886). *Dagbladet* er enig, men reserverer seg noe: «Et Skridt længere frem end ifjord», men deler ellers sin radikale kollegas profeti: Kielland er på budsjettet, og «Med en Gang kommen der, vil den neppe gaa ud igjen», som betyr at «Norges Storting ikke vil stænge Begavelsens vej, fordi han hører til de anderledes troende» (Nr.: 164, 14. mai 1886). *Fedraheimen* deler dette synet og kommenterer at det «var Jakob, som raadde denne Gongen, ikkje han Johan» (Nr.: 37, 22.5.1886).

Ute på høyre fløy ytret *Morgenbladet* seg. Avisen skriver at dagens forhold ikke kan sammelignes med 1863 da Bjørnson bevilgedes diktergasje. Forfatterens kår er «ikke forkastelige», men «lad Alexander Kielland faa Pengene, hvis han behøver dem»; det er bare én ting: «den Kiellanske Digtning (...) bunder i en Moral, som ikke kan forenes med den Kristelige Moral». Skribenten nytter anledningen til å klage på Kiellands tendens: «Hos ingen virkelig stor Forfatter finder man en saa barnagtig Opfatning af Menneskene som den, efter

hvilken enkelte Plasser udesluttende repræsenterer de gode, andre Plasser udesluttende de daarlige Sider af Menneskenaturen». Avisen spør videre at «Kiellands Verker neppe vil bevare nogen stor Læsekreds udover den allernærmeste Femtid» (Nr.: 245, 18.5.1886). Men avisen er muggen over at forfatteren fikk erstatning og mener «En Nationalforsamling er overordentlig lidet skikket til at behandle og afgjøre Spørgsmaal som dette». Når Kielland fikk innvilget en engangserstatning, finner avisen dette utilbørlig og «henger ut» de tre som «skaffede ad Omvei Kielland den Bevilgning, som han ikke kunde faa paa ærlig Vis» (Nr.: 256, 23.5.1886).

I *Vestlandsposten* betones standsforskjellene mellom deltakerne i behandlingen: «Det var ikke om 1600 Kroner at der debatteredes; det var et Sammenstød mellom to Aandsretninger inden Venstre. De 9, der talte mod Diktergage, var alle Bønder. Blandt dem, der talte for, var ikke mindre end 16 akademiske uddannede Mænd» (Nr.: 60, 22.5.1886). Den radikale presse derimot fant selvsagt Wexelsen, og spesielt Ullmanns, innlegg overlegne. *Vestlandsposten* nevner Kiellands kardinalsynd, forøvrig den samme som året før: «man ansaa Kiellands Digtning for nedbrydende for Kristendommen, og en saadan Digtning kunde de der var af den Mening, ikke gaa med paa at ære og belønne». Selv om de som var for gasje talte sin sak godt, og til overmål gjerne var «jurister», evnet de ikke å overbevise bøndene (ibid.).

Før den siste behandlingen i 1887 har *Sne* kommet ut. Kanskje hadde det betydning. I alle fall fikk han verken gasje eller erstatningen. Saken ble behandlet i Stortinget 28. juni uten debatt. Forslaget om diktergasje falt med 61 mot 51 stemmer. Erstatningen på 1 600 kr som Stortinget invilget i 1886 ble ikke videreført, men falt med 58 mot 54 stemmer (*Storthingstidene* 1887: 1115-1120). Og med det var Kiellandsaken i det norske rettssystemet unnagjort.

### 5.5.6. Kiellandsaken i det religiøse felt

Når Kiellandsaken brytes opp og teoretiseres inn i et religiøst felt, kommer to fruktbare innfallsvinkler til syne. For det første demonstrerer Kiellandsaken forholdet mellom Stortinget som forvalter av politisk kapital og det religiøse felt. Politisk kapital er en metakapital som konstituerer maktfeltet. Den utgjøres av den samlede kapitaltilgangen i alle underfeltene og danner tilsammen maktfeltets legitimitet. Det religiøse felt og den religiøse kaptalen er en sentral del av maktfeltet og den politiske kapitalen. Jeg har tidlige diskutert og forklart

relasjonen mellom maktfeltet og det religiøse felt, samt vist strukturen i det religiøse felt, altså hvordan det autonome feltet er bygd opp. Ved å passe Kiellandsaken inn i denne strukturen tilbys forklaring og nye tilnæringsmåter. Spørsmålet blir: hvordan uttrykkes det religiøse felt i maktfeltet? For det andre avler saken religiøse ytringer som kaster lys over Kiellands posisjon i det religiøse felt. Hva forteller ytringene om Kiellands plassering i feltet? Samlet skildres kulturmøte mellom en radikale litterær bevegelse og en konservativ religiøs retning.

For å forsøke besvare spørsmålene starter jeg med de som ikke svarte på noe som helst: Regjeringen og partiet Høyre deltok begge i stortingssesjonene med megetsigende taushet. I løpet av de årene saken var til behandling i Stortinget kom det knapt en kommentar fra noen representant fra Høyre, langt mindre noe reelt innlegg i en meningsutveksling. Ludig Daae fra Ålesund og Molde var unntaket, som i 1886 stemte for erstatning fordi Kielland er en «begavet og fruktbar Skribent» (1140). Partiets taushet kan tenkes å ha flere årsaker: Venstre var helt tydelig på full fart inn i splittelse og partiets moderate fraksjon talte på mange måter talte Høyres sak, noe som finner støtte i et av de konservatives talerør, *Morgenbladet*. Gran på sin side påsto at: «de sat tause og tænkte på 'Arbeidsfolk'» (1922:229), og helt usannsynlig er vel ikke dette.<sup>38</sup> Av partiets 28 representanter i 1885 og 29 i 1886 var den største andelen embetsmenn, næringsdrivende og jurister. Av embetsmennene var en av ti prester i 1885 og tre av ti i 1886 (Lunde 1975:123)<sup>39</sup>. At prestene ikke tilkjennegav seg kan, i tillegg til de andre grunnene som er nevnt, tolkes som et forsøk på ekskludering av Kielland som deltaker i det religiøse felt. Kielland noe annet. Men samtidig forholdt også resten av parti seg tause og stemte identisk, unntatt Daae, og som sådant fremsto partiet svært enhetelig. Og det er vel tvilsomt om denne umeddelssomme konsensusen «ikke kunde begrundes ud fra andet end Bornerness og Ufordragelighed» slik *Verdens Gang* hevdet (Nr.: 70 18.6.1885).

En annen fåmælt flokk, Regjeringen med statsminister Johan Sverdrup i spissen holdt seg vekke i 1885 og tause i 1886. Da den i 1886 ble den presset av Ullmann til å uttale seg, erklærte statsminister Sverdrup kort at «Hærværende Sag er ikke forelagt af Regjeringen» og at den ikke «vil tage Parti under en bitter Strid inden Storthingets Venstre» (1162). At Regjeringen forholdt seg tause under behandlingen av en sak av slik enorm allmenn interesse var for *Morgenbladet* påfallende. Også *Verdens Gang* kunne vanskelig forsvare tausheten og

<sup>38</sup> Kort forklaring om verk som jeg ikke har introdusert tidligere...

<sup>39</sup> Johs. Lunde har satt opp en tabell over fordeling av yrker, partitilhørighet og stemmegiving (1975:123)



overbringer følgende observasjon: «Dagen efter deltog Hr. Johan Sverdrup med sædvanlig Veltalenhed i Debatten om en død Kavallerihest» (Verdens Gang nr.: 68, 13.6.1885). Det er rimelig å anta at regjeringens beveggrunner bunnet i et forsøk på å holde venstrebevegelsen samlet. Både i samtiden og i ettertid er det hevdet at dersom Sverdrup hadde ant konsekvensene av Kiellandsaken, ville han ordnet saken ved forfatterens første henvendelse (Lunde 1975:119). Det hersker konsensus om at Kiellandsaken var den affæren som bidro i størst grad til å splitte partiet Venstre (For eksempel Oftestad 2005:237 og Furre 1990:468f). Og det var den religiøse fraksjonen med blant annet Oftedal og Jakob Sverdrup som brøt ut av partiet og dannet Moderate Venstre. Et vesentlig poeng her er at i den politiske metakapitalen var religiøs kapital helt avgjørende. Det religiøse felt understøttet nok maktfeltet, men i maktfeltet måtte det religiøse felt tas i betraktning. Kiellands tendensiøse utfall mot prester og statskirke ble for belastende for regjeringen under en slik offentlig disseksjon. En vanske er nok også forbundet med å isolere Kielland fra det radikale parrass; snarere måtte han tjenestegjøre som gallionsfigur.

Så langt om regjering og høyreparti. For å undersøke det religiøse felts manifestasjon i maktfeltet og religiøse ytringer som kan antyde Kiellands posisjon i det religiøse felt, bidrar som vi har sett debattene i Stortinget sammen med samtidige kommentatorer. Stortingsdebatten var ikke fattig på argument, men ikke alle er like viktige i vår sammenheng. Jeg nevner kort noen av dem. Dette gjaldt gjerne begrunnelser som rettferdighet vis à vis de andre dikterne som mottok diktergasje, rettferdighet i forhold til landet som nasjon: «Nu er det faktisk slig, at 4-5 af vore store Forfattere betaler for den norske Nation Retten til at stjæle udenlandsk Litteratur (1885:1216)», og Kiellands håndverksmessighet.

Brennpunkt her er ikke desto mindre ytringer som kan knyttes til det religiøse felt generelt og vonlig forfatteren Kielland i det religiøse felt spesielt. Og utsagnene lar seg i noen grad fordele i to polariserte retninger, som rett og slett er kamper om hegemoniet i det religiøse felt, utkjempet av agenter i det religiøse felt: de som av religiøse grunner argumenterte mot å invilge diktergasje og de som av religiøse grunner argumenterte for. Gasjens apostler fulgte to spor. Det første er velkjent: Kielland kunne overfalle mangt og meget – men aldri kristendommen. Det andre sporet av religiøs karakter finner sin begrunnelse i kristendommen

selv. Religionens nestekjærlighetstanke er helt grunnleggende: å vise kjærlighet til sine medmennesker, også sine fiender – ja ikke minst sine fiender. Dette er generelle argument som ikke nødvendigvis er veldig opplysende for å plassere Kielland i det religiøse felt. Noe tettere er det mulig å komme dersom opphavet vurderes. Førstnevnte argument var en sjeldenhet blant aktører i det religiøse felt. Det lå vel kanskje i argumentets formulering at det helst ble anvendt av aktører som i andre felt enn det religiøse. Jeg kommer tilbake til det under. Det andre argumentet kan bestemmes nokså nøyaktig til grundtvigianerne V. A. Wexelsen og Ullmann, to aktører i det religiøse felt som befant seg nedenfor den ortodokse delen av det religiøse felt. Argumentet føyde seg inn i en grundtvigiansk frihetskampanje. En tredje grundtvigianer, Bruun, var også for gasjen, men argumentet var logisk motivert heller en religiøst: dersom Kielland hadde vært kristen ville han fått sin gasje. Ullmanns uforbeholdne støtte fikk for øvrig Kielland noen dager senere til å skrive og takke ham, «sin ukjendte Ven» for hans rosende ord, skjønt det var både overraskende og «næsten pinligt» (1978:124).<sup>40</sup>

Ikke overraskende kan man først og fremst identifisere motstand mot gasjen i det religiøse felt. Ser man vekk fra V. A. Wexelsen stemte alle andre prester mot gasje, uansett partitilhørighet. Særlig fant man forfatterens moral tvilsom og hans skrifter var «nedbryterarbeide». At han var begavet kunne man eniges om, men «Nationalbelønninger gives ikke udelukkende til Talentet. De gives til det vel benyttede Talent» som det het i *Morgenbladet*. Også komitéens innstilling, som anså det som foruroligende om staten skulle oppmuntre en forfatter som uttrykte divergerende moralske og religiøse oppfatninger, må ha påvirket oppfatningene. At man ikke bet på, eller festet tillit til, nyansene mellom Kiellands påståtte skille mellom angrep på kristendommen og kirken, burde neppe vekke forbauselse. En dikter dekorert med statlig gasje fremsto på mange måter som oppdrager, og var han attpåtil en dyktig en sådann, kunne påvirkningen vise seg varig. I den lavkirkelige delen av feltet som Oftedahl, og særlig Liljedahl posisjonerte seg i, var dette viktig. Dessuten kunne man utmerket ivre for moral og «endda gnage paa Moralens Rod», som ukunstlede Liljedahl formulerte det. I det hele tatt ble Liljedahl symbolet for motstanden og mottok ovasjoner i nær sagt i alle leire, også i den radikale pressen (for eksempel Dagbladet nr.: 164, 14.5.1886). Bruun gav ham, som vi så, sågar hele ansvaret for utfallet. Det kan synes som noe av en selvmotsigelse, og det er det også, men ikke desto mindre vil jeg påstå at mens Liljedahl fikk æren for at

<sup>40</sup> Dette er et av få offentliggjorte brev hvor Kielland berører behandlingen i Stortinget. I sin skisse til en selvbiografi er ikke Kiellandsaken nevnt med et eneste ord (Obrestad 1996:242).

Kristendommen seiret, fikk Oftedal skylden for at Kielland ble nektet diktergasje. Ifølge E. Beyer var Oftedal en «fanatisk motstander» (1991:467), noe jeg ikke helt kan se det skulle være dekning i kildene for å hevde, men det forteller noe om bildet av Oftedal.<sup>41</sup> Oftedal var ikke veldig aktiv på Stortinget, men hans viktigste innlegg var nettopp under Kiellandsaken (Furre 1990:472). Og hans syn er ikke besværlig å motivere. Oftedal og Kielland hadde begge tilholdssted i Stavanger, en by med mye nød og fattigdom, og han kjente Kielland, som levde som en kakse. Hvorfor skulle han få mere penger av Staten? Ved å stemme nei beholdt Oftestad legitimiteten i sine kretser (ibid.:475), og vil jeg tillegge, i den ortodokse demokratiske delen av det religiøse felt.

Begrepsbruken fortjener oppmerksomhet, og jeg har alt berørt den flere steder ovenfor. Kielland søkte om «erstatning». I Bjørnson og Lies ansøking var dette blitt til «Diktergage» og «Statsbidrag». Videre snakket parhestene om den «Hæder at oppebære Diktergage af sit Folk». At det er tale om to vidt forskjellige størrelse er åpenbart, og dette kommer til syne i det religiøse felt. For Oftedal var det aldri snakk om noen kompensasjon. Han snakket snarere om «Nationalbelønning». I det religiøse feltet var ordvalget helt tydelig både et vektig og troverdig forsvar. Dersom man kunne påvise en tvilsom moral i forfatterskapet, og det var det mange som mente man kunne, hvordan skulle da dette belønnes og stimuleres av staten: «Man gaar ikke hen og udleverer Vaapen til Modstanderne; man gaar ikke hen og understøtter og ophjælper farlige fiender», som Skaar sa det. Den delen av det religiøse felt som stilte seg positive til Kielland la som forventet mer vekt på det rettfærdige kravet om «kompensasjon», som fikk legitimt påfyll som følge av den internasjonale konvensjonen som sto på trappene. Men disse deltakerne fant man i den noe mer heterodokse delen av feltet, for eksempel hos grundtvigianerne.

Det religiøse felts representasjon i maktfeltet kan betraktes under Kiellandsaken. Det religiøse felt var et autonomt felt. Kapitalformen var religiøs kapital. Aktører hadde gjort felles sak med aktører i maktfeltet med en bred venstreallianse som foreløpig resultat. Men religiøs kapital var tuftet på luthersk ortodoksi og fjernet man seg for lang unna den, kunne man ikke forsvare en dominerende posisjon i feltet. Og siden kapitalen i maktfeltet også besto av religiøs kapital

---

<sup>41</sup> Dette sto i et litteraturhistorieverk utgitt så sent som 1991. Først med den store biografien *Soga om Lars Oftedal* av Furre fra 1990 skulle bildet som var blitt skapt av Oftedal i denne tiden bli nyansert.

viste den religiøse kapitalen seg avgjørende i Kiellandsaken. Regjeringen hadde satset på en unnvikelsesmanøver mens Kiellandsaken veltet frem nesten som på en offentlig belyst skueplass hvor spillet dreide seg om en kristen nasjons samlede interesser, og dennes verdikonservative representanter, og ikke, slik som den radikale fraksjon yndet å fremstille det, som en kamp mellom lys og mørke, hvor «Indtolerancen» seiret.

Samlet røpes hvordan Kielland ble bedømt i det religiøse felt. Riktig nok kunne han avsløre noen svarte får blant sliterne i Herrens vingård, men jevnt over var han «ukristelig» og ikke til gagn for det norske folk. Hans moralske «Grundtone» var ikke rett stemt. Og i alle fall ikke noe som en kristelig stat med omsorg for sine innvånere kunne oppmuntre og ha på fôr. Uten å foregripe neste kapittel vitner dette om hvordan forfatterens kirkekritikk ble absorbert i det religiøse felt: som en (forgjeves) bestrebelse på avvisning. Helt på tampen refererer jeg et knippe betraktninger om Kiellandsaken. Gran triumferer over at Kielland viste poens inntreden i det reelle liv og «kunde med god samvitighed ta sig en ordentlig dram» (1922:262). Bull derimot kaller utfallet «en skamplutt i vår historie» (1949:21). Lunde mente det økte «hans betydning og anseelse i de kretser han ønsket anseelse i» (1975:130), og Rem fant at den slo den strategisk uheldig ut (2002:207). Kielland selv, ifølge Obrestad, synes det hele når alt kom til alt, var en pinlig affære (1996:242). Sikkert er det at det ga ortodokse deler av det religiøse felt anledning til å hevde en kristen moral som noe vesensforskjellig fra «det moderne gjennombrudds» forestillinger. Og den radikale forfatter var ikke behjelpelig: det var et møte mellom to kulturer.

## **5.6. Mottakelse av kirkekritikken**

*Sne* og *Sankt Hans Fest* ble anmeldt både i den borgerlige offentlighet og i den religiøse deloffentlighet av aktører i det religiøse felt. Utover de aviser og tidsskrift som er alt er nevnt over, vil noen komme til. Det er Mathilde Shjøtts anmeldelse av *Sne* i det venstreradikale *Nyt Tidsskrift* og Henrik Jægers anmeldelser i *Dagen*. Bohemens hyppig siterte anmeldelse av *Sne* i *Impressionisten* har jeg også tatt med, samt en artikkel i *Luthersk Kirketidenede*. At litteratur spilte en betydelig rolle i tiden, antydes gjennom artiklenes plassering. For eksempel var Bredo Morgienstiernes anmeldelse av *Sne* på hele fire spalter anbrakt på størstedelen av *Aftenpostens* forside.

I analysen vil jeg hovedsaklig være mest opptatt av religiøse ytringer, altså utsagn som har berøringspunkt med det religiøse felt, og som avslører Kiellands posisjon i det religiøse felt, snarere enn kommentarer om form eller annet innhold – vel vitende om at dette grepet lang fra er problemfritt: En ytrings kraft er neppe frikoplet formen, eller sagt på en annen måte, form og innhold er koplet i hop som to sider av et ark, på samme måte som anmeldelsene som jeg leser på mikrofilm er noe vesentlig annet enn leseren som sto med et trykkferskt *Morgenbladet* i hendene lørdag 6. november 1886.

### 5.6.1. Konservativ mottakelse

Det var særlig de konservative avisene som hadde posisjoner som støttet opp om de dominerende religiøse produsentene i det høykirkelige underfeltet. Toneangivende avis i Kristiania og innehaver av høyre pol var *Morgenbladet*, som omdøpt til «Hovedstadens avis», ble refset i *Sne*. En annen avis med et konservativt utgangspunkt, var *Aftenposten*, og både *Sne* og *Sankt Hans Fest* fikk fyldig omtale i begge avisene.

*Sne* kom ut 3. november 1886 og *Morgenbladets*<sup>42</sup> mottakelse er overbærende, men snurt. I anmeldelsen, signert «h»<sup>43</sup>, stemples forfatteren som en som «systematisk arbeide[r] paa at knuse 'den gamle tid'», uansett hva det det gjelder. Og som vanlig «har han dog altid tillige faaet Tid til at tage Prester og Kirkevæsen med til Behandling». Kiellands forhold til det religiøse var velkjent, og samvittighetsfullt drøftet i avisene under behandlingen av diktergasjen i Stortinget tidligere samme år. Snømetaforen identifiseres som «den norske Statskirke». Morgenbladanmelderen forbigår ikke hvilken avis Kielland overhøvlér i romanen og gjør leseren oppmerksomt på funnet ved å legge inn et lite utrop når den refererer hvor Jürges henter sin kunnskap fra, nemlig «o ve! (...) Hovedstadens Avis», altså *Morgenbladet*. Kritikken mot statskirken kommer, som anmelderen peker på, også frem gjennom Gabriele, som også gjorde «Tjeneste som Udløpskanal for al den Kiellandske Galde mod den norske Statskirke og tilsidst givet fra sig en ren Kanonande af Ukvemsord imod denne». Men

<sup>42</sup> Alle sitat uten annen merknad er hentet fra gjeldende anmeldelse og referanse til denne er sist i hver omtalte anmeldelse.

<sup>43</sup> I Halvorsens *Norsk Forfatter-lexikon* (1903) er det oppført sentrale anmeldelser av *Sne* og *Sankt Hans Fest* (243ff) i norske og utenlandske aviser og tidsskrift. Her navngis anmeldere dersom det var kjent, for eksempel bak «v» i *Aftenposten* sto Bredo Morgenstjerne. Signaturen «h» i *Morgenbladet* er derimot ikke avslørt.

kritikken files ned: Kielland hverken er «original» eller «kaster nyt lys» over de «Spøragsmaal, han behandler» Han leverer simpelthen, et riktignok «pikant» men «kondensert Sammenkog» av hva radikale har ropt i «aarevis Dag efter Dag». Men ikke all kritikken forsøkes underkjent. Anmelderen viser at selveste ulven er Jürges, hvis negative karaktertrekk synes endeløse, men sier anmelderen, alt bunner i en egenskap: han er «konservativ, han har Mistillid til 'den nye tids' Ideer, ja [han] vover at betrakte dem som uforenelig, med Kristendom og Moral», og dermed gjør anmelderen oppmerksom på romanens sterke tendens. I det hele tatt nevnes dikotomien «den nye tid» og den «gamle tid» i ulike sammenhenger, men alltid som om Kielland finner det ene riktig og det andre forkastelig, og det er vel en rimelig tolkning. Men samtidig gjør anmelderen kanskje seg selv skyldig i en svart-hvit tenkningen han synes å tillegge Kielland, forøvrig et observerbart trekk ved forfatterens personlighet, hevder Strandjord (1993:22). Men Kielland glorifiserer ikke bare «den nye tid», kritikken har som tidligere vist røtter i Kierkegaard. Og dette er kritikk som ikke så lett blir tatt opp i det religiøse felt. På mange måter var Kierkegaard «ferdigbehandlet» av Johnson (skrive om eller forklar eller sløyf), samtidig som den radikale åndshøvdingen Brandes var den som introduserte Kierkegaard, nær sagt «på vrangen». Som Jürges belevant gir uttrykk for, han hadde vært der, i likhet med en rekke av de johnsonske prestene i femtiårene. I stedet for å peke på Kierkegaard, nærmest håner anmelderen forfatteren ved å ta disse tanker som et bevis for at Kielland overgår prestene, og dermed har gode kort på hånden til kommende sommers behandling av diktergasje, i det man under sist behandling ikke ble «enige om Kiellands Stilling til Kristendommen (...) I denne Bog stiller Forf. sig paa et saa bibelsk Standpunkt, at han meget oprørt refser Presteskabet for, at de ikke samvittighedsfuldt nok holde sig til Bibelens Bogstav. Naar Kiellands Diktergage (...) skal under Behandling, kan der altsaa leveres fulgødt Bevis for, at Kiellands kristelighet er patent». Nå sklir hele anmeldelsen ut i «oprørt» ironi: «Medens Forf. er ude for at komplimentere den norske Statskirke, har han ogsaa, som allerede antydte, fundet tid til i Forbigaaende at aflægge den konservative Prest en Høflighedsvisit». Men anmelderen henter seg inn og berømmer forfatteren for en velskrevet bok og et dyktig utført «advokatorisk agitationsskrift» som «visselig [vil] gjøre stormende Lykke blandt 'den nye Tids' Tilhængere» (Nr.: 565, 7.11.1886).

Kielland var særlig skuffet over denne omtalen i *Morgenbladet*, som han fant «manerligt» og ikke «aldeles rasende» som han hadde håpet, ja det er så han nesten ikke kan

fatte det: «Tror du, de betænker sig, og at jeg endnu har det beste til gode?» (1978:159).

I desember året etter utkom *Sankt Hans Fest*. *Morgenbladets* anmelder, fremdeles «h», klarer ikke å la være å slå mynt på splittelsen i Venstre som så «fornøielig» avslører partiets «Uredelighed og Upaalidelighed». «Venstreforfatter» Kiellands seneste utgivelser «har jo ikke været synderlig andet end politisk og sociale Agitationsbrochurer» og i foreliggende verk mer enn tidligere, nå som bitterheten over avslaget om diktergasje ikke kan holdes tilbake. Kruse er identifisert og anmelderen holder frem, det for hans vedkommende opplagte, at «Oftedal og den Oftedalske Agitation er et meget taknemmelig Emne til ironisk Bearbejdelse, meget taknemmeligere end de Motiver fra Presteverdenen, Forf. før har taget for sig til Behandling». Anmelderen kjemper i det religiøse felt: Kiellands angrep på prest og kirke har ikke latt seg gjøre uten å gjøre bruk av svekkende overdrivelser, nettopp fordi Kielland tar så elementært feil. Men når det gjelder det oftedalske, stiller det seg åpenbart annerledes, Kielland har ikke dratt det langt nok! Anmelderen posisjonerer seg ved å kjempe for prest og kirke på bekostning av Oftedal. Samtidig forsøkes det gjort fordekt. Som nevnt finner anmelderen det lite tilfredsstillende når Kielland overdriver, fordi han da drar teppe vekk under seg.

Karakteristikken av Kruse derimot, som også for anmelderen åpenbart ikke er realistisk, åpner for at «den uden Overdrivelse og uden Fordreielse kan afgive Motiv for en stærkt ironisk Stilling». Politikken lurer selvsagt under overflaten, og det er her forfatteren unødige bråbremses, synes anmelderen: «Der omtales, at Morten Kruse, da han i alle andre Henseender havde al Magt i Byen i sin Haand, ogsaa begyndte at tænke paa at lægge sine Aarer ud i Politiken, men dette er ogsaa alt, hvad Forf. nævner om denne vistnok allermest humbugmæsige side ved hele Oftedals Virksomhed». Avisen har for lengst forlatt *Sankt Hans Fest*, og skriver om Oftedal, som så mange ganger før synes å være fritt vilt og nesten på egen hånd Høyres bøddel. Det kan diskuteres om det er dekning for dette i Kiellands roman. Men det religiøse felt innehar sin logikk og de gamle maktstrukturene som falt sammen med embetsstaten, åpnet sår. For en avis som skriver for den høykirkelige og aristokratiske del av det religiøse felt betydde Venstres maktovertakelse ikke bare et tilbakeslag for embetsstaten, men for kristendommen, siden partiet var «Medskyldig (...) i den totale humbug med Kristeligheten», som var så nært vevd sammen med embetsstaten og en religiøs utvalgt øvrighet. Om venstresiden utnyttet Oftedal eller om Oftedal selv kan klandres, er heller ikke helt opplagt, anmelderen synes å fordele skylden. Men heldigvis: venstresiden har til syvende

og sist oppdaget dette «humbuget» med kristendommen, slik Kiellands roman vitner om. Romanteksten behandles som om den gjør krav på å være en autentisk fremstilling av observerbare fenomener, og selv om Kielland delvis legger opp til en slik tolkning, «korrigeres» stadig handlingen der hvor den ikke stemmer over ens med anmelderens oppfatning. Trolig hadde ikke verken Oftedal eller andre i den lavkirkelige delen av feltet nødvendigvis helt sluttet seg til anmelderens politiske analyse heller (Nr.: 623, 4.12.1887).

I *Aftenposten* skriver Morgenstjerne langt og komplekst om *Sne* og konkluderer kanskje ikke helt som forventet. Anmelderen starter med å gripe snømetaforen, sitere, utvikle og rose den og dens makeløse skaper, og faller så den «velvillige» leser i ryggen: dens «seire vilde gjøre vort Folk ulykkeligere, end af den knugende Sne, de stængte Veie (...) nogensinde har formaaet at gjøre det». Uansett hvor ille det er, noe forfatteren på en prisverdig måte illustrerer, er en frikopling fra en religion dominert av embetsprester utenkelig. For folk ville dette være langt verre. Anmelderen reflekterer videre over de ulike format diskusjonene finner sted i, og det å skulle ta til motmæle i en skarpe avisartikkel mot en hel roman, er knapt mulig: «Der vilde jo blive kjæmpet med altfor ulike Vaaben». En roman åpner også for en urealistisk framstilling hvor forfatterens eget «syns Repræsentanter gaa med overlegen Seir ud af ethvert Ordskifte med anderledes tænkende». Det rustes med andre ord systematisk til kamp og anmelderen er på vakt mot hvordan skjønnlitteratur kan skape virkelighet. Argumentasjonen nytter formen som motinnlegg for på prinsipielt grunnlag avvise kritikken. I for seg er dette tilforlatelig, men resultatet blir, som tilfelle var i Morgenbladet, at kritikken i *Sne* unngås. Selvsagt kan dette skyldes at anmelderne virkelig vurderer kritikken dit hen, men jeg tviler det dekker hele sannheten. Morgenstjerne forsetter sin sirkelende og retoriske anmeldelse ved å hevde at sålenge den «talentfulde Novellist» evner å betvile hva som helst, nytter det lite å ta til «Gjenmæle», underforstått av en som manglet forfatterens «skapende Kraft» og til overmål var fanget i en avisartikkel. At Kielland er ute etter prestene, er for anmelderen åpenbart. Og her, fortsetter anmelderen ikke uten ironi, har Kielland strukket seg og tilgodesett Jürges og Johannes med «Oplysning og Kjendskap til Tidens ideer, som det overhovedet kan inrømmes om Mænd, der ikke er Meningsfæller». Men kristne, det er de langt fra. Men Kielland har gjort et godt forsøk, og man kan ikke forvente at han, som «intet Begrep har om, hva Kristendom som et personligt Forhold vil sige», skal kunne gjøre det bedre. Som følge av Kiellands



manglende kunnskap om kristendommen, som formidlet gjennom Gabriele er så virkelighetsfjernt at det «formaar dog ikke helt at forstyrre Nydelsen af den kunstneriske Magt i Skildringen» kan anmelderen konkludere at han «i saa henseende [sætter] 'Sne' høit blandt Kiellands arbeider». På mange måter en mistenkelig konklusjon, synes jeg: Forfatteren leverer en god romanen fordi han ikke evner å skrive om det som ville gjort romanen dårlig (Nr.: 655, 4.11.1886).

Noen dager senere skriver Johan Vibe en lengere melding av *Sne* i samme avis, fordi han ikke på alle punkt er enig med sin kollega, Morgenstjerne. Det er særlig de psykologiske portrettene av karakterene han finner mangelfulle. Han skriver ikke noe om kirkekritikken i teksten, men finner Gabrieles oppførsel under disputten med Jürges nedslående : «Saa kunde Kielland optræde ligeoverfor en Jevnaldrende, som han diskuterte med; men saa kan ikke en ung Pige optræde mod en ældre, anset Mand» (7.11.1886).

Drøyt ett år senere anmeldes *Sankt Hans Fest* i avisen, skribent er fortsatt Morgenstjerne. Han starter med et lengre innholdsreferat for, som han skriver, «de av vore lesere, der endnu ikke har læst Bogen, uden dette neppe vilde kunne faa det rette Indtryk at, hvor direkte Slaget er rettet ikke blot mod et bestemt politisk religiøst Parti i vort Land, men mod en enkelt Mand». Videre poengteres det oppsiktsvekkende i «en saa ugenert Portrættering af en virkelig, endnu levende Personlighed». Morgenstjerne utlegger og forventer naturligvis at leseren skal gjenkjenne Oftedal i det lite flatterende bilde av Kruse som Kielland har tegnet, slik anmelderen gjør. Selvsagt kan ikke Morgenstjerne lastes for forfatterens karikering, men han finner det treffende og sett mot et religiøst bakteppe settes Venstreprestens påståtte hykleriske kristendom i relieff. Dog tar anmelderen noen forbehold. Imidlertid berører disse ikke innholdet som sådan, men en forfatters kunstneriske frihet, som Kielland, ifølge anmelderen, tøyer vel langt. Dessuten unnslipper ikke forfatteren beskyldningen om et «Tak for sidst! Det er mig, Kielland, som I under Kristendommens Dække negtede Diktergage». Samtidig gir det psykologiske portrettet av Kruse en plausibel forklaring på hans manifestering som «Overkanin». Men at bevegelsen skulle være så markstukken, godtar ikke anmelderen, som heller ikke tror Kielland nærer antipati i en slik grad til en institusjon som tross alt gjør mye sosialt arbeid. Nag mener det er et historisk paradoks at kreftene omkring Kielland og Oftedal ikke ble forent, de «burde, sosialt og politisk sett, - ha stått sammen.. i en enhetsfront...» (Nag 1990: 176). Fellestrekkene var rett og slett for åpenbare til at de selv

kunne oppdage dem. Sammenholdt med *Morgenbladets* er Morgenstiernes mottakelse mer nyansert, men på samme måte som i førstnevnte avis, blekner eventuell kirkekritikk i lys av Lars Oftedals påståtte litterære alter ego (Nr.: 670, 4.12.1887).

### 5.6.2. Religiøse mottakelse

Å skille mellom religiøse og konservative anmeldelser kan synes kunstig. Årsaken er ganske enkelt de ulike mediernes posisjon i forhold til det religiøse felt. Et religiøst tidsskrift som *Luthersk Kirketidende* har en posisjon i feltet, mens en avis som *Morgenbladet*, som nevnt, rett nok er underlagt det religiøse felts struktur eller regelsett, men står allikevel i en friere stilling. Det ses lettest på tema og hvordan de behandles. *Morgenbladet* var i langt større grad en del av den borgerlige offentlighet. Nå er det ikke slik at alle aviser eller tidsskrift nødvendigvis kan plasseres entydig i én av gruppene, overganger vil ofte i praksis vise seg mer flytende. Men en tendens er det vært mulig å avdekke.

Det er særlig tre organ som sto midt opp i kampene i feltet, både vis a vis hverandre og mot det man betraktet som felles inntrengere: det høykirkelige *Luthersk Ugeskrift*, det lavkirkelige *Luthersk Kirketidende* og det radikale lekfolks *Nye Luthersk Kirketidende*. I tillegg kom Bruuns grundtvigianske *For frisinned Christendom*. Innenfor disse årene som jeg konsentrerer meg om, er det magert om gjennombruddets litteratur i disse tidsskriftene.

To aviser som havner mellom båsene, er *Vestlandsposten* og *Fædrelandet*. På mange måter er begge nyhetsaviser med hendelser fra fjern og nær, og samtidig som den kristne profilen er tydelig, kan en del tema være sjeldnere å finne i avisen, slik som for eksempel anmeldelse av ny litteratur, som Kiellands romaner, i hvert fall i *Vestlandsposten*. At *Sankt Hans Fest* ikke ble gransket, overrasker ikke. Sett i tilknytning til det religiøse felt kan dette tyde på en ekskludering, som ikke nødvendigvis er ønsket fra forfatterens side. *Fædrelandet* gjenga en anmeldelse av *Sne* og anmeldtes selv *Sankt Hans Fest*. Sistnevnte regnes som landets første kristelige avis, etablert i 1868. Klaveness var en av avisens redaktører (Brurås 2010:402), og avisen hadde blant annet som mål å motvirke utbredelsen av vantroen (Molland 1979a:354 ).

En av svært få i artikler var stykket *Naar skal vi faa en ny Literatur?* i *Luthersk Kirketidende*.

Artikkelen går rett på sak fortsetter umiddelbart: «en sund, en g i v e n d e Literatur». Her undersøkes gjennombruddets diktere, som skribenten, vel og merker etter først å ha lest dem, plasserer i en egen bokhylle: «et aandeligt Forvisningssted». Ibsen, Bjørnson og Kielland må finne seg i og bortvises hit. I en fotnote må også Lie, under noe tvil, skrotes.

Artikkelforfatteren fremholder at litteratur ikke kan vurderes etter estetiske kriterier, men etter «aandelig Værd, om den Sundhed og Sandhed, som tilkomer de Grundtanker, det giver Udtryk for». Arnestedet for denne nye villfarne litteraturen var Brandes, og Kielland hadde, i motsetning til Bjørnson som en gang hadde vært «Livskilden nærmest», alltid befunnet seg «deroppe». I de ovennevnte konservative avisene, hadde man i tillegg til religiøse vurderinger som jeg har vist, foretatt mer tradisjonelle litterære vurderinger, selv om de ofte ble underlegne religiøse, og ikke minst i *Morgenbladet*, politiske hensyn. I *Luthersk Kirketidene* er det kun fortellingens oppbyggelige side, og da i kristelig mening, som gir tellende karakter. Man kan si at tidsskriftet bekjemper heterodokse agenter i feltet, for å bevare en religiøs og dermed sunn grunnholdning i folket. Dette kan rett litteratur bistå med, tidens litteratur derimot, kan det ikke.

I *Sne* finner skribenten to «afskrækkende» karakterer, den ynkelige og falske Jürges, og den lite tiltalende «Fremtidens kvinde», Gabriele. For Jürges er problemet at han mangler tro på evangeliet, og i den sammenheng tjener han som advarsel, for sier anmelderen, «øine, der ikke er kjærlige, har ogsaa sin egen Skarphed». Seieren innkasseres ufortjent lett for forfatteren, siden han angriper prester ved å bruke dem som ikke er prester: «Kun er det at dadle, at Kielland ikke kjender andre Prester». Gabriele er «mere af mislykkede Forsøg paa at være Mand end af en Kvindes Kraft». Kielland hadde fremdeles «vanskeligt for at male ædle Kvindeskikkelser». Innvendingene peker mot hovedanklagene at «de dybereliggende Ting (...) undslipper ham (...) hans Pen, saa fin og spids den er, altid brister og spruder Blæk, når den nærmer sig Hjertepunktet». Et ofte nevnt ankepunkt mot tidens samfunnsrefsere, var fraværet av alternativ: det eneste de formådde var å svinge «Svøben». Dette er ikke utelukkende en anmeldelse av *Sne*, men artikkelen som er skrevet få måneder etter utgivelsen, gir romanen rundelig omtale (Nr.: 9, 26.2.1887).

Mye var skjedd siden *Vestlandsposten* forsvarte *Else*, og *Sne* ble aldri anmeldt, men avisen refererte et vers fra *Gjengangeren* skrevet av presten Thor. Bugge, titulert «Efter gjennemlæsningen af Alex. L. Kiellands sidste Bog 'Sne'». Bugges poeng er at de nok kan

synes sterke og mange de som spotter kirken, men kirken har «prøvet en dyst før idag», og «Hvad er det, de skjænker i kirkens sted/de mange, som ydmykt for tidsånden bukker?». Ingen kan ta kirkens plass, med sin trøst, sakramenter og Herrens nåde, svarer Bugge (2.12.1886).

*Sankt Hans Fest* forbigås, med få unntak, i stillhet i *Vestlandsposten*. Avisen nøyer seg med å sakse to linjer fra «Det danske Fritænkerblad 'Politiken'» hvor romanen karakteriseres som «et stolt fritænkens Verk» (Nr.: 146, 12.12.1887).

I Fædrelandet gjengis C.D. Wirséns anmeldelse fra *Vårt Land*.<sup>44</sup> Det er først og fremst «Hadet mod Kristendommen og Kirken» som får utløp i romanen. Parallellen til «Dantes Inferno» trekkes og forfatteren «byder os frosset, krystalliseret Gift». Det kan synes strengt, medgir anmelderen, men ikke om boken leses. Jürges forsvarer:

Kielland ironiserer over, at Daniel Jürges fra Præstestolen tolkede den hellige Skrift med Alvor. Har Kielland dermed til Hensigt at fremholde, at Presten fra sin Prækestol snarere fortapte sig i almene Betragtninger over Tidens farligste Retninger end ydede den enkelte og Menigheden [sic] virkelig Opbyggelse og Trøst

Kanskje hadde ikke Gabriele vært så naiv dersom hun hadde tatt seg bryet med å «undersøge den Grund, hvorpaa Johannes's Overbevisning hvilte (...) og hun hadde kanskje fundet, at et Hus staar bedre, naar det som hans er bygget paa Klippen, end naar det hviler paa løs Sand». Men Gabriele er like overlegen som sin skaper «og da er det bekvemmere at ringeagte end at undersøge». Wirsén finner hennes oppførsel da hun ankommer prestegården usedvanlig lite egnet til å vekke sympati. Hun kranbler med presten, kritiserer hans prekener og oppfører seg rett ut hensynsløst. Når Jürges bestemmer seg for «en aaben Forklaring» omkring Johannes framtidsplaner, «synes vi, Presten handler rigtig». Før de kom til prestegården, hadde han «haabet, at den unge Pige skulde have vist sig imødekommende og været tilgjængelig for venlige Raad, men nu viser hun sig (...) paastaaelig og uhøflig». Johannes og Gabrieles kjærlighet viser seg overfladisk ved å la seg velte av to forhold, barnedåpen og edsavleggelsen, som «staar i Strid med Bibelen (...) som nu med et faar stor Betydning» (Nr.: 137, 25.11.1886).

I neste utgave følger avisen opp med en interessant artikkel hvor de forsøker å

<sup>44</sup> Jeg har begrenset meg til mottakelse i norske aviser men gjengivelsen i *Fædrelandet* utgjør muligens et unntak. *Vårt Land* var en svensk avis hvor forfatter og litteraturkritikeren Carl David Wirsén var litteraturansvarlig fra 1886. Han var ellers beryktet for sitt usedvanlige konservative syn og glødende bekjempelse av den nye litteraturen i 1880- og 90-årene (Hartmann 1962:539).

gjendrive Gabrieleles uttaler om barnedåpen og edsavleggelsen, blant annet av å knytte det til flere skriftsted som sett gir en begrunnelse av barnedåpen. Avisen mener nemlig at Gabrielele utelukkende bygger på «'Lader de smaa Børn komme til mig'». Bredden og dybden i en kierkegaardsk kontekst berører avisen dog ikke. Nå utdyper riktignok ikke Gabrielele sin påstand, men som vi så under kapittelet om Kiellands, var opprinnelsen til Gabrieleles heterodokse kristentro ikke til å ta feil av. På samme måte vurderer avisen «Edsaflæggelsen» opp mot flere skriftsteder og alminnelige trekk ved det borgerlige samfunn. Videre knytter avisen, i det minste med en allusjon, an til Kierkegaard:

Det er (...) ofte en følelsesfuld, falsk Subjektivisme, som i sin fordring paa alle Eders Afskaffelse gaar deres Ærinde, der i Ubundethedens Interesse, ønsker at tilintetgjøre alle Forpligtelser, og som begynder med at søge at faa Forpligtelsens Form saa lidet alvorlig og høitidelig som mulig.

Det er ikke plassen å drøfte dette grundig, men ganske kort kan det anføres at avisen imøtegår til dels Gabrieleles uttalelser om temaet. Samtidig har vi sett at Gabrieleles kilde er Kierkegaard, uten at jeg demed påstår at hun «forstår» eller tolker Kierkegaard adekvat. Men det kan i det minste diskuteres dersom det hevdes, slik journalisten faktisk gjør, at det forsøkes å gjøre de religiøse forpliktelsene mindre alvorlig og inntrengende. Dette harmonerer neppe med Kierkegaard. Slik jeg tolker *Øieblikket* brukte vel også filosofen eden som et ekstra ironiserende lag rundt hans kamp mot «'Christenheds' Christendom» (Nr.: 138, 27.11.1886).

I samme avis meldes *Sank Hans Fest*, av en ikke navngitt anmelder denne gang. Forfatteren stemples som «politisk Dikter af Profession» i «den politiske Døgnkamps Tjeneste». Det er ingen virkelig bok, men «en Skildring af Presten Morten Kruses Karakter og Personlighed». Anmelderen finner en slik behandling av en «politisk Modstander (...) meget dadelværdig og forkastelig», ja en «Nedværdigelse af Poesien til at være simpel personlig Shikane» og følgelig som «Digterverk (...) fuldstændig forfeilet» (Nr.: 140, 3.12.1887).

Så lang den religiøse og konservative mottakelsen av Kiellands to romaner. På venstresiden ventet en ofte ganske annerledes velkomst.

### 5.6.3. Radikal mottakelse

Radikale aviser vurderes er *Verdens Gang* og *Dagbladet*, i tillegg til *Fedraheimen* og *Impressionisten*, inkluderes Henrik Jægers og Mathilde Schjøtts anmeldelser, henholdsvis i *Dagen* og *Nyt Tidsskrift*.

I *Verdens Gangs* panegyriske anmeldelse betones det dristige i at Kielland lar en ugift kvinne heve forlovelsen og «tør handle, uforfærdet og hensynsløst», og setter det i sammenheng med dikterens evne til å skue fremover som en som «staar ligesom ude paa en Pynt og mærker og bebuder de første Svaler». Den positive valøren er umiskjennelig: den nye tid betyr fremskritt og Kielland leder an, uansett om man «liker disse nye unge Kvinder eller ikke». Kielland hevder, skriver avisen, at man selv skal få velge sin religiøse overbevisning, samtidig som fremskrittrettede Gabriele aksentuerer toleransen i det hun «bryr seg ikke om at berøve sin Forlovede hans Barnetro». Avisen fremholder at Kielland, som i så mange verk, angriper den statskirkelige delen av kristendommen og ikke religionen i seg selv. Snømetaforen gjennomgås, hvor religionen innenfor statskirken er blitt «kold, størknet Sne». Kielland vil «smelte denne kolde, tunge og døde Sne til en frisk og levende Vaarstrøm». Dette plasserer Kielland sammen med de «alvorligste Kristne» som erkjenner at «tordentaler» ikke nytter, og knytter dette opp mot «de ældre og yngre Teologer». Videre skriver avisen at skillet mellom kristne og fritenkere ikke er så skarp i det virkelige liv inne i Kristiania som det man får inntrykk av gjennom *Morgenbladet*, *Vestlandsposten* og *Fædrelandet*. Ja det fins selv Oppropere som «foretrekker til Svigersøn en dugtig og rettskaffen Fritænker fremfor en udygtig Kristen» (Nr.: 132, 9.11.1886).

I et lite stykke omtales *Sankt Hans Fest* i *Verdens Gang*. Man nøyer seg med én estetisk karakteristikk, det noe svevende: «Digteren [staar] i fuld høide med sig selv». Videre skildres Kiellands spesielle forhold til sine hjemtrakter, før leseren loses gjennom et referat. Avslutningsvis trekkes parallellen til Oftedal for første og eneste gang: «Med aabent Blik for det historiske har Kielland stillet Modsætningen mellem Oftedalismens religionspolitiske Sportuleringsforretning og Haugianismens ædle opdragende Søgen og Selvprøvelse» (Nr.: 168, 1.12.1887).

Irgens Hansen anmeldte *Sne* i *Dagbladet*: Hans skussmål er ytterst positivt, men forholdsvis

kort. Han utbryter at «[s]tørre Kunst har Kielland aldrig vist». Kielland berømmes for sin vittige stil, men alvorlige tema, i en bok hvor alle stilles til skue – og ikke i noe rosa skjær. Avisen forteller i korte vendinger om «Prestemanden» i all sin «Herlighed», sønnens «theologiske Umenneskelighed», den visnende «Ma» og Gabriele. Men Irgens Hansen lar ikke handlingen eller figurene peke utover verket selv og berører hverken statskirke, «prestesplittelse» eller snømetaforen. Irgens Hansen er den eneste anmelderen representert her som i det minste hentyder til Kierkegaard, som er så snublende nær.: Gabriele gjør skandale «Og hun gjør det, fordi dette «enten-eller» stiller seg fremfor hende».

Det er fremdeles Irgens Hansen som i sitt «Literatur-tidende» serverer anmeldelsene i *Dagbladet* året etter, og han starter applauderende sin omtale av *Sankt Hans Fest*, i skarp kontrast til de konservative avisene så vel som sin radikale kollega i *Verdens Gang*: «Denne Bog er en Begivenhed. Aldrig har Kiellands Vid været mere glimrende, hans Humor mere straalende end her.» Så følger et lang innholdsreferat med særlig vekt på Morten Kruse, før anmelderen runder av med noen få linjer hvor han påstar at denne «modig Bog» vil «fremkalde den travleste Virksomhed i Kaninernes Lejr». Et sidespark til høyre har han plass til, i det «fortellingen blotter jo det 'Berøringspunkt'» mellom partiet og kaninene. Ifølge Irgens Hansen forteller romanen «Sandheden altfor slaaende og altfor vidunderlig morsomt». Oftedal nevnes ikke. Men samtidig er det heller ikke nødvendig. Noen etisk vurdering omkring Oftedal som levende modell, fins ikke. Som i *Verdens Gang* fremholdes det treffende i beskrivelsen av kulturmøte mellom bønder og prest (*Dagbladet* 1. desember 1887, nr.: 395).

Henrik Jæger<sup>45</sup> i *Dagen* mener *Sne* utgjør et voldsomt angrep på «Bonnertheden og Ufordragelighedens Aand» han synes å finne i «visse Samfundskredse», uten at hvilke kretser det er snakk om fremstår helt åpenbart. Hvor man er vant til at Kielland bruker en «let Paradekorde» svinger han her det reneste «Slagsværd». Men Jæger berører i liten grad hva eller hvordan Kielland angriper, i stedet preges anmeldelsen av et svært langt innholdsreferat, samt noen kommentarer omkring en psykologisk dybde han ikke før hadde sett hos forfatteren og en mindre mangel han mente boken hadde, rent kompositorisk (6.11.1886).

<sup>45</sup> Henrik Jæger var en betydelig litterær kritiker i tiden. Han leverte anmeldelser til forskjellige aviser – *Gift* anmeldte han for eksempel i *Aftenposten* – men han var påvirket av Georg Brandes og dennes syn på litteraturen. Jeg har plassert hans anmeldelse i den radikale leiren. Han skrev en litteraturhistorie, som fjfj fullførte etter Jægers død. I denne inkluderte han anmeldelsen sin av *Sne*. Avisen *Dagen* fins for øvrig ikke omtalt i det fire bind sterke verket *Norsk Presses Historie*.

I sin anmeldelse av *Sankt Hans Fest*, som også sto i *Dagen*, går Jæger like til smørøyet, eller «det Kielland-Oftedalske Scisma», som han kaller det. Oftedal er tilbake på Stortinget, diktergasje til Kielland er avslått, seierherren er Oftedal. Men han «er vist ikke den Mand, som ikke forstaar at presse 'Seirens Sødme' ud til siste draabe», og litt malurt må man alltid påregne, ifølge anmelderen, og «[d]et er den, Alexander Kielland har brygget ham i sin nye Fortælling», som forresten ikke er en fortelling uten «en politisk Pamflet, saa blodig, at den staar uden Sidestykke i vor Literatur». Så følger et detaljert referat før anmelderen ytterligere vurderer boken. Og som pamflett treffer den, men Jæger har betydelige skrupler med å behandle et levende menneske slik Kielland har gjort, i en flittig sitert formulering: «Lars Oftedal kan forsvare sig mod de Angreb, som rettes mod Lars Oftedal; men han kan ikke forsvare sig mod Angrebene paa Morten Kruse» (10.12.1887).

Kiellandbiograf Mathilde Schjøtt anmeldte *Sne* i *Nyt Tidsskrift*. Uten å nevne Kierkegaard skriver hun om «Det, som han saa længe har kredset om, Statskirkens Uforenelighed med Kristendommen». Vendepunktet i boken kommer som følge av denne uløselige knute. Jürges gjenkjennes som «en rigtig verdslig Statskirkepræst, saaledes som Typen har udviklet sig under vor lange politiske Kamp i Rivningen med den nye Tids Aand». Og det som har ødelagt «disse kristne Præster, er da især Kristendommens Aand, medens den, allerede Lutherdommen iboende Polemik udvikles til Bitterhed». Schjøtt finner det underlig at han har lagt det hun antar er sine egne synspunkt i munnen på en jente, men antar at det er fordi det er «Kvinderne, som er mest hjemstøgt af religiøse Grublerier. De kan mindrre end Mændene nøie sig med, at Formelen er i Orden, og de blir ved at arbeide med Tvilen, selv efter at de har Tabt Troen» (Schjøtt 1904:143-152).

*Fedraheimens* anmeldelse av *Sne* vier over halvdelen til et sitat av Gabriele, etterfulgt av følgende kommentar «Dette er just ikkje vidare gildt aa høyra. Men so sant!» Skribenten synes Kiellands kritikk av kirken som bundet til staten er mesterlig og «Stilen (...) er reint framifraa, og betre enn noko han fyrr hev skrivet» (Nr.: 71, 10.11.1886).

Anmeldelsen av *Sankt Hans Fest* starter med et knapt resyme av handlingen før målet betegnes: «et Slag mot dei trongsynte Oftedøler». Boken er videre «rettat mot den oftedølske Utsveltningpolitikken og raamar framifraa godt». Men forfatteren klarer ikke helt å motivere



tilblivelsen av disse Oftedølene. I likhet med de fleste anmeldelsene finner ikke anmelderen dette å være en «Forteljing» uten «eit Innlegg i Dagens Strid». «Er boki ein hemn?», spørres det til slutt; svaret er tja (Nr. 49, 10.12.1887).

I en mye sitert anmeldelse i «Kristiania-bohemens» blad *Impressionisten* anmelder Hans Jæger *Sne*. Naturalistiske litteraturkrav stilles ivrig opp, og Kielland kommer hurtig og grundig til kort. Sammenlignet med den nye litteraturs mestere, finner Jæger Kiellands fortellinger blodløse og flate. *Sne* er en eneste «præken imod stadskirken», og Kielland «er selv en præst» (Nr.: 2, 1886). I vår sammenheng har Jægers anmeldelse lite å fremby. Etter mitt skjønn var han primært ute etter å støte Kielland, noe resten av teksten bærer preg av, for å tydeliggjøre sin egen modus operandi. Selv karakteriserte Kielland Jæger på følgende måte: «For hans Talent giver jeg ikke meget – endmindre for hans Kunst; men han har en superbe Foragt, og den vil rense Luften, der endnu er tyk af Kosterkafter med gamle Kjærringer på» (1978:118).

#### 5.6.4 Kirkekritikken i det religiøse felt

På bakgrunn av anmeldelsene vil jeg postere ytringer i det religiøst felt. Noen hovedlinjer kan skjelnes i mottakelsen av Kiellands kirkekritikk i *Sne* og *Sankt Hans Fest*. Man kan ta mannen eller ballen, for å bruke et bilde. Stort sett er det førstnevnte de konservative avisene *Morgenbladet* og *Aftenposten* gjør, mens *Stavanger Amtstidende* og *Adresseavis* også forsøker å passe ballen i retur. Den religiøse mottakelsen er noe mer splittet. I det religiøse felt foregår det kamper og i dette spillet vil de konservative agentene forsvare det ortodokse synet i sitt forsøk på å beherske feltet samtidig med at understøtter de herskende i feltet. De konservative avisene er som nevnt mer frie i forhold til feltet enn tilfellet er med dominerende religiøse produsenter, som til dels *Luthersk Kirketidende*, sammen med *Fædrelandet*, og til dels *Vestlandsposten*. Kiellands innspill vil for de konservative agentene i feltet representere en heterodoks posisjon, nær sagt uavhengig av hva kritikken til Kielland måtte inneholde, og strategiene er følgelig ment å underkjenne ham som deltaker.

Én strategi innebærer et forsøk på en automatiske ekskludering ved å benytte seg av kategorier. For eksempel vil «fritenker» være en slik kategori, «den moderne vantro» en annen. Slike typer lettet forsvaret av den ortodokse tilstanden i feltet; dels kunne man unnlate å ta

stilling til konkrete spørsmål, og dels hadde man anledning til å bortsortere agenter man mente falt inn i disse kategoriene. En «fritenker» vil ha lav legitimitet i det religiøse felt. For Kiellands del var det indikasjoner som tydet på at han på dette tidspunktet var brennemerket, både som fritenker og representant for den moderne vantro. At dette for ham vanskeliggjorde å hevde sin stemme i det religiøse feltet, var ikke usannsynlig. Som flere av anmelderne var inne på, hvordan skal en en fritenker makte å sette seg inn i et religiøst sinn? Kielland følger rett og slett ikke reglene i det autonome religiøse felt. Hans såkalte «kristne» karakterer peker seg ut ved nettopp ikke å være kristne, hevder det. Det er jo, synes jeg, et paradoks som virker å ha glippet unna, og det er kritikken som ligger i Kiellands tekst: Et av hans poeng er jo nettopp at den institusjonaliserte religionsutøvelsen skaper prester som Jürges, og der ligger noe av Kiellands ankepunkt, som han altså har fra Kierkegaard. Og de lånte fjærene var iøynefallende nok. Lunde undrer seg om man ikke ønsket å assosiere den kristne Kierkegaard med den fritenkende Kielland (1975:182). Videre vil jeg påstå at et argument som har som premiss at Kielland er eller ikke er kristen, på samme tid er et argument og ikke er et argument. Situasjonen bærer med seg en analogi til denne teksten. På samme måte som jeg, ved å analysere religion og nytte teorier omkring dette, nytter Kielland seg av den observerbare delen av religionen og tanker folk har tenkt før ham. Selv om han nok kan si mye om andre sider ved religionsutøvelse, er det særlig dens sosiale manifestasjon han er opptatt av. Men selvsagt, gjennom vinduene han åpner er det ikke det positive som kommer til syne.

Andre strategier for å underkjenne Kielland er at han kommer med gammelt nytt. Langs samme linje følger at Kielland *alltid* skriver nedsettende om prester etc, og at hans skrifter ikke er annet enn de reneste «agitationsbrochurer». Feltets logikk vil dermed automatisk ekskludere eventuell kritikk. Selvsagt er det mye riktig i dette. Samtidig er ikke det at noe er sagt før ensbetydende med at det ikke kan eller bør sies igjen. For eksempel kan Gabrieles påstand om selektert tilegnelse av bibelen like gjerne være et tema i dag. Men man kan selvsagt ikke ta stilling til alt alltid.

Kielland selv fant anmeldelsene av *Sne* fulle av «Pjank og Pølsesnak». Alvoret i boken er det ingen som berører, og «alt, hvad jeg hidtil havde gjort var Tilløb eller snarere Kredse om det centrale» og det sentrale, det er Kierkegaard, som han i sin «Ungdom blev vakt af» slik at han «Skulde føre et Slag mod den værste løgn, jeg saa og ser i Verden: mod denne Legen-Kristendom med en jævnt avancerende Embetssatnd, Ceremoni, Spilfægteri og hele

Samfundets Oppdragelse i Hykleri» (1978:177). Men ingen nevnte Kierkegaard og et fåtall tok tak i kritikken, slik han hadde tenkt seg det, og årsakene, som vi har sett ovenfor, til dette, er flere.

De konservative anmeldelsene forsøker altså å underkjenne kirkekritikken ved å ekskludere Kiellands deltakelse i det religiøse felt ved å frata ham legitimitet. I den religiøse mottakelsen kan andre taktikker og tilnærminger observeres. I deler av feltet var kirken den dominerende institusjon og hadde alltid vært det. Vel hadde det blåst hardt til tider, men kirkens gjerninger var og ble uerstattelige. Innenfor en ortodoks posisjon var dette så selvsagt, at man strengt tatt ikke behøvde å føre argumenter for dette synet, men bare minne om det opplagte, slik Bugges vers gjengitt i *Vestlandsposten* er et eksempel på. En slik argumentasjon kan sies å være knyttet til doxa: en tilstand så selvfølgelig at det ikke stilles spørsmål. Det er kun når doxa slår sprekker ortodoksien må forsvares.

En annen og egentlig innlysende strategi blant den religiøse mottakelsen er ignorering, som rent faktisk dersom den ble konsekvent gjennomført, kanskje hadde avskåret Kielland fra å delta i spillet. Denne strategien kan observeres hvor det intet er å observere.

*Vestlandsposten* er ett eksempel. Innenfor andre deler av den religiøse deloffentlighet, med for eksempel *Luthersk Ugeskrift*, *Luthersk kirketidende* og *Nyt Luthersk kirketidene* blant de toneangivene, er det i årene denne analysen favner lite om Kiellands kirkekritikk. Dog var det, som vi har sett, en artikkel i *Luthersk kirketidene*, i tillegg til stykker i *Fædrelandet*.

I *Luthersk kirketidene* illustreres eksplisitt det religiøse felts autonome struktur. Innenfor det religiøse felts logikk fins ikke noe begrep om litteratur som kunst slik man ville definert det i et litterært felt. Litteratur som vil påberope seg en stemme i det religiøse felt må underbygge den doksiske tilstanden i feltet, den må være religiøst og moralsk oppbyggelig. Hvordan aktører i feltet vurderte Kiellands skrifter så vi ikke minst under behandlingen av Kiellandsaken. Herskende agenter i feltet kjemper mot fritenkeri og trusselen fra den moderne vantroen. Interessant nok fungerer resepsjonen av verkene i *Luthersk kirketidene* på et praktisk og konkret nivå. Men kritikken i Kiellands tekster berøres ikke.

Innenfor det religiøse felt forsøkte man også å imøtegå kritikken, eller i det minste deler av den. Den ble innlemmet i en religiøs kontekst og diskutert som et ordinært religiøst Skisma, slik *Fædrelandet* gjorde. Både konkret innhold i bibelen og hvordan en embetsprest

burde opptre ble drøftet, riktig nok ikke i lys av Kierkegaard.

Bemerkelsesverdig er hvordan anmelderne fra de forskjellige deler av det religiøse felt og den radikale presse stiller seg til beskrivelsen av Gabriele. Fra radikalt hold betones det fremtidsrettede og frigjørende ved hennes person. De konservative anmelderne i det religiøse felt forholder seg mer nøytrale, selv om Vibe i *Aftenposten* synes hun går over streken. Agenter som er helt underlagt det religiøse felts autonomi finner at Gabriele mangler en ung pikes egenskaper. Hun er ikke annet enn en et forfeilet forsøk på å være mann, og hennes forfatter evener ikke å «male ædle Kvindeskikkelser» (*Luthersk Kirketidende*).

Den radikale mottakelse preges av dennes opposisjonen til det religiøse felt. I den leiren deles Kiellands syn og hans utfall mot kirke og prester bifalles. Disse aktørene forsøker med alle midler å dytte Kielland inn i det religiøse felt. For dem serverer Kielland vektige innlegg i religiøse skisma. Verdens Gang forsøker å bygge ned motsetningen mellom fritenkere og radikale, noe som ville ha mildnet Kiellands inntreden i det religiøse felt. Flere av de radikale anmelderene gikk så lang som å hevde at Kielland i religiøst henseende gikk sammen med de mest alvorligste kristne. Derfor vil de også i en helt annen grad plukke opp kritiske moment i tekstene, samtidig som de forsøker å tilpasse seg spillereglene i det religiøse felt, for eksempel ved å pukke på at Kielland ikke ytrer et skjevt ord om selve kristendommen. Den radikale pressen var tydelig klar over det religiøse feltets autonomi og gjeldende spilleregler. Vansken var selvsagt at dersom man var uforsiktig ville kraftigere ovasjoner, skape større avstand til det religiøse felt. Aktører i det religiøse felt hadde dessuten sekker, som jeg var inne på ovenfor, med rikelig plass til radikalismens talsmenn. Den radikale delen av pressen var som nevnt opptatt av å utmeisle et skille mellom Kiellands kritikk av kirke og prest og eventuelt kritikk av kristendommen. Senere skribenter peker gjerne på det samme. Men som vi også så i forbindelse med Kiellandsaken, er det tvilsomt om dominerende agenter i det religiøse felt uten videre samtykker i denne distinksjonen. Særlig i den høykirkelige delen av feltet var vel en religiøs embetsstand en del av en større helhet med slutt punkt i Gud, og ikke en løsrevet brikke, som gjerne dukket opp som argument blant motstanderne. Men vesentlig ved strukturen i det religiøse felt er religiøse konsumenter, og det er særlig disse den radikale pressen forsøker å nå, i likhet med aktører i det religiøse felt.

Mye av det som er sagt over er generelle betraktninger, men særlig gjelder de *Sne*. Jeg vil derfor nevne *Sankt Hans Fest* spesielt. Romanen var utfordrende å anmelde fordi den så tydelig var skåret til over Oftedals lest. Brennpunktet i mottakelsen var ofte ikke boken eller dens iboende kirkekritikk, men anmelderens syn på Morten Kruse, alias Lars Oftedal. Boken ble av et samlet kritikerkorps lest som et politisk agitasjonsskrift og ikke sjeldent som et takk for sist. Satire ble Winsnes dom i litteraturhistorien (1961:69). Og med unntak av *Dagbladet* og *Verdens Gang* fant man forfatterens bruk av levende modeller som harde slag under beltestedet, selv om Oftedal ikke sto høyt i kurs i noen av leirene. I den konservative pressen lot man boken gå inn i kamper i det religiøse felt mellom den aristokratiske og demokratiske delen av feltet. Omsider var Venstres bedrag med kristendommen avslørt og både *Morgenbladet* og *Aftenposten* benyttet muligheten for å tone flagg overfor Oftedal, som befant seg lang til venstre for dem i det religiøse felt. Det samme gjorde også *Fædrelandet* som representant for den religiøse mottakelsen. I *Vestlandsposten* ble *Sankt Hans Fest* forbigått i stillhet, men unntaket av utklippet fra en annen avis hvor forfatteren får fritenkerstempel. Om ikke annet, fikk man bidratt til å sementere Kielland og boken hans innenfor fritenkerkategorien.

Flere steder har jeg vært innom at Oftedal var en lite populær skikkelse, som til å begynne med satt midt i skuddlinjen mellom den høykirkelige delen av det religiøse felt og den radikale venstrebevegelsen. Da venstrebevegelsen sprakk ble han ble sittende i midten, men ikke lengre i skuddlinjen, men som mål for begge fraksjoner. Dette tvilsomme bildet som ble dannet av ham på denne tiden, må trolig Kielland, nettopp som følge av *Sankt Hans Fest*, ta sin ikke ubetydelige del av skylden for.

## 5.7. Kielland i det religiøse felt

Som vi har sett, ønsket Kielland å kjempe i det religiøse feltet. Gjennom sine kjerkegaardstudier tilegnet han seg religiøs kapital. Denne ble investert, sammen med andre kapitaltilganger, ikke minst litterær, i kamper i det religiøse felt. Kielland posisjonere seg i en heterodoks posisjon ved å anlegge et subjektivt sannhetskrevede perspektiv, isnpirert av kjerkegaard, på religionsutøvelsen. Samidig gjorde han front mot både det høykirkelige og det lavkirkelige og havner i opposisjon til begge. Selv om han var en del av den radikale

venstrebevegelsen, var han ikke nødvendigvis radikalt demokratisk. Han posisjonerte seg mer mot midten av aksene demokratisk og aristokratisk. Han var patrisier og hans habitus må sies i noen grad å være elitistisk. Hans habitus med innslag av å tilhøre en dominerende kultur plasserte ham nærmere aktører i feltet, slik også sentrale aktører i det religiøse feltet også var det. Men hans religiøse posisjonering målbar et syn som ble hardt bekjempet av dominerende aktører i feltet. Dette leder til to varsomme konklusjoner.

### **5.7.1. Den dominerte aktøren**

Den første slutningen som kan trekkes dersom man vurderer hans religiøse posisjonering som et forsøk på å skape religiøse skisma, er at dette lykkes i mindre grad. Jeg tenker her særlig på bakteppet for kirkekritikken hans, Søren Kierkegaard. Filosofens tanker kanalisert gjennom den radikale forfatter prellet unisont av i feltet. Med noen unntak tok det religiøse felt i liten grad opp hans religiøse synspunkt. Tvert imot hadde aktører i feltet flere strategier for å unngå dette. Hans kapitaltilganger var trolig ikke tilstrekkelige. I noen grad kan man si at han klarte å konvertere kapital slik at den ble gyldig i det religiøse feltet, som for eksempel litterær og sosial kapital, men samlet sett ville dominerende aktører i feltet ikke godta et slik posisjoneringsforsøk. Kielland hadde ikke tilstrekkelig gyldig kapital i feltet. Med andre ord ble hans forsøk på å endre den religiøse kapitalen, og med det posisjonere seg i maktdelel av feltet hardt bekjempet, og en slik posisjon i feltet oppnådde han ikke. Feltets logikk ekskluderte denne delen av hans kirkekritikk.

Kanskje kan den første slutningen synes noe nedslående, men på den annen side kunne det knapt forventes noe annet. Dette leder til den andre konklusjonen. Som en aktør i det religiøse feltet, må Kielland derimot sies å ha vært fremtredende. Analysen viser at Kielland gjennom sine to romaner og behandlingen av Kiellandsaken i Stortinget var en del av diskursen i det religiøse felt, og dermed en aktør i feltet. Han ville sett spor, og det gjorde han også. Utfallene mot kirke og prest ble kommentert og vurdert, og man nærte frykt for konsekvensene av en slik dikterbegavelse. Den litterære kapital representerte i den forbindelse et tveegget sverd. På den ene siden var kapitalformen, i hvert fall delvis, gyldig i det religiøse feltet, men på samme tid egnet til å vekke motstand. Som forfatter ble han sett på som en farlig og potesielt fordervende kilde. Slike trekk ved forfatteren fikk man da også en anledning til å

påpeke under Kiellandsaken, og den ble brukt. At han også pekte på reelle sprekker i det religiøse etablissement, var det flere som innrømmet, selv om tendensen ofte var vel tydelig.

Kielland var også en del av en venstrebevegelse som hadde viktige støttespillere i det religiøse feltet, slik Kiellandsaken også viste. Men for mange i det religiøse felt fulgte nok Kielland med som en nisse på lasset da han som en del av den radikale demokratiske bevegelsen, som slo seg sammen med lavkirkelige aktører i det religiøse felt, gjorde felles front mot den høykirkelige aristokratiske delen av feltet. Deler av den radikale pressen forsøkte å presse ham inn i feltet, men lav legitimitet vanskeliggjorde dette.

Hans posisjon i det religiøse felt var som en dominert aktør, og kirkekritikken nådde feltet, men vesentlig som ensidig agitasjon og hets.

## **Kapittel 6 Avslutning**

Siktemålet med denne teksten har vært å belyse møtet mellom en radikal litterær kultur og en religiøs konservativ kultur. Dette har jeg gjort ved å analysere forfatterens Alexand L. Kielland og hans kirkekritikk i møte med et religiøst felt. Gjennom å analysere mottakelsen av kirkekritikken og stortingsbehandlingen i forbindelse med Kiellandsaken, har mekanismer som skyldes strukturen i det religiøse felt kommet til syne. Disse mekanismene kan igjen brukes som indikatorer på forfatterens posisjon i feltet, som jeg har målt opp mot forfatterens både direkte og mer kamuflerte posisjoneringsforsøk. Oppsummert var forfatteren en betydelig aktør i feltet, men måtte finne seg i å bli dominert. Kirkekritikken ble en del av feltets diskurs, men som tendensiøs agitasjon på linje med den bredt anlagte kritikken av kirken som «det moderne gjennombrudd» representerte, og ikke som innlegg til religiøse skisma knyttet til innholdet i den religiøse kapitalen.



## Kilder og litteratur

Andersen, Per Thomas: *Norsk litteraturhistorie*, Universitetsforlaget, Oslo 2001.

Apeland, Owe: *Alexander L. Kiellands romaner*, Universitetsforlaget, Oslo 1971.

Bang, A. Chr.: *Den norske kirkes historie*, Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, Kristiania og Kjøbenhavn 1912.

Beyer, Edvard (red.): *Norges litteraturhistorie Bind 3*, J. W. Cappelens Forlag AS, 4. opplag, Oslo 1991.

Beyer, Harald: *Søren Kierkegaard og Norge*, H. Aschehoug & CO./W. Nygaard, Kristiania 1924.

Bjørnson, Bjørnstjerne: *Bjørnstjerne Bjørnsons breve til Alexander L. Kielland*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1930.

Bliksrud, Liv, Geir Hestmark og Tarald Rasmussen: *Vitenskapens utfordringer*, Norsk idéhistorie bind IV, H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Oslo 2002.

Bourdieu, Pierre: *Distinksjonen*, Pax Forlag AS, Oslo 1995.

Bourdieu, Pierre: «En fortolkning af Max Webers religionsteori» i *Praktiske Grunde* nr.: 1-2 2009.

Bourdieu, Pierre: «Genesis an the Structure of the Religious Field» i *Comparative Social Research*, Volume 13, side 1-44, JAI Press Inc, 1991.

Bourdieu, Pierre: *Konstens regler*, Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag 2000.

Bourdieu, Pierre: *Symbolisk makt*, Pax Forlag AS, Oslo 1996.

- Bourdieu, Pierre: *The Field of Cultural Production*, Columbia University Press, 1993a.
- Bourdieu, Pierre og Wacquant, Loïc J.D.: *Den kritiske ettertanke. Grunnlag for samfunnsanalyse*, Det Norske Samlaget, Oslo 1993b.
- Brandes, Georg og Edvard: *Brevveksling med Bjørnson, Ibsen, Kielland, Elster, Garborg, Lie*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1939.
- Brurås, Svein Harald: *Landsbladet*. I Flo, Idar (red.): *Norsk presses historie, Bind 4, Norske aviser fra A til Å*, Universitetsforlaget, Oslo 2010.
- Bull, Francis: *Omkring Alexander L. Kielland*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1949.
- Christophersen, Tom: *Norsk litteraturkritikk 1770-1890*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1974.
- Esmark, Kim: «Med og mod Max Weber» i *Praktiske Grunde*, Nordisk tidsskrift for kultur- og samfundsvidenskab 1-2/2009.
- Flo, Idar (red.): *Norsk presses historie, Bind 4, Norske aviser fra A til Å*, Universitetsforlaget, Oslo 2010.
- Furre, Berge: *Soga om Lars Oftedal 1*, Det Norske Samlaget, Oslo 1990.
- Furseth, Inger og Repstad Pål: *Inføring i religionssosiologi*, Universitetsforlaget AS, Oslo 2003.
- Garff, Joakim: *Sak*, Forlaget Press, Oslo 2002.
- Gilhus, Ingvild Sælid og Mikaelsson, Lisbeth: *Nytt blikk på religion*, Pax Forlag AS, Oslo 2001.
- Gran, Gerhard: *Alexander L. Kielland og hans samtid*, Dreyers Forlag, Stavanger 1922.
- Halvorsen, J. B.: *Norsk Forfatter-Lexikon, tredje bind*, Den Norske Forlagsforening, Kristiania 1892.
- Haanes, Vidar L.: «J C Heuch» i Norsk biografisk leksikon: [nbl.snl.no/J\\_C\\_Heuch](http://nbl.snl.no/J_C_Heuch), lest 15.3.14.
- Hartman, Sven: *Carl David af W.* I Svensk Uppslagsbok, Bind 31, Forlagshuset Norde AB, Malmö 1962.
- Kielland, Alexander L.: *Samlede verker*. Bind 2, Gyldendal Norsk Forlag AS, Oslo 1995.

- Kielland, Alexander L.: *Samlede verker*. Bind 1, Gyldendal Norsk Forlag AS, Oslo 1995b.
- Kielland, Alexander L.: *Brev 1869-1906*, I 1869-1883, Gyldendal Norsk Forlag AS, Oslo 1978b.
- Kielland, Alexander L.: *Brev 1869-1906*, II 1884-1889, Gyldendal Norsk Forlag AS, Oslo 1978.
- Kielland, Alexander L.: *Brev*. I utvalg ved Francis Bull, Gyldendal Norsk Forlag AS, Oslo 1950.
- Kielland, Alexander L.: «En Debat» i *Disharmoniens dikter* av Skei, Hans H (red.), Gyldendal Norsk Forlag ASA, Oslo 1999.
- Kierkegaard, Søren: *Øieblikket*, Hans Reitzels Forlag A/S, København 1984.
- Kühle, Lene: «Bourdieu om det religiøse felt» i *Praktiske Grunde*, Nordisk tidsskrift for kultur- og samfundsvidenskab 1-2/2009.
- Kullerud, Dag: *Hans Nielsen Hauge*, Aschehoug, Oslo 1996.
- Lunde, Johs.: *Liv og kunst i konflikt*, Gyldendal Norsk Forlag AS, Oslo 1975.
- Lunde, Johs.: *Verdiarv og budskap*, Gyldendal Norsk Forlag AS, Oslo 1970.
- Løvlie, Birger: *Vestavind*, Tapir Akademisk Forlag, Trondheim 2002.
- Melle, Oddbjørn: «Bourdieu og Volda» i *Historisk Tidsskrift* nr.:2, 1999.
- Molland, Einar: *Fra Hans Nielsen Hauge til Eivind Berggrav*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1972 (2. utgave).
- Molland, Einar: *Norges kirkehistorie i det 19. århundre*, bind I, Gyldendal Norsk Forlag AS, Oslo 1979a.
- Molland, Einar: *Norges kirkehistorie i det 19. århundre*, bind II, Gyldendal Norsk Forlag AS, Oslo 1979b.
- Nag, Martin: *Nytt lys over Alexander L. Kielland...*, Solum Forlag A/S, Oslo 1990.
- Obrestad, Tor, *Sannhetens pris*, J. W. Cappelen Forlag AS, 1996.
- Oftestad, Bernt T.: *Den norske statsreligionen*, Høyskoleforlaget, Kristiansand 1998.

- Oftestad, Bernt T, Rasmussen, Tarald og Schumacher, Jan: *Norsk kirkehistorie*, Universitetsforlaget AS, Oslo 2005 (2. utgave).
- Omdal, Sven Egil: *Stavanger Adresseavis og Stavangeren i: Flo, Idar (red.): Norsk presses historie, Bind 4, Norske aviser fra A til Å*, Universitetsforlaget, Oslo 2010.
- Rem, Tore: *Forfatterens strategier*, Universitetsforlaget, Oslo 2002.
- Repstad, Pål: *Religiøst liv i det moderne Norge*, Høyskoleforlaget AS, Kristiansand 2000 (2. utgave).
- Repstad, Pål: «Mellom instrumentalismen og det utflytende» i Bergmann, Sigurd og Grenholm Cristina (red.): *Makt i nordisk teologisk tolkning*, Tapir Akademisk Forlag og NTNU. Trondheim 2004.
- Rosbach, Johan Hammond: *Levende Ord. Etymologi for alle*, Aventura Forlag AS. Oslo 1984.
- Sars, Ernst: «Bjørnsons Plads i Norges Historie» i Bjørnstjerne Bjørnson: *Artikler og Taler*, Gyldendal 1913
- Schjøtt, Mathilde: *Alexander Lange Kielland. Liv og Værker*, Kristiania 1904.
- Seip, Jens Arup: *Fra Embedsmannsstat til ettpartstat og andre essays*. Universitetsforlaget Oslo 1963.
- Stensvold, Anne: *Norges religionshistorie*, Amundsen, Arne Bugge (red.), Universitetsforlaget, Oslo 2005.
- Storstein, Olav: *Kielland på ny*, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1949.
- Strandjord, Roald E: *Alexander L. Kielland – et medisinsk nærbilde*, Eide Forlag, Bergen 1993.
- Sørbo, Jan Inge: *Kielland som melodramatiker*, Gyldendal Norsk Forlag, 2005.
- Sødal, Helje Kringelbotn: «Kirkehistoriske karikaturer» i Birger Løvlie, Kristin Norseth og Jan Schumacher (red.): *Kirke Kultur Politikk*, Tapir Akademisk Forlag, Trondheim 2012.
- Thrap-Meyer, Johannes: «Alexander L. Kielland» i *Disharmoniens dikter* av Skei, Hans H (red.), Gyldendal Norsk Forlag ASA. Oslo 1999.
- Tomasevskij, Boris: «Literature and Biography» i Burke, Seán: *Authorship: From Plato to the Postmodern*, Edinburgh University Press. Edinburgh 1995.

Tschudi, Stephan: *Norsk kirke i dag*, Land og Kirke, Oslo 1945.

Wilken, Lisanne: *Pierre Bourdieu*, Tapir Akademisk Forlag, Trondheim 2008

Winsnes, A. H.: *Norges litteratur fra 1880-årene til første verdenskrig*, H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Oslo 1961.

Wisløff, Carl Fr.: *Politikk og Kristendom*, AS Lunde & COs Forlag, 1961

### **Aviser og tidsskrift**

*Aftenposten*

*Dagbladet*

*Dagen*

*Fedraheimen*

*For frisinned Christendom*

*Fædrelandet*

*Imperssionisten*

*Luthersk Kirketidende*

*Luthersk Ugeskrift*

*Morgenbladet*

*Nyt Tidsskrift*

*Stavanger Amtstidende og Adresseavis*

*Stavangeren*

*Verdens Gang*

*Vestlandsposten*

## **Øvrige kilder**

Stortingsforhandlinger 1814-2001: <https://www.stortinget.no/no/Saker-og-publikasjoner/Stortingsforhandlinger>, lest februar og april 2014.