

Trygve Riiser Gundersen

Om å ta ordet

© Forfatteren 2001

Trykk: Falch AS
Omslagsdesign: Aud Gloppen

ISSN 1502-6000
ISBN 82-90954-16-6

Utgitt av Norsk sakprosa i samarbeid med
Norsk faglitterær forfatter- og oversetterforening (NFF)
Utgivelsen er finansiert av NFF

Norsk Sakprosa
INL
Postboks 1013 Blindern
0315 Oslo

Tlf: (+47) 22 85 67 11
Faks: (+47) 22 85 71 00
E-post: norsk.sakprosa@inl.uio.no
Internett: www.hf.uio.no/inl/sakprosa

Forord

Denne teksten er en lett revidert versjon av hovedoppgaven min i allmenn litteraturvitenskap fra Universitetet i Bergen høsten 1998. Endringene som er gjort i den herværende utgaven er først og fremst språklige. I tillegg har jeg forsøkt å rydde opp i enkelte problematiske avsnitt i den opprinnelige teksten.

Lesningen av Hans Nielsen Hauges tidligste forfatterskap har vært et fascinerende møte med et knippe tekster som hele tiden insisterte på sin egen fremmedhet. For å avhjelpe denne fremmedheten jeg forsøkt å dra veksler både på historie, kirkehistorie og lingvistik, uten å være noen ekspert på noen av områdene. Det har ofte føltes problematisk. Jeg håper likevel at jeg har klart å formidle noe av det særegne ved disse gjenstridige og kraftfulle skriftene, på tross av det som måtte være av teoretiske eller historiske feilskjær underveis.

Jeg takker min hovedfagsveileder Arild Linneberg for lojalitet og kritisk oppmerksomhet under arbeidet med hovedoppgaven, og Kjell Lars Berge for hans kommentarer og entusiasme i forbindelse med det siste revisjonsarbeidet.

Helge Jordheim skal ha en varm takk for alle telefonsamtalene og alle bøkene.

Takk til Cecilie og Sofie for alt.

Teksten er tilegnet mine fire besteforeldre, som hver på sin måte har levd livene sine innenfor det språket Hans Nielsen Hauge bidro til å grunnlegge.

Trygve Riiser Gundersen

INNHOLDSFORTEGNELSE

INNLEDNING: "DISSE EENFOLDIGE ORD"	7
I. Forfatterskapet som ble borte	10
II. Drømmen om stemmen	11
III. Sludder og vås: <i>Det vanskelige</i>	14
IV. En trofast indremisjonsmann: Tradisjonens Hauge	18
V. Skriftens motstand	21
VI. Retorikk, fortolkning og forskjellighet	23
VII. Forfatterskapets brudd	27
VIII. Bondesønnen som blir Lærer: Fra pamflett til postille	31
IX. Problemfeltet: Autoritet og utsigelse	33
X. Synderen i Adressekontoret	40
APPENDIKS:	
Faksimile av <i>Betragtning over Verdens Daarlighed</i>	
I. CAPTATIO BENEVOLENTIAE: BEGYNNELSEN	43
I. Situasjonen	44
II. Publikum	46
III. Posisjonerings	50
IV. Bibelprosa	55
II. LOGOS: FORTELLINGER 1796--1798	61
I. Den lille litteraturen	62
II. Ut av myten: Nyheter/polemikk	66
III. Talegenre	69
IV. " <i>Giører efter det I læser!</i> ":	73
V. Mellom Dom og Oppbyggelse	77
VI. "En sjelelig kortslutning"	81
VII. "Forandring"	86
VIII. Tro og gjerninger	89
IX. Gjenfortellingens problem	90

III. ETHOS: "JEG"	94
I. Pragmatikk	95
II. Bekjennelsens tradisjoner -- utsigelsens genealogi	98
III. Utsigelsesprosedyrer	101
IV. Hovmodets historie	103
V. Fra historie til diskurs	105
VI. Institusjonens premisser	109
VII. Kallet og subjektiviteten	112
VIII. Ethos vs. karisma	116
IX. Utsigelsens kilde	120
IV. PATHOS: STIL OG FØLELSE	123
I. Hjertets tale	125
II. Patetiske overveielser	127
III. Bibel og betroelse	130
IV. "Paulus"	132
V. Diskursive dobbeltheter	135
VI. Sjølbiografiens sang	137
VII. <i>Genus sublime dicendi</i>	139
VIII. "...det Livsens Vand rindende Flod skinnende som Crystal"	141
IX. Guds hemmeligheter, Åndens innsikt	145
X. <i>Deus ex machina</i>	148
XI. Engelen lenke: En "aandelig" stil	150
KONKLUSJON: TAKTIKKER	156
LITTERATUR	165

INNLEDNING: "Disse Eenfoldige Ord"

Kjøpmann, avisutgiver og borgerkaptein Mattias Conrad Peterson i Trondheim var bekymret. Det var den 9. august 1799, og drøyt fire år tidligere hadde predikanten og forfatteren Hans Nielsen Hauge begynt sin virksomhet i områdene rundt hjembygda Tune i Østfold. Nå var bevegelsen nådd også hit til Trondheim. Bare noen dager før hadde Peterson fått melding om at en av Hauges følgesvenner, "bondeprædikanten" Niels Iverssøn Riis, hadde blitt pågrepet i Molde. Han var nå ført til stiftsbyen. Omtrent samtidig hadde "yp-perste Præst og Hovedsmann for den hellige Bande, som flakker omkring og skal have fordelet sig over Landet", den "berygtede Hans Nielsen Houge", også ankommet, "men dog endnu ikke i Arrest". I sin egen avis, *Trondhjemske Tidender*, rykker redaktør Peterson straks inn en bekjentgjørelse om de nyankomne. Om den nitten år gamle Riis skriver redaktøren:

Det syntes, at formegen Læsning i Bibelen, formegen Bøn og Andægtighed har forvildet hans Hjerne. Den Hellige Aand skal have sat ham disse Løjer i Hovedet. Fornuftige Forestillinger hjelpe intet hos ham, og han mottager ikke Overbevisning. Med Sprog af Bibelen møter han enhver, som modsiger ham. Ellers er det næsten vanskeligt, at sige Noget til dette stupide, dumstolte, Menneske, som ideligen babler, og ikke forstaar seg paa at tie, saalenge Andre tale (V, 298¹).

Petersons karakteristikk av Riis' åndelige forbilde, Hans Nielsen Hauge, har vi allerede sett. Sammen representerer de to en gruppe mennesker som

...kunne blive skadelige for den offentlige Sikkerhed, *dersom de ville*, og hvo indestaar os for, at ikke Enkelte engang kunde faae Sligt i deres Hoveder? især naar et Sprog af Bibelen skulde give dem Medhold, thi, med Bibelen kan man jo bevise Alt,

¹ Henvisning til *Hans Nielsen Hauges Samlede Skrifter*, bd. I-VIII, utgave v. Hans N. H. Ordning, Oslo 1947-54. Alle senere henvisninger til denne utgaven i teksten.

hvad man vil. Imidlertid ere disse, paa Sjælen vanføre Mennesker, Oplysningens farligste Fiender. Mængden gaber paa dem med Forundring; og de sætte Dæmninger, som ikke kunne gennombrydes, imod enhver Folkelærers Bestræbelse, at fordrive det Mørke, hvori Vankundighed og Fordom holde den store Hob. Derfor er det at haabe, at disse hellige Landstrygere ved alvorlige Midler skulle standses i deres Fremfart, og, som virkelige Løsgjængere, transporteres til Tugthuset (V, 298-299).

En uke etter Petersons bannbulle, den 16. august, i det neste nummeret av *Trondhjemske Tidender*, trykkes det et svar på redaktørens innlegg. Innlegget er undertegnet "H.N.H". Det er forfattet i en stil som vi etterhvert skal bli mer fortrolig med:

At svare paa en Daares tale kunde vel Ansees for Unøttigt, ia blive derved Fordærvet af daarlighed selv, Naar en Formeget indlader sig i Ordstrid, Men da en Daare kan tale sannhets ord iblant, saa bør den stadfæstes og Aabenbares, Paa det at alting kan prøves, saa det onde forkastes og det Gode beholdes. Med min nærværelse her i Tronhiem, seer jeg i den herfra udgivne tidende No. 32 at udgiveren iblandt har berørt Mit Navn. Han ved ikke hva han siger, saadanne der sagde sig at være vise bleve de Daarer Rom: I C: 22 w: De forkastede herrens ord for hvad visdom skulde de da have Jerm: 8 C: 9 w (V, 299).

Om Petersons bekymring på Opplysningens og "Folkelærernes" vegne kommenterer Hauge at "det var vel Christie Meening at han er kommen at sette splid Mod saadanne laster" [dvs. de lastene opplysningsmennene angriper], men det burde først og fremst skje gjennom at "Bibelens ord kunde Falde Mennisken ved læsen og hørelsen ei allene i hovedet Men og tages til hierte, for at omdanne deres løster" (V, 300). Men mange av lærerne "haver Giort Guds bud til intet for deres skik skyld [Matt:] 15 C: 16 w: og krænket dem til Menniske bud 9 W: Disse er det at lægge Dæmninger imod Med de som Øver sig i frie tænkeri og Vankundighet" (ibid.)

Avklaringen var neppe egnet til å formilde redaktør Peterson. Heller ikke den fromme omsorgen Hauge viser ham mot slutten av svaret sitt:

-- Vem der har bevæget ham til at bespotte Guds Aand ord og Gierninger vides ikke, hvad der har bevæget mig til tale og svare ham at han er en Daare, og Ønkes over hans Elendighed, det kan Enhver vide der troer en hellig Sandrue og Retfærdig Gud, vilke Egenskaber skal blive Evindeligh og alle skal for ham paa hin dag Giøre Regnskab for vert et unyttigt ord de have talet Matt: 12 C: 36 W: Kierlighed til vor Næste, maatte nok bevege os til at Ønkes over hans Elendighed og bruge alle Midler her i Tiden for at undgaae Evigheds-bebreidelse (V, 300-301)

Ortografien i Hauges innlegg er såpass mangefull -- selv etter østfoldingens standarder -- at det kan virke som om Peterson har falt for fristelsen til å jukse litt med grunnteksten. Men det understreker bare det vesentlige i denne konfrontasjonen: Det er to forskjellige *språk* som møtes -- på en skriftlig kampplass som tradisjonelt var forbeholdt det ene av dem.

Trefningen mellom legmannspredikanten og redaktør Peterson skulle ikke få store konsekvenser for Hauges virksomhet. Likevel er det verdt å fastholde dette bildet: Redaktøren mot "ypperste Præsten". "Oplysning" mot "bibelsprog". "Folkelærere" mot allmue. I en slags dialog mellom døve og blinde. Den fundamentale forskjellen mellom debattantenes *ord* avmerker en større kulturell konflikt. Det mest påfallende med Hauges innlegg er sånn sett at det i det hele tatt *finnes*: At bondesønnen gir redaktøren svar tilbake, på dennes enemerker. At han, som han gjør det gjennom hele forfatterskapet sitt, søker å formulere den folkelige religiøse diskursen med penn på papir -- at han lar sin egen "eenfoldige" tale lyde, i den trykte offentlighetens sfære. Vi kan bare ane redaktørens irritasjon -- avbrutt som han er, midt i opplysningens dannede enetale: "Fornuftige Forestillinger hjelpe intet hos ham, og han mottager ikke Overbevisning. Med Sprog af Bibelen møter han enhver, som modsiger ham. Ellers er det næsten vanskelig, at sige Noget til dette stupide,

dumstolte, Menneske, som ideligen babler, og ikke forstaar seg paa at tie, saalenge Andre tale".

I. Forfatterskapet som ble borte

I årene etter annen verdenskrig tok Hauges oldebarn, professor Hans Nielsen Hauge Ording, initiativ til å utgi bondepredikanten Hans Nielsen Hauges skrifter i en samlet utgave. Ording regnet bøkene som sitt "livsverk": Ni tjukke bind, som samlet stort sett hele predikantens produksjon, samt noter og tekstvarianter, mellom stive permer.² Den som teller opp, vil finne at bondesønnens skrifter strekker seg over 2512 sider. Det er en anselig produksjon, for en forfatter som angivelig ikke var det.

For Hans Nielsen Hauge -- mannen som ifølge en begeistret Grundtvig vakte selve "Folkeanden i Norge"³ -- er også *forfatteren som forsvant*. Det er en merkelig situasjon. Hauges forfatterskap er ikke bare omfattende. Det er også åpenbart et av de mest betydelige i norsk historie. Forfatterskapet var en definerende faktor i framveksten av den mektige norske legmannsbevegelsen. Samtidig er det et litteratur- og publikasjonshistorisk fenomen i seg sjøl: Et helt bibliotek for den troende allmuen, produsert av en mann uten annen utdannelse enn konfirmasjonsundervisningen og en mangelfull folkeskole. Det omfattet blant annet en mengde pamfletter og preker, aforismer og artikler, en katekisme og en kirkehistorie, en reiseskildring, en bønnebok, et utkast til en slags religionspsykologi, en salmebok og flere selvbiografiske tekster. Dette biblioteket får et utrolig gjennomslag. Bare i tida fra debuten i 1796 fram til arrestasjonen i 1804 selger eller deler Hauge ut omlag 200 000 eksempla-

² Serien - som for ordens skyld også omfatter endel materiale av andre forfattere - går fra bind I til VIII. Men bind III er delt i to halvbind. Etter seriens slutt har det dukket opp et par ekstra manuskripter - i tillegg til en samlet utgave av *Brev frå Hans Nielsen Hauge*, utgitt i fire store bind av Ingolf Kvamen (Oslo 1971 ff.). Jeg har ikke tatt hensyn til disse brevene i mitt arbeide, primært fordi brevformen adskiller seg fra den retoriske *situasjonen* jeg har villet analysere i forbindelse med det trykte forfatterskapet.

³ I et brev til en prost Wulf fra 1850. Sitert etter Aarflot 1969, s. 72, n. 5.

rer av skriftene sine.⁴ Det til en befolkning på knappe 900 000, hvor en tradisjonelt ikke har regnet med at lesekunnskapene var spesielt gode.⁵ Det gjør bondepredikanten til en av norgeshistoriens mest leste forfattere -- og samtidig til vår første store forlegger, den første som etablerer et nettverk for salg og kolportasje av bøker over hele landet. Bondesønnens forfatterskap skriver seg inn i den norske litteraturhistorien med store bokstaver.

Likefullt finnes det altså ikke. I kommentarlitteraturen. Gjennom tusenvis av artikkelsider er Hans Nielsen Hauge saltkoker og strikkeentusiast, entreprenør og forretningsgeni, predikant og folkefrigjører, men sjelden *forfatter*. Et forsvunnet forfatterskap: Tilstede i ånden, men ikke i bokstaven. Henvist til, men ikke lest. Hauge kommer sjøl med en slags forklaring på dette forsvinningsnummeret: "Guds Aand haver mere Magt til at virke på Hiertet ved Ordets Hørelse, end ved synet at man Læser selv" skriver han i 1800, i annet hefte av "haugianertidsskriftet" *Christendommens Lærdoms Grunde* (II, 268). Som for å kompensere for denne grunnleggende mangelen, trekker hans egen skrift seg bortover boksidene. Det paradokset har imidlertid fått gå upåaktet hen: De mange som siden har prøvd å fange inn fenomenet Hans Nielsen Hauge, later til ha å delt opphavsmannens mistro til bokstavene, og lengselen etter "Ordets Hørelse".

II. Drømmen om stemmen

Hauges nyeste biograf, Dag Kullerud, regner med at en komplett bibliografi over tekster *om* Hauge ville omfatte over 2500 titler.⁶ Andreas Aarflot, mannen bak den hittil grundigste akademiske studien av Hauge, anslo på slutten av 60-tallet at den vitenskapelige Hauge-resepsjonen omfattet et sted mellom 500 og 600 bøker og artikler.⁷ De aller fleste av disse arbeidene har et felles utgangs-

⁴ Jf. f. eks Kullerud 1996, s. 337. Disse opplagstallene baseres i stor grad på Hauges egne opplysninger. Men de øvrige kildene later til å bekrefte skriftenes utbredelse.

⁵ Se for øvrig kap. I nedenfor.

⁶ Jf. Kullerud 1996 s. 7.

⁷ Jf. Aarflot 1969, s. 22. Tilfanget har fortsatt å vokse siden da, om enn i noe lavere tempo -- jf. min litteraturliste..

punkt: Selve *eventyret* som er Hans Nielsen Hauge. Det har blitt noe av en nasjonal skapelsesmyte: Bonden som gikk landet over, på kryss og tvers, i årene etter omvendelsen. Med seg på veien bringer han altså et språk som har makt til å forandre. Men om Huges kommentatorer har delt fascinasjonen for fortellingen om bonde-sønnen, har de også samlet seg om en forundring i møtet med Huges *tekster*: "Naar man kaster et flyktig blik paa Huges skrifter", skriver predikantens første store biograf, A. Chr. Bang i 1871, "saa vil man rimeligvis først studse og forundret spørge, hvordan disse dog i den grad kunde slaa an hos samtiden og have saa stor ind-flydelse".⁸

Kommentatorene har gjort få forsøk på å besvare det spørsmålet. Bang sjøl forklarte Huges spesielle gjennomslag med hans mange "aandelige erfaringer (...), hans skarpe aandelige syn (...), og framfor alt den glødende og brændende kjærlighed, der gjennomstrømmede hans hjerte, som tændte funker overalt og virkede med stor sympatetisk magt".⁹ Halvdan Koht understreket at Huges "personlighet og hele væsen virket paa tilhørerne med suggestiv, betagende styrke; netop hans egen personlige glød var sikkert det sterkeste i hans gjerning".¹⁰ Teologen Sverre Norborgs panegyrikk fra 1966 -- lett forkledt som psykobiografi -- presenterer oss til alt overmål for en

...bredskuldret, spenstig ung bonde (...), noe under 1, 70 høy, god på ski og vel den mest utrettelige fotvandrer folket noen gang har sett (...), en alvorsmann, men Alvoret var verken påtatt eller sykkelig (...), med klare, blå øyne, som synes å drømme om fjerne mål, og som bærer bud om mildhet og tankefull melankoli (...), en lysende åndspersonlighet (...), kjærlig, veltenkende, mild og vennlig mot alle (...), et hjertemenneske; en åpen natur, arbeidsglad, selvfornektende, tjenstvillig, ordholden, tålmodig og uforferdet.¹¹

⁸ Bang 1924, s. 110.

⁹ Bang 1924 s. 105-106.

¹⁰ Koht 1936 s. 594.

¹¹ Norborg 1966, s. 179-183.

Sånn har forfatterskapets gåte måttet vike for forskernes virksomhet som ha(u)giografer. Det aller siste -- og noe mer nøkterne -- forsøket innenfor denne genren av Hauge-analyse er Nils Giljes artikkel om forholdet mellom Webers kapitalismeteori og den haugianske forretningsvirksomheten.¹² Der vektlegger Gilje Hauges *karismatiske autoritet* som en av de sentrale faktorene både for etableringen av haugianersamfunnet som "karismatisk fortrolighetssamfunn" og den ferske vekkelsesbevegelsens *radikale* preg, i bruddet med de tradisjonelle kirkelige og statlige organisasjonsformene. Giljes artikkel er et av de mest innsiktsfulle forsøkene hittil på å belyse bondesønnens virke. Men som totalmodell for forståelsen av fenomenet Hauge har den i hvert fall én avgjørende svakhet: Den tar ikke høyde for virkningene av bondesønnens *trykte* forkynnelse. Derfor er den heller ikke i stand til å forklare disse tekstenes fantastiske gjennomslag -- uavhengig av forfatterens "betagende" nærvær.

Haugianernes egne beskrivelser forteller alle om det voldsomme inntrykket predikanten gjorde på dem.¹³ Bondesønnens personlige karisma spilte åpenbart en stor rolle, når han i årene mellom 1796 og arresten i 1804 maktet å samle seg tilhengere over hele landet. Men langt de fleste av disse må likevel først ha fått kjennskap til Hauge gjennom hans *skrevne* vitnesbyrd.¹⁴ Forfatterskapets suksess er en gåte i seg sjøl -- og samtidig en mulig nøkkel til forståelsen av haugianismens utbredelse generelt.

I sin begeistring for *personen* Hauge har kommentarlitteraturen imidlertid valgt å betrakte disse tekstenes tiltrekningskraft som en slags misforståelse fra lesernes side. Ingen har villet benekte skriftenes popularitet. Men de fleste kommentatorene har samtidig hatt vanskelig for å skjule sin egen skuffelse, stilt overfor en tekst som

¹² Jf. Gilje 1994.

¹³ Hauge samlet omvendelsesbiografiene til flere sentrale haugianere og ga dem ut som vedlegg til sin egen sjølbioграфи *Om de Religiøse Følelser og deres Værd* fra 1816. Se nedenfor kap. IV for en videre omtale av noen av disse beretningene.

¹⁴ Det er selvfølgelig vanskelig å belegge tekstenes innflytelse en gang for alle -- på tross av de høye opplagstallene. Men det er kanskje en pekepinn at mange av de ovennevnte haugianerbiografiene forteller om viktige møter med Hauges tekster (jf. Gundersen 1997 for en analyse av disse biografiene, med vekt på forholdet til det trykte ordet). At *myndighetene* regnet tekstene som viktige kan belegges i bestemmelsen om å inndra alle Hauges skrifter etter arrestasjonen i 1804.

fungerer på andre premisser enn deres egne: "Av Hauges trykte ord får man egentlig ikke noe inntrykk av en maktfull veltalenhet", beklaget Francis Bull i sin litteraturhistorie.¹⁵ I likhet med de fleste andre Hauge-forskere projiserer han dermed sine forventninger til folkeføreren Hauge over på en idealisert *mundlig* predikant, som på glødende og uimotståelig vis "talte de enkle menneskers språk og visste hva som rørte seg i deres tanker og følelser", som Nils Gilje skriver.¹⁶ Bare så synd da, som Einar Molland forklarer det, at av denne "Hauges *mundlige forkynnelse* kan vi bare få et ufullkomment inntrykk gjennom hans skrifter. Hans bøker virker gjennomgående klosset i stil og uttrykksmåte".¹⁷ Hauges opprinnelige lesere må altså ha kommet i skade for å forveksle *predikanten* med *forfatteren* -- de har ikke, som kommentatorene, lagt merke til at bondesønnens "maktfulle veltalenhet" kun lar seg oppfatte ved "Ordets Hørsel". At Hauges "klossete" tekster på én eller annet måte kunne ligne på den muntlige talen som gjorde sånn inntrykk på haugianerne, har Hauge-resepsjonen regnet som en umulighet. Dermed har kommentatorene ikke bare fratatt seg sjøl den viktigste kilden vi har til rådighet for å etterspore predikantens karismatiske framturen og forkynnelser. De har også nektet disse tekstene muligheten for å ha en egen virkemåte og et eget rasjonale, i en litterær allmuekultur som minner lite om vår egen.¹⁸

III. Sludder og vås: Det vanskelige

Den tradisjonelle forståelsen av Hauges tekster er en sjølmotsigelse. Kommentatorene har villet vektlegge bondesønnens evne til å tale klart og forståelig til sine egne i et "naturlig" og folkelig språk, fjernt fra teologenes forblommede vendinger. Hauges forkynnelse hadde "friskhedens og umiddelbarhedens karakter", forsikrer biskop Bang: "Hvad der kan gribe en sjæl, det er netop et saadant enkelt ord med braad, der ikke hører op at vidne, før hjertet er bøiet". Fra

¹⁵ Bull 1958.

¹⁶ Jf. Gilje 1994 s. 4.

¹⁷ Molland 1951, s. 14.

¹⁸ For en nærmere beskrivelse av denne kulturen, se kap. I og III nedenfor, samt Fet 1995.

bondeguttens "rige indre" fløt de fromme ordene "som en aldrig standsende strøm".¹⁹

Men dessverre altså en "klossete" strøm. For ikke å si direkte *uforståelig*: I minneordet over Hauges utgiver Ording skriver Helge Fæhn at "som doktor og siden professor i teologien hadde Ording spesielle forutsetninger for å trenge inn i Hauges ofte knudrete framstilling og tankegang" (VIII, ix). "De enkle menneskers språk" har plutselig blitt til en obskur og ugjennomtrengelig tale, kun tilgjengelig for doktorenes sprenglærde blikk. Biskop Bang klager over de "mange og store mangler" i Hauges skrifter: "Et ofte knudret sprog, indviklede perioder, dristige anakoluthier; stærke sprang fra det ene til det andet, ofte uden anden motivering end en tilfældig ide-association, ikke at tale om feil med hensyn til skilletegn, og ret-skrivning osv."²⁰ Selv en liberalt innstilt leser som Dag Kullerud advarer mot "dundrende hodepine" ved Hauge-lesing.²¹

Den dannede samtida var klar i sin dom over skriftene: Mot slutten av Hauges fengselsperiode noterer slottspresten og poeten Claus Pavels i dagboka si at han hadde fått se "en seddel fra Hans Houge, som er bleven Inspecteur i Saugenes District, saa slet baade i Ortographie og Stiil, at jeg ikke begriber, hvorledes den Mand har faaet de Bøger skrevne, som roulere under hans Navn".²² Andre var mer direkte: "Visvas, som det tænkende menneske nok vil vogte sig for at læse", konstaterer prost Hans H. Thaulow i Moss. Hans kollega, res.kap. Eiler Hagerup i Værdalen, var enda mer skånselløs: Hauges tekster er "det allerjammeligste vaas af Verden, som neppe nogen Oplyst mand vil kunde utholde at læse, med mindre det skulde være en velfortjent straf for en literær forbrytelse".²³

¹⁹ Bang 1924 s. 108 og 110.

²⁰ Ibid. s. 110.

²¹ Kullerud 1996 s. 91.

²² Dagboksnotat for den 15.10. 1812, sitert etter Aarflot 1967, s. 62 n. 4.

²³ Fra debatten om Hauge i Fallesens "Theologiske Maanedsskrift", sitert etter Bang 1924, s. 111-112. I forbindelse med spørsmålet om forholdet mellom Hauges skriftlige og muntlige forkynnelse, er det interessant å merke seg at amtmann Hofgaard i Smaalenenes Amt brukte noenlunde de samme ordene som de ovennevnte kritikerne av tekstene i forsøket på å karakterisere Hauges *taler* (i en rapport til stiftsdireksjonen i Christiania i 1798). De var "usammenhengende væv (...) som den oplyste mand maa ækles over". Jf. *ibid.* s. 129.

Ettertida har villet postulere en folkelig og ukunstlet stil som Hauges språklige kjennemerke. Tekstene hans, derimot, oppfattes som en eneste stor vanskelighet. Både kommentatorer og kritikere later dermed til å plages av den samme erfaringen av fremmedhet i møte med Hauges skrift. I begynnelsen av sin doktoravhandling om Hauge, *Tro og Lydighet* (1969), stopper Andreas Aarflot et øyeblikk opp ved den avstanden som skiller predikantens språk fra hans eget. Det er en "spesiell vanskelighet" med arbeidet, påpeker Aarflot, "at vi på ingen måte har å gjøre med en skolert teolog":

Selv om han [Hauge] i forbausende grad har reflektert over en rekke teologiske spørsmål, behersker han bare i liten grad det teologiske begrepsapparat. En teologihistorisk undersøkelse står allerede derved i fare for å øve vold mot materialet, at den nødvendigvis må betjene seg av et kategoriskjema som må synes fremmed for den person hvis forestillingsverden man søker å analysere.²⁴

Det er en advarsel verken Aarflot eller storparten av den øvrige Hauge-resepsjonen har forholdt seg bevisst til. Biskopen sjøl går umiddelbart videre til en nesten 450 sider lang analyse av det han kaller Hauges "kristendomsforståelse". I realiteten er det et langstrakt forsøk på å *omformulere* Hauges forfatterskap, i en stil mettet av det "teologiske begrepsapparatet" bondesønnen var så uheldig ikke å "beherske". De fleste andre Hauge-forskere har på samme måte valgt å betrakte disse tekstene ikke primært som *tekster*, men som "kilder": Et redskap for rekonstruksjonen av størrelser som ligger *utenfor* skriften, enten det er "kristendomsforståelsen", den muntlige predikanten, "teologen" eller det generelle biografiobjektet. Det er en tilnærming til forfatterskapet som innebærer et stadig forsøk på å oversette Hauges skrift til en annen type tekst, et annet språknivå -- lettere håndterbart innenfor den akademiske eller biografiske diskursen.

I god haugiansk ånd har forskningstradisjonen på den måten villet legge vekt på *innholdet* framfor *formen*, ånden framfor bok-

²⁴ Jf. Aarflot 1969 s. 19.

staven: "Er jeg ulærd i Talen, så ikke i Kundskaben", forsikrer Hauge, i tråd med Paulus (I, 26). Bak hans ubehjelpelige prosa skjuler selve Sannheten seg, klar og uplettet av den rotete framstillingen: "Jeg forelægger eder disse enfoldige Ord, som ere daarlige for Verdens Viise, men dem behager Gud at gjøre dem salig, siger Paulus, som vil troe og gjøre deretter"(I, 154).

Poenget får fort en polemisk vending. Når Hauge utgir sin andre tekst på seinsommeren 1796 -- *Forsøg til Afhandling om Guds Viisdom* -- legger han ved et kort "Forsvar mod de Indvendinger som ere giorte imot mit Skrift: *Betrægning over Verdens Daarlighed*" (I, 233-237). Allerede der tar han til motmæle mot dem som mener "det er daarligt det heele, og især min *Løbebane*" (det lille sjølbio-grafiske vedlegget til *Verdens Darlighed*). "Dette er sandt for Verdens Viise", innrømmer Hauge, men "Hvor er en Viis? Hvor er en Skriftklog? Haver ikke Gud gjort denne Verdens Viisdom til Daarlighed?"

Thi jeg siger med Paulus til de første Cor. 2 Cap: at jeg ikke kommer med prægtige Ord eller Viisdom at forkynde eder det Guds Vidnesbyrd; og i det I Capitel 18 Vers: det Korsens Ord er vel dem en Daarlighed som bliver fortabte, men os som bliver salige, er det en Guds Kraft, thi jeg vil fordærve de Viises Viisdom og tillintetgiøre de Forstandiges Forstand. (I, 236).

Misnøyen med Hauges "daarlige Prædikeord" har ikke blitt mindre med årene. Så er da også denne advarselen myntet på oss -- alle vi "skriftkloge" kommentatorer: I Hauges retoriske skjema er språkbruk og skrivestil ikke lenger et spørsmål om dannelselse -- men om frelse eller fortapelse. Den tradisjonelle veltalenhet -- de "prægtige Ord" -- blir et nøkkelpunkt i den "Verdens Viisdom" Hauges skrift vil distansere seg fra. I det spillet om symbolsk makt som den skrivende bondesønnen har trådt inn i, antar hans "gjennomgående klossete stil og uttrykksmåte" en spesiell betydning: Selve *stilen* tillegges en mer absolutt verdi enn hos noen estet -- nettopp idet den fornektes. I det ligger det også noe av en felle, gjort i stand for oss verdslig "Viise": For lite er som det ser ut som i en skrift som -- med Jesaja [29,14] og Paulus [1. Kor.1,19] -- allerede fra begynnel-

sen av har satt seg fore å "fordærve de Viises Viisdom og tillintetgiøre de Forstandiges Forstand".

IV. En trofast indremisjonsmann: Tradisjonens Hauge

Den moderne akademiske Hauge-resepsjonens begynnelse kan dateres til 1871, med professor A. Chr. Bangs store biografi *Hans Nielsen Hauge og hans Samtid*.²⁵ Boka ble noe av en bestselger, seinere trykt opp i tre nye opplag, og den er fortsatt den sentrale kilden for Hauges biografi og dens betydning. Ikke minst fordi vi i Bangs bok kan følge innstiftingen av de tilnæringsmåtene som har blitt de tradisjonelle i forhold til Hauges virksomhet: "Det er Bangs framstilling av Hauge som har gitt lekpredikanten fra Tune den plass som han har i vårt kirkefolks bevissthet".²⁶

"Den siste halvdel av forrige aarhundre frambyder billedet af et stort frafald inden den lutherske kirke", begynner Bang sin biografi.²⁷ Om lag tjue år før professoren skriver dette, begynner det en pleier å kalle den "johnsonske vekkelser" i den norske kirke.²⁸ Den landsomfattende vekkelsen, som fikk sitt symbolske uttrykk i Gisle Johnsons "bibellesninger" i hovedstadens forsamlingshus på starten av 1850-tallet, kuliminerte med grunnleggelsen av *Kristiania Indremisjon* i 1854 -- en forening som snart skulle få følge av lignende stiftelser over hele landet. Men vekkelsen innevarslet ikke noe legmannsopprør, sånn som embedstanden hadde fryktet 50 år før i forbindelse med Hauges virksomhet. Den norske indremisjonsbevegelsen var fra begynnelsen av tenkt som en *kirkelig* størrelse -- en uavhengig, men likevel kirke- og statstro "elitetropp", ment å forvalte en "Sjælepleie" mere omfattende "end [den] Kirken under sin nuværende Organisation er i stand til å yde".²⁹ Opphavsmennene for-

²⁵ Fra og med 3. reviderte opplag 1910 ble boka forsynt med en ny undertittel: *Et tidsbillede fra omkring år 1800*. Jeg har forholdt meg til en utgave fra fjerde opplag (uendret tekst), utgitt posthumt i 1924. Jf. Aarflot 1969 s. 13, n. 18.

²⁶ Molland 1979, s. 223.

²⁷ Bang 1924, s. 3.

²⁸ Jf. Aarflot 1967, særlig s. 351-408, og Molland 1979, s. 189-225.

²⁹ Fra *Kristiania indremisjons* lover, sitert *ibid.*, s. 369. Den norske modellen er et sær-syn: I Sverige, for eksempel, resulterte vekkelsen på 1850-tallet i "en sterk frikirkelig og baptistisk strømning". Jf. Aarflot 1967, s. 363.

klarte denne modellen med et slags nødverge i det såkalte "johnsonske nødsprinsipp" -- en modell som skulle få vidtrekkende betydning i norsk kirke- og kulturhistorie, formulert på følgende måte i et referat fra et av møtene i forkant av stiftelsen i Christiania:

...de Fleste syntes til Slutning baade at anerkjende Tilstedeværelsen af den *overordentlige Nødstilstand* i Kirken, der gjør overordentlige anstrengelser fra Menighetenes side nødvendige, og tillige at være enige i at betragte Menighetslemmernes frivillige Sammenslutning til "Indre-Mission" som det middel, hvorom her fornemmelig maa blive Tale, om man end ingenlunde var blind for de forbundne Farer (min uth.).³⁰

Beskrivelsen av troslivets "overordentlige Nødstilstand" under presset fra Grundtvigianisme, Thrane-bevegelse og sekularisering hadde referenten hentet fra Gisle Johnson, som innledet på møtet. Når vi tjue år seinere åpner biografien til Bang, er det altså det samme begredelige bildet som møter oss: "Under den indbilte 'oplysning' var mørket saa stort, at dagen syntes borte for evigt", skriver han. Projisert inn i det seine 1700-tallets konflikt mellom allmuetro og rasjonalisme³¹ dukker Johnsons "nødsprinsipp" opp igjen, i Bangs framstilling av den fromme Hans Nielsen Hauges energiske -- men alltid konfesjonelt korrekte -- forsøk på kirkereform. Bondesønnen later til å ha handlet etter lengre konsilliære overveielser:

Visstnok framviser kirkehistorien talrike eksempler paa, at lægmænd har fremtraadt i opposition mod det udartede kirkevæsen, og vistnok har flere saadanne mænd havt en ikke ringe indflydelse paa samtid og eftertid. Men en saa baade *kirkehistorisk berettiget* og *ren kirkelig* lægmandsoptræden som Hauges, lader det sig -- saavidt jeg formaar at se historien an -- ikke opvise noget sidestykke til. Her var vistnok ogsaa brøst og mangler og misgrep; men her er ogsaa det eiendommelige, at bevægelsen selv har formaaet at i udviklingen at udskille disse

³⁰ Fra referat i *Norsk Kirketidende*, sitert ibid., s. 368.

³¹ Jf. bl.a. nedenfor, kap I.

fra sig, saa at *den hele bevægelse har gaaet op i den lutherske kirke og helt kommet denne tilgode* (min uth).³²

Sånn "får indremisjonen Hauge i gave av Bang", som Dag Kullerud formulerer det: "Bang plasserer denne teologiske overbygningen, det johnsonske nødsprinsipp, på Hauge som hatt på et hode".³³ Bangs biografi foregriper også en rekke andre trekk ved den seinere Hauge-resepsjonen. F.eks. den typen posthum sjelesorg -- særlig demonstrert i de innledende kapitlene om Hauges "åndelige utvikling" -- som skal bli et fast trekk i alle seinere biografiske Hauge-framstillinger.³⁴ I vektleggingen av konflikten mellom en ugudeligg embedsstand og en gammelfrom allmue preger Bang samtidig de seinere *historiske* studiene av predikantens virke (hvorav kapitlet om Hauge i Halvdan Kohts *Norsk Bondereising* fra 1925 kanskje er det mest betydningsfulle).³⁵ Viktigst er likevel denne polemiske innskrivingen av Hauge i den konservative teologiens kirkehistoriske skjema: Den etablerer bondesønnen fra Tune som Abraham for den kirkevennlige delen av Indremisjonsbevegelsens Israelfolk, og gjør samtidig spørsmålet om Hauges eventuelle "ortodoksi" eller "heterodoksi" til et slags legitimitetsspørsmål for store deler av den etablerte kirkeligheten i Norge -- alle dem som har gjort krav på "arven fra Hauge".

Andreas Aarflot klager i sin bok over at biograf Bang var altfor opptatt av å "påvise den rette lutherske gehalt i Hauges lære". Denne beklagelige tendensen "svekker objektiviteten i framstillingen".³⁶ I sin egen framstilling følger Aarflot (som i likhet med Bang snart skulle rykke fram fra posten som Hauge--forsker til biskop i Oslo) opp med det hittil mest omfattende forsøket på å innordne

³² Bang 1924, s. 5.

³³ Kullerud 1996, s. 177.

³⁴ Tydeligst i 1930- og 40-årenes debatt om den "egentlige" karakteren ved Hauges "åndelige gjennombrudd" (jf. kap. V nedenfor), men også plagsomt til stede i biografiene til både Norborg 1966 og Kullerud 1996 - og for den saks skyld også hos Aarflot 1969. Sml. kommentarene i Amundsen 1995b, s. 71-72.

³⁵ Jf. Koht 1975. Se også Steen 1945. For en oversikt over Bangs forskjellige forløpere samt en mer nøyaktig gjennomgang av konjunktorene i Hauge-resepsjonen, se Aarflot 1969, s. 22-92.

³⁶ Jf. Aarflot 1969, s. 13.

Hauges skrift i den lutherske teologiens skjema. Under overskrifter som Aarflot har hentet direkte fra en tysk lærebok i dogmatikk ("Gudsforestilling og frelsesforståelse", "Kristenlivet", "Det kristne samfunn" osv.)³⁷ plasseres et vell av sitater fra Hauges tekster, gruppert etter et systematisk mønster som mildt sagt har lite til felles med tekstene sjøl. Sånn kan doktoranden tilslutt konkludere med at Hauges konstante skriftlige kritikk av den etablerte kirka for all del "må sees på bakgrunn av den utpregede *lojalitet* som preger hans *praktiske* stilling til de kirkelige handlinger".³⁸

På denne måten foregår, kan en si, den tradisjonelle *ikkelesingen* av Hauges forfatterskap: I etableringen av en ny formell kontekst, en ny hermeneutisk eller teologisk orden (f. eks. Aarflots systematisk dogmatikk-skjema, eller Bangs forsøk på å måle det "kirkehistorisk berettigede" eller "rent kirkelige" i Hauges virke), som i kommentatorenes språk skal synliggjøre den *egentlige* sammenhengen i bondesønnens utlegninger. Dernest i postuleringen av et "liv" bak skriften (f. eks. Aarflots "*praktiske* stilling"), som skal danne tekstenes egentlige forklaringshorisont der skriften sjøl ikke strekker til. Sånn går det, kunne en moralistisk konkludere, når det "daarlige Prædikeord" skal gjøres ett med "Verdens Viisdom". Og om Hauge, som vi så, ikke ville holde munn overfor redaktør Peterson i Trondheim, så har han i *denne* ettertidens ideologiske ordveksling pent måttet finne seg i "at tie, saalenge andre Tale".

V. Skriftens motstand

Hauge sjøl skulle begrunne sin skrift, ikke i et komitévedtak, men i en guddommelig inngripen. Den berømmelige epifanien på åkeren på Tune -- seinere datert til den 5. april 1796 -- har etterhvert fått mytologisk status. Jeg skal komme tilbake til Hauges beretning om sin "åndsdaap" seinere.³⁹ Her vil jeg bare understreke det Hauge sjøl gjør oppmerksom på: Teksten hans springer ut av en erfaring som ikke er tilgjengelig for oss. Ikke bare fordi det som motiverer den

³⁷ Lånet av overskrifter er påvist i Inge Lønnings anmeldelse av Aarflots bok, jf. Lønning 1972.

³⁸ Aarflot 1969 s. 380 -- samt "Epilog" s. 431-434.

³⁹ Se særlig kap. IV nedenfor.

"ikke med Ord kan utsiges" (V, 5 -- jf. VI, 126). Også fordi den Hans Nielsen Hauge som våren 1796 bestemmer seg for å bli Guds tjener "i Ord og Pen", "en foragtet Slagter og ustuderet Bondesøn" (I, 107 og 152) med bare noen få års skolegang og liten kunnskap -- med unntak av en total fortrolighet med bibelteksten -- han står i et forhold til språket og det skrevne som ikke lenger er tilgjengelig for oss. Når disse tekstene ble opplevd så tilfredsstillende i store deler av den norske allmuen i tida rundt 1800 -- og tilsvarende utilfredsstillende blant dannede samtidige som Claus Pavels eller prost Thaulow -- så må det blant annet ha sammenheng med denne forskjellen i forholdet til *språket*.

Her står vi på samme side som de indignerte prestene: Enhver som befatter seg med Hauges tekster i dag vil, som vi så Aarflot påpeke, med nødvendighet "øve vold mot materialet" ved å "betjene seg av et kategoriskjema som må synes fremmed" for tekstene sjøl. Men når Hauge-forskningen har neglisjert dette forfatterskapets ytre "form" -- det labyrintiske språket, skriftens snirklinger -- i jakten på en overordnet teologisk eller biografisk sannhet, har en nettopp glattet over et av de viktigste tegnene på den religiøse og historiske *annethet* som disse tekstene byr oss. En annethet som i dag kanskje registreres best i den *motstanden* tekstene skaper; i det som kjennes unødvendig eller "daarlig"; i det som kjeder oss eller det vi ikke forstår. Forbigåelsen av tekstenes konkrete språklige sammenhenger blir på denne måten mer enn en filologisk svakhet. Den åpner for den seinere ideologiske og kirkehistoriske assimileringen av bondehøvdingen Hans Nielsen Hauge. I suspensjonen av Hauges skrift -- alle dens anakronismer og uforståeligheter, dens egenrådighet og fremmedartede referanserammer -- grunnlegges den prosessen som utspiller seg i Bangs og Aarflots bøker: En annektering av bonde-sønnens idiosynkratiske diskurs i et enhetlig --og for tekstene fremmed -- skjema, som tilslutt kan la Hauges prosjekt gå sømløst opp i kirkepolitikernes eget.

De siste tiårenes Hauge-studier har snudd noe på denne trenden. Forskere som Nils Gilje, Arne Bugge Amundsen og Karstein Hopland har alle forsøkt å motvirke den tradisjonelle tendensen til å

"nedtone Hauges heterodoksi", som Gilje formulerer det.⁴⁰ Sjøl tror jeg det er viktig å understreke denne "heterodoksien" -- eller "an-nerledesheten" -- som en fundamental utfordring, i tilnærmingen til predikanten og forfatteren Hans Nielsen Hauge. Den radikale forskjellen mellom bondesønnen og oss er den primære betingelsen for alle våre forsøk på forståelse av ham. Og denne forskjellen er ikke minst nedfelt i det språket Hauge tok i bruk. Tekstene er dermed dens privilegerte åsted.

VI. Retorikk, fortolkning og forskjellighet

Denne studien er en *retorisk* analyse av Hans Nielsen Hauges tidligste forfatterskap. Den retoriske tilnæringsmåten og retorikkens regler og begreper er ikke unntatt den hermeneutiske problematikken jeg har beskrevet. For Hauge var retorikernes normsystem et kjennetegn på den talen han stilte opp som motstykket til sin egen: De universitetsutdannede prestenes. Hauges tale var ikke strukturert som embedsmennenes "prægtige Ord". Skoleretorikkens tradisjonelle idealer er ikke Hauges -- å tro det ville være å gjenta den "voldshandlingen" Andreas Aarflot beskrev.

Det retoriske analyseapparatet har likevel avgjørende fordeler i forhold til en skrift som Hauges. Blant annet fordi det baserer seg på en tanke om språkets *funksjon* i en konkret sosial sammenheng.⁴¹ Hos Aristoteles ble retorikken definert som "en kunnen [*dynamis*] der sætter os i stand til at mønstre de muligt overbevisende momenter i ethvert givet stof".⁴² Den tekniske retorikken fra de greske bystatene var en lære om overtalelsen -- en oversikt over det ved talen som gir den gjennomslag. Sann sett har retorikken alltid vært en teori om "talehandlinger": Den gir inngang til en pragmatikk. Og dermed til en forståelse av språket som *situert* -- som utlevert den

⁴⁰ Gilje 1996, s. 16. Se også Gilje 1994 og 1995. Hoplands artikkel om "Religiøs universalisme hos Hans Nielsen Hauge" (1996) gir en grundig kritikk av den teologiske resepsjonen av Hauge. Teologen og etnologen Bugge Amundsen har på samme måte forsøkt å vise Hauges forbindelser til en folkelig religiøs kultur, fjernt fra Bangs (og Aarflots) statskirkekristendom. Jf. Amundsen 1995b. En kunne ellers i denne forbindelse også nevne Furre 1996, samt Dag Kulleruds biografi fra 1996.

⁴¹ Jf. Grepstad 1997 s. 64 om det han kaller den "retoriske forståingsmåten" av teksttyper.

⁴² Aristoteles 1996, s. 33 (I, II, 1)

sammenhengen det springer ut av og introduseres i: En talesituasjon, et publikum, et kulturelt og språklig normsystem.

Teologien har vært den rådende modellen for forståelsen av Hauges skrift. Den teologiske lesemåten har tradisjonelt fungert nettopp ved å *eliminere* disse "pragmatiske" -- eller retoriske -- aspektene ved språket og teksten. "Il y a théologie, en effet, là où une herméneutique réduit au "Même" les figures diverses du temps", kommenterer den franske teologen og historikeren Michel de Certeau: "Elle élimine l'irréductibilité de différences par la production d'un 'tradition', c'est--à--dire par définition d'un 'essentiel' qu'un savoir clérical découpe, s'approprie, et tient pour le dénominateur commune d'une pluralité".⁴³ Alle disse prosessene har vært i spill (i mer eller mindre tydelig form) i forbindelse med Hauges forfatterskap. En konsekvent gjennomført *retorisk* forståelse kan imidlertid ikke tillate seg denne særegne abstraksjonsprosessen, som separerer talen fra sin utsigelse. Først og fremst, altså, fordi retorikken forstår ytringer som handlinger, virkende innenfor en spesifikk språklig, sosial og historisk kontekst. En sann tilnærming ville kanskje plassere en skrift som Hauges i et annet forhold til det *allmenne* (eller "evige") enn teologene har villet ha det til. Men det skaper samtidig et nytt utgangspunkt for lesing, det revitaliserer skriften nettopp som situert -- som "forskjellig". Å gjeninnsette handlingskarakteren ved tekster som Hauges er på den måten også å forsøke å nærme seg tekstenes særegne historisitet.

Den historisiteten er selvfølgelig ikke tilgjengelig for oss, i sin fulle utstrekning. Men jeg tror at et annet trekk ved den retoriske tenkemåten kan hjelpe oss både å fastholde og tydeliggjøre denne hermeneutiske problematikken -- og det nettopp i løpet av den retorisk analysen. For den retoriske "handlingen" kan bare finne sted *i språket*. Retorikken er, som Jørgen Fafner sier det, "læren om tankens nødvendige forbindelse med det hensigtsmessige, sproglige

⁴³ Certeau 1982 s. 155. Min oversettelse: "Teologi finnes det i realiteten over alt hvor en hermeneutikk reduserer tidens forskjellige figurer til 'det Samme'. Den utsletter selv de mest ubestridelige forskjeller gjennom produksjonen av en 'tradisjon'; det vil si gjennom definisjonen av noe 'essensielt' som en geistlig viten kan avgrense, underlegge seg og postulere som felles nevner for et mangfold".

uttryk".⁴⁴ Dermed er det allerede i utgangspunktet irrelevant for en retorisk tilnærming til Hauges forfatterskap å skulle prøve å utvinne noen "egentlig" eller inderlig mening bak språkets ytre form: Tanken er med nødvendighet forbundet "med det hensigtsmæssige, sproglige uttrykk", de to elementene kan ikke skilles fra hverandre. Sånn vanskeliggjøres den suspensjonen av Hauges språklige fremmedhet som har preget de tradisjonelle fortolkningene: Fordi retorikkens objekt er *språket* og den språklige hendelsen (og ikke "livet", "teologien" eller "kristendomsforståelsen") arbeider analysen nettopp i, og med, denne fremmedheten.

Spenningen som den retoriske analysen arbeider innenfor, bunnar i siste instans i språkets egen historiske karakter. På tross av sin motstand mot skoleretorikkens regler, var også forfatteren Hans Nielsen Hauge utlevert en tradisjonelt bestemt *topikk* (dvs. et sett av regler for hvilket stoff som er relevant i en gitt sammenheng) og en *stillære* (dvs. et normativt begrep om hvilke uttrykksformer som er hensiktsmessige i en gitt situasjon). "Vi snakkar berre ved hjelp av bestemte talegenrar," fastslår Mikhail Bakhtin. "Alle våre ytringar har bestemte, og relativt stabile typiske former for oppbygging av heilskapen".⁴⁵ Både den talehandlingen og den særegne *stilen* vi møter i Hans Nielsen Hauges tekster er på denne måten styrt av et generisk system for kommunikasjon:

Alle stilar er uløyseleg knytta til ytringa og til typiske former for ytringar, dvs. til talegenrane. (...) Den bestemte funksjonen (...) og dei bestemte tilhøva som gjeld for kvar kommunikasjonssfære, genererer bestemte genrar, dvs. bestemte og relativt stabile tematiske, kompositoriske og stilistiske typar av ytringar. Stil er ubryteleg knytt til bestemte tematiske einingar og -- det er spesielt viktig -- til bestemte kompositoriske einingar: til bestemte former for oppbygging av heilskapen, bestemte typar avslutningar, bestemte typar relasjonar mellom den talande og dei andre deltakarane i kommunikasjonen (...). Stilen inngår som element i ytringas genremessige einskap.⁴⁶

⁴⁴ Fafner 1982, s. 4 - se også Johannesen 1987 s. 37.

⁴⁵ Jf. Bakhtin 1998, s. 20. Se også Slaattelid 1998.

⁴⁶ Ibid. s. 4-6.

Stilen er altså "uløseleg knytta" til sin historiske sammenheng, ifølge Bakhtin. Når denne sammenhengen (dvs. "kommunikasjonssfæren", eller "funksjonen" -- nettopp talens historiske *situasjon*) endres -- da endres også stilen. Det er, kan en si, stillærens historiske logikk: "Lausrivinga av stil frå genre kjem til uttrykk på ein særskilt øydeleggande måte når det gjeld ei rad historiske spørsmål. Historiske endringar av språklege stilar er uløseleg bundne til endringar av talegenrar".⁴⁷ Sånn nedfelles språket i historien -- men sånn nedfelles også historien i språket: For "stilen" *impliserer* samtidig, i Bakhtins skjema, "bestemte kompositoriske einingar", "bestemte former for oppbygging av heilskapen" og, ikke minst, "bestemte typar relasjonar mellom den talande og dei andre deltakarane i kommunikasjonen". Hauges språklige uttrykk bestemmes av den historiske sammenhengen språket hans inngår i. Men denne sammenhengen *uttrykkes* også i språket -- i de forskjellige modellene for "mening" og de formene for "tiltale" som talegenrene tillater: I den konsepsjonen av den retoriske "handlingen" som de forskjellige kommunikasjonssfærene postulerer. Å undersøke de språklige særtrekkene ved Hans Nielsen Hauges tekster er dermed nødvendigvis noe mer enn et rent "tekstvitenskapelig" arbeide. Det blir samtidig et bidrag til en kartlegging av de historiske "kommunikasjonssfærene" Hauge inngår i. En retorisk lesning vil dermed ideelt sett alltid være mer enn en tekstanalyse, i snever forstand. Og om den ikke kan komme fram til den typen absolutt kunnskap som så mange har etterstrebet i forbindelse med Hauge, så innebærer den i det minste en utforskning av -- eller kanskje heller en anerkjennelse av -- den *heterogeniteten* som er konstituerende både for Språket (Hauges, like mye som mitt eget) og Historien:

Alle som talar er sjølve i større mindre grad svarande, for han er ikkje den første som talar, han er ikkje den første som uroar universets evige togn, og han føreset ikkje berre eksistensen av språkssystemet for det språket han benytter seg av, men og eksistensen av føregående ytringar -- sine egne og framande --

⁴⁷ Ibid. 6.

som hans ytring relaterer seg til på den eine eller andre måten (stør seg på, polemiserer mot, eller berre føreset som allereie kjend for lyt??taren).⁴⁸

VII. Forfatterskapets brudd

Den 24. oktober 1804 ble Hans Nielsen Hauge arrestert av lensmannen i Eiker. Det var seks dager *før* den dansk-norske regjeringens arrestordre ble utstedt, den 30. oktober. Detaljen fikk liten betydning for Hauge: I motsetning til alle de andre arrestasjonene han hadde vært igjennom, skulle denne bli langvarig. Etter en knapp måned i arresten i Høkkund ble Hauge transportert til Christiania. Der satt han innesperret helt fram til han ble løslatt mot kausjon i 1811. Tre år seinere ble han frikjent ved dom, den 23. desember 1814.

Som en umiddelbar følge av arrestasjonen ble Huges tekster inndratt og beslaglagt. Den kongelig plakaten av 5. juli 1805 forbød utdeling og salg av Huges bøker, og påbød at eksemplarer ment for videreformidling skulle leveres inn til nærmeste lensmann. Det førte til husransaker landet over. Tusenvis av bøker ble beslaglagt, mange av dem ødelagt. Av den bokmassen som ble oppbevart, var bare en liten del inntakt da inndragelsen av Huges skrifter ble opphevet i 1816. Huges store bokformidlingsprosjekt var inntil videre torpedert.

Arrestasjonen og fengselsoppholdet har fått betydning for Huges resepsjonshistorie også på andre plan. Disse hendelsene har markert et brudd, muliggjort en inndeling i et *før* og et *etter*. I det biografiske skjemaet har fengselsårene representert et blankt felt, en cesur, i Huges virksomhet. Dette feltet har en vekselvis konstruert som åsted for en omveltning eller en utvikling i Huges livsprosjekt. Konstruksjonene har hatt klare verdimeslige føringer. Historiker og politiker Berge Furre mener f.eks. at den aldrende Hauge sviktet sitt opprinnelige radikale, kirkekritiske prosjekt etter løslatelsen.⁴⁹ Biografen og teologen Sverre Norborg hevder at Huges legmannslutherdom mistet selve sin trosbyggende kraft etter

⁴⁸ Ibid. s. 11.

⁴⁹ Jf. Furre 1996.

møtet med opplysningskulturen i fengselsårene.⁵⁰ Mens Andreas Aarflot insisterer på en "gjennomgående kontinuitet" i hele Hauges virke, sånn at det statskirkevennlige *Hans Nielsen Hauges testamentet til sine Venner* (utgitt posthumt i 1824) kan representere fullbyrdelsen av den "modningsprosessen" som ble innledet med *Verdens Daarlighed*.⁵¹

Diskusjonen har basert seg på en ikke uttalt organisasjon av Hauges forfatterskap, kronologisk inndelt, med tekstene gruppert på hver sin side av fengselstidas peripeti. På den måten har en kunnet organisere tekstmassen i symmetri med biografens store konjunkturer. Og samtidig avtegne en *kurve*, egnet for å måle Hauges "åndelige utvikling", "politiske prosjekt" -- eller det noen kommentatorer har kalt hans "sviktende kristne dømmekraft".⁵² Skjemaet har vært som følger:

A. Tekster fra før arrestasjonen (1796-1804)

1796: *Betragtning over Verdens Daarlighed* (76 s.)

Forsøg til en Afhandling om Guds Viisdom (116 s.)

1798: *En Sandhets Bekiedelse om Saligheds Sag* (14 s.)

De Eenfoldiges Lære og Afmægtiges Styrke (30 s.)

Anvisning til nogle Mærkelige Sprog i Bibelen (register over sentrale bibelord; 37 s.)

1799: *Betragtning og Forklaring over Herrens Bøn: Fader Vor* (14 s.)

Den sande Christnes udvalgte Salmebog (salmebok; 142 s.)

1800: *Christendommens Lærdoms Grunde*, første og annet hefte (tidsskrift; 150 s.)

Den Christelige Lære, forklaret over Epistlerne og Evangelierne (postille; 612 s.)

Tillæg til Bibelanviisningen (35 s.)

1803: *Betænkning til Guds Børns Samtale* (bønnebok; 48 s.)

⁵⁰ Jf. Norborg særlig s. 303-309.

⁵¹ Jf. Aarflot 1969, særlig s. 20 og 150.

⁵² Jf. *ibid.*, s. 60.

1804: *Forklaring over Loven og Evangelium* (katekismeforklaring; 58 s.)

Christendommens Lærdoms Grunde, tredje hefte (85 s.)

B. Upubliserte tekster fra fengselstida (1804-1814)

Femten kortere, udaterte tekster, skrevet mens Hauge satt i fengselet, av svært forskjellig karakter. Med unntak av to tekster i bind 7, er dette materialet samlet i bind 5 i Ordings utgave.

C. Tekster fra etter løslatelsen (1814-1824)

1815: *Religieuse Sange*(sangbok; 27 s.)

1816: *Beskrivelse over Hans Nielsen Hauges Reiser, viktigste Hendelser og Tildragelser* (sjølbioграфи; 95 s.)

Anmærkninger over de af mig udgivne Skrifter (8 s.)

1817: *Om de Religiøse Følelser og deres Værd* (sjølbioграфи, samling av haugianerbiografier, religionspsykologi; 115 s.)

1818: *Livet i Døden* (dødsberetninger fra kjente haugianere; 26 s.)

1820: *Betragtninger over nogle Bibelske Sprog* (26 s.)

Betragninger over enkelte Fest- og Helligdages Texter (66 s.)

1821: *Udtog av Kirke-Historien* (kirkehistorie; 231 s.)

1822: *Huus-Postil* (samlingspostill; bare seks prekener -- 54 sider -- skrevet av Hauge sjøl)

Vidnesbyrd om den christelige Religions Fortrinlighed (15 s.)

1823: *Anmerkninger over første Corinthier femtende Capitel* (12 s.)

For Hans Nielsen Hauge var fengslingen og de mange årene i fangenskap en enorm belastning. Skal en dømme etter hans egne beskrivelser er det heller ikke tvil om at han opplevde tida i fengselet som en krise -- en trussel mot alt det som hadde holdt ham oppe siden han "vendte om". Sånn sett framhever denne inndelingen av forfatterskapet sentrale trekk ved Hans Nielsen Hauges historie, og understreker det sjokket forfatterskapet ble utsatt for idet det kolliderte med autoritetene. Det er heller ikke tvil om at spørsmålet om

kontinuitet *er* sentralt for Hauges forfatterskap sett under ett -- i spennet mellom de eskatologiske passasjene i *Guds Viisdom* og den nøkternt populærvitenskapelige *Kirke-Historien*.

Men tekstmaterialet har også sin egen bevegelse, uavhengig av livshistoriens logikk. Selv et overfladisk forsøk på å ordne titlene etter andre koordinater enn biografiens viser nye mønstre. Genremessig, f.eks., er Hans Nielsen Hauges forfatterskap allsidig, med forsøk innenfor nesten alle den tradisjonelle religiøse litteraturens former. En kvantitativ analyse gir det samme uoversiktlige inntrykket: Hvis vi teller sider, ser vi at det i alt er fire produksjonsmessige høydepunkter i Hauges karriere. Først og fremst alt materialet fra rundt 1800, hvor den svære huspostillen *Den Christelige Lære* -- med nyskrevne prekener til alle kirkeårets tekster -- blir supplert med to hefter av "haugianertidsskriftet" *Christendommens Lærdoms Grunde*, og redigeringen av *Den sande Christnes udvalgte Salmebog*. Deretter perioden 1820-21, hvor Hauge fullfører arbeidet med sin store kirkehistorie for allmuen, parallelt med utgivelsen av to prekenbøker. Så den legendariske raptusen sommeren 1796, som endte i bøkene *Verdens Daarlighed* og *Guds Viisdom*. Og til sist årene rett etter løslatelsen, hvor Hauge skrev og utga to sjølbiografier.

Forfatterskapets oppbygging later til å være mer komplisert enn de biografiske konstruksjonene vil ha det til. Det ambisiøse arbeidet med *Kirkehistorien* lar seg f.eks. vanskelig forene med bildet av en "kraftløs" Hauge i årene før han døde. De store variasjonene i forfatterskapet -- både mellom genre og tekstfunksjoner, og mellom storproduksjon og tilsynelatende passivitet -- passer også dårlig med Aarflots tese om en "grunnleggende kontinuitet" i forfatter-skapet. Snarere er det som om det er *bruddene* som kjennetegner Hans Nielsen Hauges tekstkorpus: De strategisk bestemte omleggingene i skrivestil og genre, den bevisste bruken av den religiøse diskursens formapparat. Alt dette for å utforme en skrift som *virker*, tilpasset situasjonen og publikummet; en *retorisk* skrift -- i tråd med befalingen han mente han hadde fått: "Du skal bekiende mit Navn for Menneskene, formane dem at omvende sig og søge mig, medens jeg findes, kalde paa mig, naar jeg er nær og rører deres Hierter, saa kunde de omvende sig fra Mørket til Lyset" (VI, 127).

VIII. Bondesønnen som blir Lærer: Fra pamflett til postille

Hauges opphold i Trondheim var merket av viktigere hendelser enn konflikten med redaktør Peterson. Han dro ikke derfra før i begynnelsen av mars året 1800, over et halvt år etter ankomsten. Da hadde han sittet tre måneder i arresten, etter en konflikt med biskop Johan Chr. Schönheyder.⁵³ Gjennom hele perioden i Trondheim, også mens han satt inne, arbeidet Hauge intenst. Seinere, i sin *Anmærkning over de af mig udgivne Skrifter* fra 1816, beskriver han dette arbeidet:

Jeg skrev nu af den Overbeviisning jeg havde faaet om, at det forhen Skrevne havde stiftet Nytte, og ansaae det nu for en ufravigelig Samvittigheds Pligt, at udføre i Ord mere og mere det, jeg selv troede; thi jeg skrev en betragtning over alle Søn- og Hellig Dages Epistler Aaret om under den Titel "Den Christelige Lære". Tillige samlede jeg sammen af de Sange, jeg bedst syntes om af flere af de gamle Forfatteres Skrifter og tilføiede nogle nye, forfattede i denne Tid, hvilket jeg lod trykke under Titel av "Udvalgt Salmebog" (VI, 98).

Prosessen later til å være uproblematisk. Oppmuntret av sin voksende "venneskare" vil Hauge skrive og forkynne mer utførlig, forklare bibelordet og foreslå salmer for vennesamlingene. Men den selvfølgelige tonen i notatet fra etter løslatelsen skjuler en mer komplisert realitet: Med postillen *Den Christelige Lære* (trykt i København sommeren 1800) og salmeboka *Den Sande Christnes udvalgte Salmebog* (trykt i Trondheim høsten 1799) beveger nemlig Hauge seg inn på et nytt og prestisjefyllt litterært område.

Etter den kongelige forordningen om husandaktene og deres ordning fra 1630, var både postillen og salmeboka uløselig knyttet til eneveldets regulering av allmuereligiøsiteten.⁵⁴ Sammen dannet bøkene den tekstlige rammen rundt det daglige andaktslivet: Gjennom kroppens deltagelse -- høytlesingen og sangen -- fungerte bøkene både som redskaper og som håndbøker for det en i samtida forsto som "Troens øvelse". I 1796 hadde Hauge spasert inn på Jens

⁵³ Jf. Bang 1924, s. 190-219.

⁵⁴ Se Fet 1995, s. 198-243 for det følgende.

Øhrbek Bergs trykkeri i Christiania for å få trykket og utgitt sine refleksjoner i den lille pamfletten *Verdens Daarlighed*. Det var altså et ganske annerledes publiseringsprosjekt han hadde tatt fatt på nå: Med de nye bøkene griper Hauge inn i forhold til selve kjernen i allmuefromheten, salmesangen og husandakten. Publikasjonene tar form av en *erobring* av det etablerte religiøse tekstuniverset -- en offensiv som blir ytterligere understreket av at de to neste tekstene Hauge publiserer er en bønnebok og en katekismeforklaring. Hans Nielsen Hauge, som fortsatt velger å beskrive seg som "Bonde-Søn" på tittelbladet, stiller seg inn i den lange rekken av kirkelige lærere: Han skriver det puslete navnet sitt inn ved siden av den religiøse tekstkulturens største autoriteter: Medelbye, Brochmand, Müller, Francke, Schriver, Kingo, Pontoppidan osv.⁵⁵ "Hermed framtraadte Hauge som en virkelig religionslærer for sit folk", kommenterer Halvdan Koht, en av de få som har lagt merke til det radikale i *dette* bruddet.⁵⁶

Med teksten fra rundt 1800 står Hauge tydeligere enn noensinne overfor det som er *forfatterens* problem i ethvert tekstsysteem: Problemet implisitt i posisjonen som *auctor*, som en som "har noe å si" -- i påberopelsen av det en med en viss sirkulær logikk kom til å kalle *auctoritas*.⁵⁷ Det problemet er særlig akutt i en religiøs tekst-sammenheng: Med hvilken rett kan en tale? Hvorfra kommer denne skriften? Hva garanterer forbindelsen mellom den som taler og *Sannheten*?

I postillen og salmeboka -- og etterhvert i bønnebøker, katekismer, sjølbioграфier og kirkehistorier -- velger Hauge å konfrontere disse spørsmålene helt direkte: Han presenterer seg sjøl som en "folkelærer". I likhet med stadig flere andre blant det lesende allmuepublikummet i Norge, må Hauge ha ment at han allerede hadde overvunnet den legitimitetsproblematikken som tekstene hans reiser. Den sjølsikkerheten kan dels forklares med den suksessen han hadde opplevd som forkynner. Men posisjonen som *forfatter* grunnlegger Hauge først og fremst i de *tekstene* som leder opp mot *De*

⁵⁵ Jf. oversikten over postillforfattere hos Fet 1995, s. 204, også s. 229-31.

⁵⁶ Koht 1936, s. 560.

⁵⁷ Jf. f. eks Curtius 1953, s. 48-54. Se også Grepstad 1997 s. 82.

Christeliges Lære, fra debuten med *Verdens Daarlighed* til den polemiske beskrivelsen av *De Eenfoldiges Lære* som vakte sånn oppsikt i rettssaken mot ham.⁵⁸ De fire tekstene skrevet i tidsrommet fra 1796 til 1798 kom alle ut i mellom fire og seks opplag i tida før 1804. En regner med et samlet opplag på disse tekstene på mellom 40 og 100 000 eksemplarer i perioden fram til arrestasjonen.⁵⁹ Ingen annen del av Hauges forfatterskap fikk en tilsvarende betydning.⁶⁰ I disse tekstene skriver Hans Nielsen Hauge seg *inn i språket*, inn i den gryende trykte offentligheten i Norge, og samtidig *fram mot* den posisjonen han kan innta i 1800 med den over 600 sider lange postillen. Denne teksten er en analyse av det skrivearbeidet.

IX. Problemfeltet: Autoritet og utsigelse

"De Ord jeg byder dig i dag skal være paa dit Hierte og du skal gientage dem for dine Børn og tale om dem naar du gaaer paa Vegen, naar du sidder i dit Huus, naar du legger dig og naar du opstaaer". Dette er også en variant av Hans Nielsen Hauges misjonsbefaling. Den formulerer et kall, nettopp en sånn guddommelig kommando Hauge seinere skulle fortelle om i forbindelse med åpenbaringen på Tune våren 1796. Når vi møter den i teksten, i forordet til Hauges aller første skrift, *Betragtning over Verdens Daarlighed*, er det imidlertid som et *sitat*, hentet fra 5. Moseboks 6. kapittel. Det er påbudet Gud gir til Israelsfolket etter å ha gitt dem sin Lov i de ti bud: "Bind dem på hånden som ditt merke og ha dem på pannen som en minneseddel". I Hauges tekst, derimot, kolliderer Guds imperativ umiddelbart med en annen type lovgivning: "Dette er min største Lyst, og naar jeg dette vil gjøre, sætter sig imod baa-de Læg og Lærd, fordi jeg ikke er i den Stand" (I, 78).

Det jeg kalte forfatterens problem kan ses på som en allmenn retorisk problematikk i Hauges forfatterskap. Den bunner i misforholdet mellom predikantens ærgjerrige tale og hans beskjedne

⁵⁸ Jf. pkt. 4 i siktelsen mot Hauge, gjengitt bl.a. i Ordings utgave II, 14.

⁵⁹ Jf. innledninger til skriftene i Ordings utgave, se I, 63-67, 137, 143 og II, 9-15, 27-29.

⁶⁰ Sml. Fet 1995, s. 195: "Skiftematerialet tyder på at det er dei første Hauge-bøkene som har interessert mest, og mellom disse dei moraliserende skriftene..."

bakgrunn. "Det er eller bør være", skrev den danske litteraten Niels Prahll i 1773, en forskjell "imellem de personer der kan sige de Store Sandheder med Bifald". De utvalgte "maa have et Kald dertil, som gjør dem ærværdige og hellige i alles Øine".⁶¹ Det er en presis beskrivelse av forfatteren Hans Nielsen Hauges utfordring. Skriften hans er utspent mellom disse to polene: Forkynnelsens "Store Sandheder" og bondesønnens egen lite "ærværdige" skikkelse. Når Hauge sjøl for første gang formulerer denne problematikken, i fortalen til *Verdens Daarlighed*, gjør han det ved hjelp av enevoldsstatens politiske språk. Og han plasserer den samtidig i skjæringspunktet mellom det språklige og det sosiale: Bondesønnen er gitt "Ord" som hans egen "Stand" ikke gir ham rett på. Det er denne utfordringen forfatterskapet hans står overfor. Den betinger hans spesielle retoriske handling, i forfatterskapets aller første tekster.

Som det meste annet i Hauges tekst, har også denne retoriske problematikken en klar bibelsk presedens. De reaksjonene forkynneren Hauge møter, både hos "Læg og Lærd", har (som Hauge sikkert ville ha påpekt med tilfredshet, om han hadde vært bare litt mindre beskjedent) sin direkte motsvarighet i Jesu møte med de mistroiske nasareerne, referert i Matteusevangeliet 13. 54--56: "Hvor har han denne visdommen fra? (...) Er han ikke tømmermannens sønn? Og heter ikke hans mor Maria, og hans brødre Jakob og Josef og Simon og Judas? Og søstrene hans, bor de ikke her alle sammen? Hvor har han vel alt dette fra?".

Både for Jesu og Hauges del tar publikummets mistro form av et spørsmål om *auctoritas* -- om kilden til den myndigheten som forkynneren påberoper seg (*Hvor har han alt dette fra?*) Nettopp for å besvare spørsmålet om autoritetens opphav i Hauges tilfelle, viste Nils Gilje til Webers begrep om det "karismatiske herredømme".⁶² I forhold til den autoritetsproblematikken Hauges tekster er innskrevet i er imidlertid ikke Webers begrep dekkende, i mine øyne. Ikke minst, som vi skal se, fordi den autoriteten som er ment å legitimere Hauges tekst, i så stor grad er grunnlagt i *skriften sjøl*: Den er en

⁶¹ Sitert etter Berge 1992, s. 22.

⁶² Jf. særlig Gilje 1994, men også 1995 og 1996. Jf. også artikkelen "Det legitime herredømmes rene typer" i Weber 1971.

autoritet som -- i tråd med ordets etymologiske grunnbetydning -- er *skrevet inn* i teksten, som når Moselovens befalinger opptrer i *Verdens Daarlighed* maskert som et personlig kall til "profeten" Hans Nielsen Hauge.⁶³

Hauges ord om "Verdens Viisdom" og sin egen "Daarlighed" er på samme måte grunnleggende for den tekstlige myndigheten han påberoper seg. Men de opptrer i teksten som del av et genrebestemt system for sjølreferanse og tiltale. Genreforbildet er de paulinske brevene.⁶⁴ Med det er vi tilbake til Bakhtins bemerkninger om talegenrene: "Taleviljen viser seg framfor alt i valet av ein bestemt talegenre (...) Taleplanen [vil] i all sin individualitet og subjektivitet tilpasse seg etter den valde genren, og bli danna og utvikle seg i denne formen".⁶⁵ Hauges karismatiske tekstlige autoritet framstilles på denne måten like mye gjennom valget av visse autoritative tradisjonelle tekstlige *modeller*, som i forsikringer om en tenkt subjektiv myndighet utenfor teksten.⁶⁶ Autoritetsproblematikken Hauge står overfor er dermed framfor alt en *språklig* problematikk. Den bunner i hans egen innskriving i selve autoritetens språk -- i, som han sier det sjøl, erobringen av et sett "Ord" som ikke tilhører hans "Stand". Den kan dermed helt presist bestemmes som en *utsigelsesproblematikk* -- i tråd med den franske lingvisten Emile Benvenistes definisjoner:

En tant que réalisation individuelle, l' énonciation peut se définir, par rapport à la langue, comme un procès d'*appropriation*.
Le locuteur s'approprie l'appareil formel de la langue, et il

⁶³ Se kap. III nedenfor for en mer inngående drøfting av dette.

⁶⁴ For Hauges bruk av Paulusbrevne, se særlig kap. IV nedenfor.

⁶⁵ Jf. Bakhtin 1998, s. 20. Ernst Robert Curtius advarte i sin tid -- nettopp i forbindelse med Paulus' ord om sine egne manglende taleevner (f. eks 2. Kor. 11. 6) -- mot å forstå faste litterære formularer som "the expression of spontaneous sentiment". Paulus' vendinger, påpeker Curtius, "are only elements of a more or less developed manner of self-designation in which Paul's apostolic and hierarchic consciousness of authority finds expression (...) *formal phrases* intended to reinforce the apostle's appointment as a teacher". I den analysen nærmer han seg et perspektiv som Bakhtins, samt det som ligger til grunn for forståelsen av Hauges sjølframstilling i denne oppgaven. Jf. Curtius 1953 s. 408 og 412, fra appendix II: "Devotional formula and humility".

⁶⁶ Se kap. V nedenfor.

énonce sa position de locuteur par des indices spécifiques, d'une part, et au moyen de procédés accessoires, de l'autre.⁶⁷

Jeg vil foreslå å ta i bruk Benvenistes teorier om utsigelsen som et slags *formelt* rammeverk for analysen av Hans Nielsen Huges tidligste tekster. Fordi det er i disse tekstene Hauge "tar Ordet", blir en skrivende, kan Benvenistes lingvistiske modeller anskueliggjøre den dynamikken de tidlige tekstene inngår i.

I Benvenistes egen oppsummering av sin utsigelsesteori understreker han fire momenter i det en kunne kalle utsigelsens "prosess".⁶⁸ For det første selve den individuelle *utsigelsesakten*, i hvilken språket realiseres som tale, og på den måten går fra å være et potensielt formelt "system" og en abstrakt "mulighet", til å bli en konkret "diskurs". Dernest altså, denne realiseringens preg av *erobring* -- en erobring som konstituerer den talende som subjekt for språket. Denne erobringen innstifter samtidig den *andre*, som hørende og svarende i forhold til ytringen, og den impliserer i tillegg en *referanse*, et spesifikt (språklig) "forhold til verden".⁶⁹

Momentene i denne modellene tilsvarer på flere punkter Bakhtins beskrivelse av en lingvistikk fokusert rundt "talegenren". For det første i understrekingen av at språket som levende størrelse alltid tar form av ytringer -- at det må forstås som en spesifikk praksis, kun realisert gjennom utsigelsen. Dernest i betoningen av det dialogiske ved denne utsigelsen, og samtidig den spesifikke referansen utsagnsformen skaper.⁷⁰ På ett punkt gir imidlertid Benvenistes utsigelsesteori en mer spesifikk formulering av en problematikk som ikke klart definert i Bakhtins essay: Det gjelder forholdet mellom "talegenrene" og den individuelle *bruken* av dem. Benve-

⁶⁷ Jf. Benveniste 1974, s. 82. Min oversettelse: "Forstått som individuell utførelse, kan utsigelsen defineres som en *appropriasjonsprosess* i forhold til språket. Taleren approprierer språkets formelle apparat, og han utsier sin posisjon som talende dels ved hjelp av spesifikke tegn, dels ved hjelp av en serie tilhørende språklige prosedyrer.

⁶⁸ Jf. artikkelen "L'appareil formel de l'énonciation", *ibid.*, s. 79-88, særlig s. 81-82.

⁶⁹ *Ibid.*, s. 82: "Dés qu'il se déclare locuteur et assume la langue, il [le locuteur] implante l'*autre* en face de lui, quel que soit le degré de présence qu'il attribue à cet autre. (...) Enfin, dans l'énonciation, la langue se trouve employée à l'expression d'un *certain rapport au monde*. (...) La *référence* est partie intégrante de l'énonciation" (min uth).

⁷⁰ Jf. drøftingen av Bakhtins "translingvistikk" i Slaatelid 1998.

niste fastslår, som vi har sett, at denne bruken må forstås som en *appropriasjon*. I det ligger det to avgjørende momenter: For det første innebærer denne appropriasjonen at taleren *innskriveres* i et større system -- språkets grammatiske, leksikalske og syntaktiske apparat -- og finner sin form gjennom det. Men denne innskrivingen innebærer alltid også en *modifikasjon* av det samme apparatet, en "gjøren-til-sitt" i forhold til språket -- i Benvenistes skjema mest tydelig i den manipulasjonen taleren foretar når han i utsigelsen fyller språkets abstrakte (eller "tomme") størrelser med en individuell mening, når han i utsigelsesakten oppretter et "jeg" og et "du"; et "nå" og "da"; et "her" og "der".⁷¹

Det er særlig dette begrepet om utsigelsens "appropriasjon" som er relevant i forhold til Hauge. Også han innskriver sin tale, eller skrift, i et språklig system (Bibelens, andaktsbøkernes, pamflett-litteraturens osv.) som gir form, mening og -- ikke minst -- myndighet til hans egne ytringer. Og også for Hauge innebærer denne innskrivingen en *modifikasjon* i forhold til det opprinnelige språket -- en modifikasjon av de autoritative "talegenrene" han arbeider innenfor. Den modifikasjonen avmerker det subjektives plass i Hauges språk. Sammen konstituerer disse to elementene Hauges "stil" i de tidlige tekstene.

Det påfallende er at denne modifikasjonen for Hauge i stor grad også definerer den spesifikke handlingen teksten hans innebærer. Michel de Certeau har foreslått å bruke Benvenistes utsigelsesteorier som en generell teori for forståelse av handling, som en tilnæringsmåte til historiske aktørers *bruk* av normative modeller -- en beskrivelse av den *splittelsen* handlingen manifesterer, mellom teori og praksis, abstrakt kompetanse og konkret utførelse. Fordi jeg vil prøve å forstå Hauges tidlige tekster både som "handling" og "utsigelse" er de Certeaus omformulering av Benvenistes teorier dekkende for den prosessen jeg mener vi kan se utspille seg i Hauges skrift. Splittelsen (*l'écart*) som handlingen medfører, skriver de

⁷¹ Jf. særlig artiklene "Les relations de temps dans le verbe français" og "De la subjectivité dans le langage", i Benveniste 1966, s. 237-251 og s. 258-267. Se ellers hele seksjon V samme sted -- "L'homme dans la langue" -- for de forskjellige aspektene ved Benvenistes utsigelsesteori. Se også kap. III nedenfor.

Certeau, "pourrait avoir pour repère théorique la *construction* de phrases propres avec une syntaxe *recus*":

En linguistique, la 'performance' n'est pas la 'compétence'. L'art de parler (et toutes les tactiques énonciatives qu'il implique) n'est pas reductible à la connaissance de la langue. (...) Il *opère* dans le champ d'un système linguistique; il met un jeu une *appropriation*, ou une réappropriation, de la langue par des locuteurs; il instaure un *présent* relatif à un moment et à un lieu; et il pose un contrat avec l'autre (l'interlocuteur) dans un réseau de places et de relations.⁷²

de Certeaus omformulering av Benvenistes momenter understreker det aktive og modifierende i utsigelsesprosessen. På samme måte vil jeg forsøke å vise hvordan Hans Nielsen Hauge i sin skriftlige utsigelse "opererer" innenfor det religiøse språket, setter det "i spill", knytter det til sitt spesifikke "sted" og sin spesifikke "tid", og dermed oppretter en "kontrakt med den andre" (dvs. leseren) -- en kontrakt som etterhvert skulle danne basis både for lesernes virkelighetsoppfatning og deres syn på forfatteren Hauge.

Fordi det språket Hauge tar i bruk i utgangspunktet er så prestisjefyllt -- og fordi han sjøl, som taler, i utgangspunktet er uten prestisje -- står Hauge i denne prosessen altså overfor det jeg har kalt en "utsigelsesproblematikk". Men denne problematikken finner langt på vei, vil jeg påstå, sin løsning i *utsigelsen sjøl* -- i Hauges virtuose

⁷² Jf. de Certeau 1990, s. xxxviii. Min oversettelse: "[Denne splittelsen] har sin teoretiske parallell i *konstruksjonen* av egne setninger på basis av en *overlevert* syntaks. I lingvistikken skiller en mellom 'utførelse' og 'kompetanse'. Det å kunne snakke (og alle de utsigende taktikker som det impliserer) kan ikke reduseres til ren kjennskap til språket (...). Det [utsigelsen] innebærer et *arbeid* på et lingvistisk system; det setter i spill en *appropriasjon*, eller en reappropriasjon, av språket fra talernes side; det innsetter et *presens*, relativt til en tid og et sted; og det oppretter en kontrakt med den andre (samtalepartneren) basert på et nettverk av steder og relasjoner."de Certeau bruker denne modellen for en analyse av dagliglivets modifikasjoner av kapitalens og byråkratiets maktsystemer. Det er fordi den er spesielt godt egnet til å beskrive en diskret *negerende* praksis, forskjellige prinsipper for (passiv) motstand. Jeg vil komme tilbake til dette perspektivet i oppgavens konklusjon. Se også Marin 1987 for en god beskrivelse av utsigelsesteoriens betydning for de Certeaus praksis som historiker og antropolog.

bruk av de "tactiques énonciatives" som språket og skriften tilbyr ham. Hauges suksess som forfatter er altså bygget på en særegen *kunnen*. Dens bestanddeler vil komme tydeligere fram gjennom de analysene jeg skal foreta. Men det burde allerede være mulig å fastslå at det er en *retorisk* kunnen, en "*dynamis*", som setter Hauge "i stand til at mønstre de mulige overbevisende momenter i ethvert givet stof". Den er bestemt av den særegne historiske og kulturelle sfæren Hauge beveger seg innenfor. Men ikke desto mindre identisk, tror jeg, med den Aristoteles forsøkte å beskrive. Aristoteles visste da også godt at det "system av regler" som utgjorde retorikkens kunnen "ikke er bundet til noen spesielt afgrænset område".⁷³ Min analyse er skrevet med den innsikten i mente.

Denne studien undersøker noen av de sentrale momentene i Hauges utsigelsesarbeid. Den er inndelt etter mønster av retorikkens lære om de tre bevismidlene *logos*, *ethos* og *pathos*. Fordi Hauges utsigende strategier på alle måter var overbevisende -- i sin konstruksjon av forfatteren som "Lærer" og subjekt for det religiøse språket -- kan begrepene synliggjøre avgjørende sider ved de språklige strategiene Hauge tar i bruk for å nå sitt retoriske mål.

De tre sentrale kapitlene i min tekst henter sitt stikkord fra hvert av disse begrepene. Kapitlet om Hauges *logos* forsøker å kartlegge noen av de historiske talegenrene forfatteren tok i bruk, og hvordan disse var bestemmende for den formen bondesønnens forkynelse tok. Fordi talegenrenene, som vi så, alltid er bundet til spesifikke kommunikasjonssfærer, innebærer den kartleggingen også en analyse av det tekstlige kretsløpet Hauges tidlige skrifter inngikk i. Kapitlet om Hauges *ethos* omhandler spesielt bondesønnens teknikker for innskriving av sitt eget *jeg* i tekstene sine, og i den religiøse diskursen overhode. Denne analysen av det tekstlige *jeg*'ets plass berører problematikken som omgir Hauges personlige autoritet som forkynner, og i *ethos*-kapitlet prøver jeg også å skissere en løsning på den problematikken som tar bedre hensyn til *tekstens* spesifikke utsigelsesmodus enn det som har vært vanlig.

I det tredje og siste av hovedkapitlene analyseres det som har vært det mest sentrale poenget i den tradisjonelle forståelsen av

⁷³ Aristoteles 1996, s. 34. (I, II, 1).

Hauges forkynnelse, nemlig hans *pathos* -- den inderlige religiøse følelsen en pleier å tilskrive både tekstene og talen hans. En følelse som samtidig vanligvis oppstilles som forklaringen på *tilhørernes* sterke reaksjoner på forkynnelsen. Dette kapittelet gir ikke minst en analyse av de konsekvensene Hauges innskrivings- og utsigelsesstrategier får for *uttrykket* -- eller *stilen* -- i de tidlige tekstene.

Jeg begynner imidlertid med begynnelsen. Hauges *Fortale* til teksten *Verdens Daarlighed* fra 1796 står aller først i den aller første teksten forfatteren Hans Nielsen Hauge gir ut. I de første linjene av denne korte teksten er vi vitne nettopp til *utsigelsen*. Med henblikk på Hauges tekstlige utsigelsesarbeid har *Fortalen* samme funksjon i forhold til *Verdens Daarlighed* som *Verdens Daarlighed* har i forhold til de øvrige tekstene i det tidlige forfatterskapet -- og som de tidlige tekstene har i forholdt til den etablerte Hauges forfatterskap: Her tar forfatteren Ordet. Teksten er derfor et spesielt godt eksempel på den utsigelsesprosessen jeg vil analysere i fortsettelsen av teksten. Jeg legger ved *Fortalen* i sin helhet, ikke minst fordi Hauge i hvert fall på *den* måten endelig kan få *komme til orde* i den kommenterende diskursen -- sånn som han er når denne teksten skrives: "En lidet Forsøgt, og mindre Skriftlærd Dreng, HNH, paa Rolfsøe i Thunøe sogn".

Dette første kapittelet har tittelen *captatio benevolentiae*. Det er primært fordi det er et dekkende begrep for den retorisk funksjonen *Fortalen* har. Men det er samtidig et lite nikk til den aller første som forsøkte å lese Hauges tekster retorisk. Mannen er mossepresten Thaulow, som kjente igjen en figur når han så den. Om Hauges ydmyke beskrivelse av seg sjøl som en "ringe Bonde-Søn", hadde han følgende å si: "En listig *captatio benevolentiae*, hvormed det har lyktes ham [Hauge] at forud indtage og lokke bonde-almuen over i secten".⁷⁴

X. Synderen i Adressekontoret

"At svare paa en Daares tale kunde vel Ansees for Unøttigt, ia blive derved Fordærvet af daarlighed selv, Naar en Formeget indlader sig i Ordstrid". Sånn så vi Hauge begynne sin egen retoriske talehand-

⁷⁴ Sitert etter Bang 1924, s. 113.

ling i *Trondhjemske Tidender* -- nedskrevet på samme tid som Hauge begynte arbeidet med den monumentale *Christeliges Lære*. Det skulle nå være lettere å se hvilken særegen språklig foreteelse det er som utspiller seg i denne kuriøse "Ordstriden" fra seinsommeren 1799.

Når Hauge sender inn svarbrevet sitt til redaktør Peterson, innlemmer han sin spesielle religiøse tale i en kontekst som var fremmed for den. De norske avisene som oppsto i løpet av 1700-tallet skulle bli konstituerende for den kommunikasjonssfæren som en i ettertid har kalt den "borgerlige offentligheten". Denne sfærens framvekst er et av de klareste eksemplene på Bakhtins påstand om at "kvar kommunikasjonssfære genererer bestemte genrar". I 1700-tallets nye dansk-norske tekstkultur og offentlighet "utvikles en borgerlig prosa der 'saklighet' og 'forsiktighet' er idealene og det 'allmenmenneskelige' høyeste appellinstans", skriver Kjell Lars Berge.⁷⁵ Redaktør Petersons advarsel mot "bondeprædikantene" gir oss et eksempel på den "borgerlige prosaen" i dens tidlige fase. Etterhvert som kommunikasjonssfæren "borgerlig offentlighet" sementeres utover på 1800-tallet, finner denne prosastilen sin endelige form. Da får den navnet *sakprosa*. Det er også navnet på den overordnede talegenren jeg skriver innenfor.

I denne borgerlige kommunikasjonssfæren introduserer Hauge sitt eget fromme språk. Det var i utgangspunktet tilpasset og formet innenfor en helt annen kommunikasjonssfære: Den oppbyggelige religiøse diskursens. Når den opptrer i *Trondhjemske Tidender* er det som et fremmedelement. Men nettopp den spenningen bondesønnens avisinnlegg åpenbarer er avgjørende: I kontrasten mellom Petersons og Huges replikker kan vi avlese en tidlig variant av den konflikten jeg påpekte ovenfor mellom de talegenrene som har styrt forståelsen av Huges tekster, og tekstenes egne. Den konflikten framstår her som en stilistisk kontrast. Men ikke bare det: Også en kontrast mellom det vi kan kalle disse forskjellige talegenrenes "tematiske" normer. Redaktørens og bondesønnens språk har forskjellige "appellinstanser". De har forskjellige prinsipper for *autorisasjon*. Peterson henviser til "Fornuftige Forestillinger" og "Over-

⁷⁵ Jf. Berge 1998a, s. 157.

bevisning". Hauge bygger sin tale på "Bibelsprog". Og han vet at "hvad der har bevæget mig til til tale og svare ham", det gjenkjenner og anerkjenner bare den som "troer en hellig Sanddrue og Retfærdig Gud".

Disse ordene fra den "hellige Land-strygeren" Hauge bekrefter historikeren Roy Porters påstand om at de religiøse talegenrene "offered small, weak and marginal religious groups the only mode of authority they could realistically seek to command. The Highest".⁷⁶ De demonstrerer et slags overordnet prinsipp for Hans Nielsen Hauges retoriske bevisføring, grunnleggende for de forskjellige språklige strategiene jeg vil beskrive i analysen min: Alle henter de i siste instans sin effekt som retoriske beviser (*pistis*) fra den ytterste av alle tenkelige appellinstanser: "en hellig Sanddrue og Retfærdig Gud". Det forklarer også hvorfor *alle* lesninger av Hauges forfatterskap som ikke deler denne -- ytterste -- appellinstansen, er dømt til å være en slags feil-lesninger. Selv teologene -- ikke minst teologene, kanskje -- vil på den måten forstå den forlegenheten som ligger under Mattias Conrad Petersons sarkasmer når han i den avsluttende kommentaren til Hauges innlegg skriver:

Til berømmelse for denne mand [Hauge, som hadde møtt opp personlig i redaksjonen for å levere innlegget] være det hermed Offentligen sagt, at han virkeligen paa en bevægelig maade gjorde sig umage for Synderen i Adressekontoret at vende om; men! -- denne forvildede stikker allerede saa dybt i syndens dyng, at han forkaster alt Overnaturligt, vil ikke tage Fornuften fangen, og altsaa var det intet ved ham at giøre (V, 301).

⁷⁶ Jf. Burke/Porter 1991, s. 3.

I. CAPTATIO BENEVOLENTIAE: Begynnelsen

"Min kiære Læser", skriver Hans Nielsen Hauge. Trass i at han ennå ikke har noen. Det er problemet for *Fortalen* til *Verdens Daarlighed* -- denne teksten "sammenskrevet i Korthed af en lidet forsøgt og mindre Skriftlærd Dreng; Hans Nielsen Houge, paa Rolfsøen i Thunøe Sogn". Og samtidig *Fortalens* største utfordring: Å skape en leser. Å grunnlegge en tekst og en forfatter. Å bestemme forholdet mellom disse tre (identisk med kommunikasjonsteoriens triade: Avsender, budskap og mottager).

I den klassiske retorikken snakket en om *captatio benevolentiae*. Begrepet ringer inn arbeidet som foregår her: Å legge forholdene til rette for talen, sånn at den kan ha effekt. Å skape en kontekst for ordene som gir dem betydning. Et *parergon*: En avgrensing av den skriftens -- og dette *jeg*'ets -- plass. For den som snakker uten *sted*, han er akkurat som dem vi hører om ved denne tekstens begynnelse: En villfarene.

Det er ikke vanskelig å genrebestemme teksten her. For én gangs skyld er Hauge i overensstemmelse med skoleretorikken: I *De Inventione* definerer Cicero oppgaven til fortalen, *exordiet*, på følgende måte: Å vinne lytteren/leseren for det som skulle komme; gjøre ham *benevolus* (godvillig), *attentus* (oppmerksom) og *docilis* (lærevillig).⁷⁷ Som her: En tale "til Læseren", innsmigrende ("kjære Leser..." "da er enhver så god..."), oppfordrende ("Jeg beder da Læseren betrakter..."; "Jeg beder da enhver, at de ikke lader Satan forhærde deres Hierte...") og informerende ("Jeg skriver i det andet og fiende Capitel om Christendommens Lærdom, Levnet og Lønnen..."). Utfordringene teksten står overfor er også klassiske. På latinskolen i Hauges samtid lærte elevene fortsatt om forordets sju tradisjonelle spørsmål: *Hvem, hva, hvorfor, hvordan, hvor, når, hvorfra*.⁷⁸ For Hauges aller første lesere, sommeren 1796, ingen av de spørsmålene besvart før de tok fatt på *Fortalen*.

Fortalen er delt i tre deler (hvorav den ene er en tekst i seg sjøl, med sine egne inndelinger og strategiske funksjoner): Først et inn-

⁷⁷ Jf. Kennedy 1980, s. 92-93. Se også f.eks. Vickers 1988, s. 67-72.

⁷⁸ Jf. f.eks. Grepstad 1997, s. 109.

ledende avsnitt hvor det fortelles en historie. Så et brev. Til slutt et lengre, avsluttende parti som utgjør hoveddelen av teksten og fyller dens sentrale funksjoner. Det hele skal introdusere en bok, som med sine fortellinger og formaninger skal fullbyrde forordets antydninger. Men som tekst har *Fortalen* også karakter av å være en helhet -- avsluttet, fullstendig: "Dette beder jeg enhver retsindig Christen efterfølger og betænker; i øvrigt er jeg hans tienstskyldige Tiener. H: Nielsen".

I. Situasjonen

Dette, og ingenting annet, er altså *begynnelsen*: "Det er bleven saa meget bekiendt her i Deel Sogner, at her skal være bleven saa mange forvirrede eller Galne Mennesker, som gaaer fra den rette Christendom og falde i Vildfarelser. Jeg skulde ogsaa være en av disse indberegnet deriblant".

I folketellingen fra 1801 ble det registrert en befolkning på i alt 883 603 innbyggere i Norge.⁷⁹ Den som skriver her tilhører det store anonyme flertallet i denne massen. Kvalifikasjonene han gir seg sjøl på omslaget er ikke knyttet til hans seinere rolle som folkevekker. De er basert på folketellingas kategorier: "Hans Nielsen Houge; Dreng; Rolfsøen i Thunøe Sogn".

I den grad en har lest Hans Nielsen Hauges forfatterskap, har en gjerne gjort det bakfra. I følge Georg Brandes var Hauge mannen som bragte "Christendommen til Norge". De som har skrevet om *Fortalen* og om *Verdens Daarlighed* som helhet, har som regel tatt denne pseudo-sakrale statusen for gitt. De har nærmet seg en mann og en tekst som de allerede i utgangspunktet vet er eslet til store ting. De har begynt med avslutningen, og sluttet med begynnelsen. Det er en rekkefølge som er vanskelig å unngå: Også min analyse tar utgangspunkt i Hauges seinere status som "Lærer" (manifestert f.eks. i postillen fra 1800) og den stillingen han har oppnådd i den norske bevisstheten. Nettopp derfor er et skrift som *Fortalen* opplysende: Fordi den lar oss ane *begynnelsen*. Og der er det ingen folkefører som skriver. I stedet møter vi den villfarnes forklaringer, den forvirredes bekjennelse, gitt for alle å lese. Så er det da også bare vi

⁷⁹ Jf. Pryser 1985 s. 31.

lesere som kan forandre ham, gjøre ham til det han skal bli: "Men jeg haaber dog af Læserens Godhed, dersom han er en ret Christen, bliver han ikke vred".

Fortalen framstiller Hauges utsigelsesproblematikk i kondensert form. Hauges *captatio benevolentiae* synliggjør de fundamentale utfordringene teksten hans står ovenfor. Polemikken viser oss teksten og *jeg*'et før noe har skjedd. Alt kan skje. Men allerede her er det mulig å avlese bondesønnens forandring fra den som ingenting er, til *forkynneren*: I gangen fra de innledende ordene om de "forvirrede Mennesker" (dvs. Hauge sjøl), gjennom posisjoneringsen i forhold til eks-sogneprest Seeberg, fram til Hauges avsluttende tekstlige status som martyr og Sannhetens egen apostel i Østfold: "Men da Dievelen fordærver mange stoermødige Hierter, som vil forfølge mig, ja forderve mit Legeme og slaae mig ihjel, saa vil de og forfølge alle retsindige Christne".

Hauges utsigelsesproblematikk skyldes det system av *forskjeller* *Fortalen* er innskrevet i: "Dette er min største Lyst, og naar jeg dette vil gjøre, setter sig imod både Leg og Lærd, fordi jeg ikke er i den Stand". Standssamfunnets tradisjonelle distinksjoner er styrende for hele denne teksten, synlige i alt fra tittelbladets sjølbeskrivelse til det bondske etternavnet som avslutter den. De uttrykkes ikke minst i Hauges polemikk *mot* distinksjonene: I passasjene om "Lærerne", i Hauges forsikringer om sitt eget kall og i utfallene mot Gerhard Seeberg, tidligere hoffyndling i København, nå vanæret, avskjediget sogneprest i Tune og uavhengig vekkelsespredikant i distriktet.⁸⁰

Samtidas rådende ideologi delte befolkningen i tre: Embedsstand, borgerskap og bønder. Et sett av landegrenser innen landets grenser: "Disse tre [stendene] var så forskjellige, i næringsgrunnlag og levemåte, i tankeverden og atferdsnormer, at det ikke er urimelig å tale om tre samfunn som lever side om side: bondesamfunnet, bysamfunnet, den akademiske verden". Forskningen har siden modifi-

⁸⁰ For en utførlig - om enn noe dramatisert - redegjørelse for forholdet mellom Seeberg og Hauge og Seebergs egen historie, se Kullerud 1996, s. 55-77. Jf. også Bang 1924, som i tråd med Hauges egen polemikk gjorde sitt ytterste for å løsrive predikanten fra de "forvirrede" seebergianerne. Se særlig s. 14-20 og 44-47.

sert Jens Arup Seips beskrivelse.⁸¹ Men om den klassiske tre-standsmodellen ikke er gyldig for det førmoderne Norge, utvisker ikke det forskjellene, eller de strukturene som opprettholdt dem. Tekstene vi leser har seinere fått noe av æren for den delvise oppløsningen av disse strukturene.⁸² Men inntil videre er de inntakte. Knut Kjelstadli har oppsummert situasjonen med begrepene *stillstand*, *husstand* og *avstand*.⁸³ "Stillstand" betegner den overordnede sosiale og samfunnsmessige situasjonen i perioden. "Husstand" navngir den dominerende formen for herredømme i standssamfunnet, den paternalistiske, direkte. Og "avstand" er beskrivende for forholdet klassene imellom, både kulturelt og økonomisk. Det er i disse sammenhengene teksten skrives inn, denne sommeren 1796. Det er spenningene i dette systemet den aktiverer.

II. Publikum

"Een Deel", forteller Hans Nielsen Hauge et stykke ut i *Fortalen*, "hører og læser Guds Ord, og naar de kommer i Kroehus eller Selskab, da erindrede de seg nogle Ord deraf, hvormed de sidder og disputerer af Stormodighed". Med det har forfatteren gitt et bilde av sine egne lesere. Dette er Hauges standsmessige likemenn, flasket opp med gudsordet gjennom kirkegang, konfirmasjon og andaktsbøker. Det er bønder, men også håndverkere og småkjøpmenn med en stadig stigende sosial sjølbevissthet. "I Smaalehnenes Amt, især i den Cirkel jeg var født, sporedes lidt mer Cultur, end i de tildegrænsende Egne", skriver Hauge om traktene der han vokste opp (VI, 6). I *Fortalen* framstilles denne "Culturen" som en slags offentlighet -- i de "stormodige" lesernes diskusjoner om troslivets svingninger og tilgivelsens økonomi. Det er et sjeldent bilde av meningsutveksling og en slags kritisk bevissthet, i en sfære som i samtida ble konstrert som åstedet for det passive: Allmuens sfære.⁸⁴

Fortalen til *Verdens Daarlighed* tilhører et annet tekstsysteem enn det vi vanligvis møter i litteraturhistoriske og tekstkulturelle

⁸¹ Seip 1974. Jf. f.eks. Dyrvik 1996, s. 32-49 og Pryser 1985, s. 26-27.

⁸² Jf. f. eks. Furre 1996.

⁸³ Sitert etter Pryser 1985, s. 28.

⁸⁴ Om allmuebegrepet: Fet 1995, s. 17-18.

framstillinger fra denne perioden. De fleste av 1700--tallets skrivende var "embedsmænd, gejstlige, latinskolelærere, studenter, skribenter, menn i liberale erhverv", påpeker den danske historikeren Ole Feldbæk. De var sjelden bønder. Tallmessig kunne ikke denne gruppa utgjort "mere end et par procent af den samlede befolkning". Men det var likevel "dem, der udtrykte den artikulerede offentlige mening".⁸⁵ Seip karakteriserte dette sjiktet i befolkningen som "den akademiske verden". Det er treffende, og ikke bare fordi de dannede kretsene skilte seg ut i kraft av studieårene i København eller på kontinentet. I likhet med *akademia* karakteriserte denne kulturen seg sjøl ikke minst ved de tekstene, eller det *språket* de omga seg med ("Her er intet uten prosa", sukker Claus Pavels, prest, skribent og Hauge-skeptiker, over sine medborgere i Bergen i 1817⁸⁶).

Disse språklige distinksjonene baserte seg blant annet på et sett av fordommer mot det folkelige tekstsyste­met vi har sett en bit av i og med Hauges *Fortale*. Redaktør Peterson i Trondheim måtte rykke ut med en forklaring i etterkant av Hauges innlegg i *Trondhjemske Tidender*, til dem som måtte "Spørge, hvorfor Udgiveren har indført det forestaaende aabne Brev". Det var "fordi derfor god Betaling er skeet" (V, 301). Unnskyldningen er et uttrykk for avstanden mellom de forskjellige klassenes språk og kommunikasjonsfærer. Embedsmennenes reaksjoner på Hauges tekster viser hvor vanskelig det var for dette publikummet å forestille seg at en tekst som Hauges kunne adlyde *egne* normer, uavhengig av den akademiske kulturens. Når fragmenter av allmuespråket begynner å tre fram i den dannede kulturens tekster omtrent på denne tida, er det da heller ikke som eksempler på et alternativt eller konkurrerende språklig system, men som elementer i en *pastoral*, en fiktiv folkespråklig idyll.⁸⁷

⁸⁵ Sitert etter Berge 1998b, s. 13.

⁸⁶ Sitert etter Holm-Olsen/Heggelund 1974, s. 622. Se Berge 1998b for *eksempler* på, og Meldahl 1998 for en nærmere *beskrivelse* av, dette språket.

⁸⁷ Jf. f. eks. Holm-Olsen/Heggelund 1974, s. 599-601.

Disse elitære fordommene har fått styre forståelsen av den "lave" kulturen -- og tekstene dens -- også i ettertid. I Bjarne Hodnes bok om *Norsk Nasjonalkultur* fra 1994 kan en lese at

Bondekulturen bygde ikke på skriftkultur og var først og fremst kjennetegnet ved muntlighet. Innholdet i livsformen, dvs. normene, verdiene, tankemønstrene, ble overført gjennom tale og praksis (...). Stikkordsmessig kan bondekulturen karakteriseres ved nærhet til og avhengighet av naturen.⁸⁸

Dette bildet av en muntlig naturtilstand har vært forsterket av den vanlige oppfattelsen av at lesekunnskapene i den norske allmuen var svært begrensede, eller nesten ubetydelige, i tida før 1814.⁸⁹ En tekst som Hauges skulle altså egentlig ikke finnes. Det skulle heller ikke de "Lystige Viser og Historier m.m." som bondesønnen ble anbefalt å utgi da han kom til trykker Berg i Christiania med manuset på *Verdens Daarlighed*. "Saadant faaer du Afsætning paa", forsikret hjelpesmennene på trykkeriet (VI, 137). Om anekdoten igjen illustrerer noen av fordommene som omfattet allmuelitteraturen, gir den likevel et innsyn i det litterære kretsløpet som eksisterte *under* den dannede elitens.⁹⁰ Og Hauge *fikk* tilslutt trykket manuset sitt, etter å ha bladd opp med "13 Rigsdaler" til Jens Øhrbek Berg -- som på sin side forklarte at "han troede jeg [Hauge], som flere Bønder, indbildte mig at faae trykke 8 a 10 exemplarer for en ringe Ting" (VI, 139).

Disse skrivelystne bøndene tar del i en litterær kultur som har vært nærmest systematisk oversett i den norske historiske og litteraturhistoriske tradisjonen. Jostein Fet, som meg bekjent er den eneste som har gjort et systematisk forsøk på å kartlegge allmuelesningen, ender da også opp med en helt annen konklusjon enn den vanlige: "Dei individuelle målingane som ligg føre, er eintydige i retning av at eit fleirtal i allmugen kunne løse religiøse tekstar innibok allt før

⁸⁸ Sitert etter Apelseth 1998, s. 41.

⁸⁹ Jf. sitatene fra nyere lærebøker i Fet 1995, s. 25-26.

⁹⁰ Se nedenfor kap. II for en videre drøfting av dette kretsløpet.

allmugeskolen var innført [i 1739]".⁹¹ Opplagstallene til en folkelig forfatter som Hauge bidrar til å bestyrke den påstanden. Fets analyse av skiftemateriale fra 16-, 17- og 1800-tallet tegner i det hele tatt et bilde av en livskraftig litterær kultur i det norske allmuesamfunnet, sentrert rundt den religiøse litteraturen. Allerede i tida før 1750 later den allmenne bokmassen til å øke. Størsteparten av denne økningen må tilskrives tilfanget av religiøse tekster: Fra 1725 til 1750 ble produksjonen av religiøse skrifter mer enn doblet i Danmark-Norge. Økningen flater noe ut mot slutten av hundreåret, men den religiøse tekstproduksjonen fortsetter å stige i Norge lenge etter at den har avtatt i Danmark.⁹²

I likhet med elitekulturen har denne folkelige litterære kulturen sine egne klart definerte institusjonelle rammer. De fleste av dem var fastlagt gjennom det flere hundre år lange arbeidet som var nedlagt av enevoldsstaten og den lutherske kirke for å bedre kristendomskunnskapen i den dansk-norske befolkningen.⁹³ Allerede den danske kirkeordinansen av 1539 hadde tatt til orde for at prestene regelmessig skulle øve inn katekismen med menigheten. Etterhvert som det lutherske statskirkelige apparatet vokser seg sterkt utover på 15- og 1600-tallet, kommer det en rekke bestemmelser som tar sikte på å organisere livet i menighetene, styrke og ensrette folkets religionsutøvelse. Prosessen kulminerer med forordningen om allminnelig konfirmasjon i 1736 og innføringen av allmueskolen tre år seinere. Hele dette pedagogisk/religiøse prosjektet baserer seg på et sett med tekster. Det er disse -- salmebøker, bønnebøker, postiller, liturgibøker, katekismeforklaringer og bibelteksten sjøl -- som kommer til utgjøre basis for den folkelige litterære kulturen.

Det folkelige tekstsystemet Hans Nielsen Hauge trer inn i sommeren 1796 er altså fortsatt overveiende religiøst. Det er et system med stor stabilitet, hvor sentrale deler av tekstmassen gjerne stammer flere hundre år tilbake i tid. Og det er et autoritetstro system, basert på tekstresepsjon mer enn tekstproduksjon fra allmuens side. Men det samtidig en tekstkultur hvor en krets av autoritative skrif-

⁹¹ Ibid. s. 43.

⁹² Jf. tabell hos Fet 1995, s. 47.

⁹³ Jf. Aarflot 1967, s. 145-156 og Fet 1995, s. 26-27, 31-34.

ter målrettet har blitt gjort *tilgjengelig* for allmuen, for lesing og tolking. Med det har statskirken og embedsmannseliten frasagt seg den absolutte eiendomsretten over dette tekstkorpuset. Sånn sett burde det altså ikke overraske noen når vi bare noen sider inn i Hans Nielsen Hauges forfatterskap finner bildet av en *offentlighet* -- om enn en religiøs, ikke-borgerlig en. Hauge sjøl kan beklage seg så mye han vil: Det er denne religiøse offentligheten tekstene hans må måle seg opp mot. Det er disse sjølstendig lesende, "stormodige" bøndene han henvender seg til. Og denne våren har de altså fått litt av hvert å diskutere: "Rygtet skal saaledes være: at det skal oppkomme fra den her værende *Seeberg*, som forrige præst til Thunø, og nu afgaaet; og dem skal have fordærlige Grunde med fari-sæisk Lærdom etc."

III. Posisjoneringer

"Den gode Gud [har] givet den Lyst i een Deel Siele, som er sønderknuset for deres Synder og tænker på de Ord Christus siger: *Naar du omvender dig, da styrk dine Brødre*". Ut av dette oppstår denne teksten. En "lyst", og en "sønderknusthet" (som til sammen er identisk med en omvendelse). En befaling. En krets av "Brødre", i svakhet. De elementene tegner samtidig opp et formål, for teksten: Lesernes omvendelse. Sjøkket som har truffet den som taler skal mangfoldiggjøres, spres til dem rundt ham, så også de kan livnære seg på den "styrken" bibelsitatet forteller om. Dermed kunne vi plassere *Fortalen* under den delen av retorikken som kalles den "deliberative" -- den som dreier seg om å gi råd for *framtidige* handlinger.⁹⁴ Det første som møter oss, i *Fortalen*, er imidlertid fortida.

Den første sida av Hans Nielsen Hauges forfatterskap er viet be-givenhetene i Tune sogn i Østfold, i utkanten av det etablerte religi-øse livet både i sognet og i landet, vinteren og våren 1796. Avsnittet kan tenkes som utkast til et lite teaterstykke av moralsk karakter. Med to hovedpersoner: Hauge (*jeg*) og den avsatte sognepresten Seeberg. Og et kor, delt i to parter: Seebergs tilhengere ("dem skal

⁹⁴ Kennedy 1980, s. 72-74: "Much Christian oratory is deliberative(...): the missionary sermon seeks to convert the heathen to a new faith to the end that the audience's actions will be consistent with Christian teaching".

have fordærvelige Grunde, med farisæisk lærdom etc.") og Seebergs fiender ("Da [de] hørde det, fornøyede de sig og bespottede ham..."). Samt et publikum, blant hvilke hendelsene i Tune "er bleven så meget bekiendt".

For presten Seeberg er stykket en tragedie. Det begynner med en "Deel Tilhængere" og en "Lærdom (...) god i mange Stykker" og slutter med "Feil", spott og skam. For jeg-personen, derimot, er det en *komedie* (i ikke--aristotelisk forstand): I begynnelsen blir han tatt for å være gal, når stykket slutter er han handlekraftig og autoritativ, en brevskriver og dommer med sikkert grep om det Gode: "jeg sagde det var ikke ret...".

I begge disse historiene -- tragedien og komedien -- er Hauges "jeg" agens for handlingen: Omslaget i begge kommer i og med jeg'ets inntreden i stykket som handlende ("Jeg hørte da..."). En inntreden som faller sammen med jeg'ets innskriving i teksten, som subjekt for et verb i preteritum indikativ aktiv ("Jeg hørte da...").

Den setningen markerer Hauges aller første framtrøden som subjekt, i sitt eget forfatterskap. Den kan stå som et emblem for den prosessen vi er vitne til her. En *inntreden*. Og en *posisjonering*. "I blandt de mange Besværligheder, jeg havde", forteller Hauge senere om de første årene som predikant, "var især en Sect, som kaldtes Sebergerne. Disse frygtede jeg for skulde med falsk Lærdom gaae efter og give dem, jeg havde vakt, en falsk Trøst" (VI, 134). Seebergianerne framstilles her som en parasitt på Hauges egen tale. I *Fortalen* er det omvendt: Når forfatterskapet hans begynner, kan Hans Nielsen Hauge bare beskrive seg sjøl *negativt*. I *Fortalen* er det *Seeberg* som gjør Hauge synlig. I dette arbeidet med lesernes fordommer tar dermed *Fortalen* også del i den *forensiske* retorikkens prosess: "Retstalen omfatter dels anklage, dels forsvar".⁹⁵ Saksdokumentet som advokaten Hauge framlegger, skal bidra til begge deler: Brevet til Seeberg er et håndfast bevis både på Hauges myndighet og konkurrentens ynkelighet og unnfalldenhet, der han sender ut tjenestepiken for å avspise Hauge og følget hans med en veik "Undskyldning" om "Koppernes Smitte": "Min kiære Leser kan altsaa heraf see hva min Meening er om ham".

⁹⁵ Aristoteles 1996, s. 42 (I.III,6)

Passasjene om Seeberg og hans følgesvenner illustrerer posisjoneringsarbeidet *Fortalen* utfører. Teksten arbeider, som jeg påpekte ovenfor, for å gi forfatteren en *plass*. Den grunnlegger et *sted* for utsigelsen. Bare derfra kan Hauge tale:

Jeg af Guds naade har da været lidet mer langmodig [enn Seebergianerne], dog jeg seer vel at Verden er saa ond, hvilket jeg taler meget om; men jeg maa sige med *Paulus* til de Galater i det 4 Kap. 16. Vers: "Jeg er bleven eders Fiende, for jeg skal tale Sandhed".

Den setningen, som innledes med én sammenligning og avsluttes med en annen, markerer Hauges begynnelse som *forkynner* i sitt eget forfatterskap. Herfra og ut er *Fortalen* egnet den virksomheten. Men de innledende sidene står igjen som rest, eller et spor, av den skikkelsen Hauge er før han trer inn i det hellige språket. I de seinere utgavene av *Verdens Daarlighed* (når andre, og mer prestisjefylte, "steder" og distinksjoner er etablert) sørger da også Hauge for å fjerne dem.⁹⁶

Om polemikken mot Gerhard Seeberg bidrar til å etablere Hauges "sted" i språket, så er disse passasjene samtidig noe av det som tydeligst knytter Hauges *tekst* til et sted og en tid i det tidlige forfatterskapet: "Det er bleven saa meget bekiendt *heer i en Deel Sogner...*". Innledningen på *Fortalen* etablerer et perspektiv som i lengden ikke er forenlig med Hauges forkynnende tale. De siste drøye tre sidene av *Fortalen* er derfor ikke minst et forsøk på negere det lokale, og nærme seg det allmenne (uttrykt f.eks i spranget fra Seeberg til Paulus i sitatet ovenfor). I det arbeidet etablerer Hauge en tematikk og et sett referansepunkter som går igjen i alle de tidlige tekstene. *Fortalen* kan dermed også leses som en slags oppsummering av den unge Hauges tekstlige forkynnelse.

⁹⁶ Brevet til Seeberg, og storparten av de øvrige setningene som berører forholdet til ham, strykes fra og med annen utgave i 1798. I stedet setter Hauge inn en "Forerindring", som umiddelbart går inn i den forkynnende "høystilen" (jf. kap. IV nedenfor) som kjennetegner de seinere tekstene. Den opprinnelige forordsteksten tas inn igjen fra og med setningen som følger etter Paulus-sitatet ovenfor. Jf. Ordings oversikt over "Andre lesemåter", I, 281-282. Den seinere "Forerindringen" står trykt der.

Men også forkynnelsen tar form av posisjonering. I passasjene som følger etter brevet til Seeberg beskriver Hauge den samtida som omgir ham, gjennom en kortfattet beskrivelse av de to gruppene som i fortsettelsen av Huges forfatterskap skal utsettes for den skarpeste kritikken: På den ene sida de vanekristne (dvs. "de fleste"), på den andre sida "Lærerne", Guds lønnsarbeidere i embedsmannsstanden. Beskrivelsen grunnlegger igjen en distinksjon. Huges tale etableres gjennom *avstanden* fra denne samtida -- og mer spesifikt fra dens skjødesløshet i forhold til det guddommelige. "Lærerne prædiker nogle Evangelii-Stykker til lægedom for en karsk Siel". De liksomtroende, på sin side, bruker "Guds Navn forfængeligt til deres onde Lysters Stadfæstelse". Hauge sjøl, derimot, er den som ikke skyr "Fiender" for å kunne tale "Sandhed"; han som vil "giøre som Gud befaler". Det er denne gudsbefalingen, og bonde-sønnens egen lydhørhet, som har fått ham til å skrive. Den lydhørheten vil kunne bli skjebnesvanger for ham:

Jeg forventer mange Fiender af Satans aandelige besadte Mennesker, men det maae ikke hjelpe, jeg ved det faaer saa være, hvorfor jeg er fornøyet om det skal gielde Liv og Gods at miste, naar det er til Guds ære, da jeg er befalet at forlade det, framfor at skjule hans Villie.

Resten av *Fortalen* grupperer seg rundt disse tre emnene: Samtidas lastefullhet (talens *kontekst*); befalingen som har hjemsøkt Hauge (talens *inspirasjon*); forfølgelsene han og Sannheten vil måtte gjennomgå (talens *resepsjon*). Sammen danner de rammene for et slags narrativ, som utgjør en forklaring på Huges tekst, et svar på forordets *hvorfor*: "Jeg har derfor faaet i Tanker at forfatte dette Skrift; for om mueligt at faae overbeviist om Christendommens Tilstand; jeg kalder det Verdens Daarlighed, fordi jeg er vis om at det vil blive det for Verdens Viise Mennesker, som er saa mange nu".

Om de første sidene av *Fortalen* er begrensende, i ønsket om å rydde opp i noen lokale misforståelser, så er de siste grenseløse. Hauge plasserer talen sin inn i en sammenheng som er mye større enn den sjøl: "Prøv ikke mine, men Guds Ord". Det er den *epidektiske* talens strategi: Den vil skrive det store inn i det små. Dens

oppgave er "at utdele ros eller daddel", og for de "talere som berømmer eller dadler, dreier det seg om heder eller vanære, og herunder indordnes også alle de andre synspunkter".⁹⁷ På samme måte er Hauges "heder" et stadig tilbakevendende emne i denne teksten, enten den konstruerer denne størrelsen ved å *fortelle* om Hauges handlinger ("Jeg gikk da til ham..."), ved å legge fromme ord i munnen på ham ("Vi har vel samme Troe som vi roser os af, men hvor ere vore Gierninger?..."), eller ved å beskrive det *kallet* som både foranlediger og garanterer talen ("...og jeg fikk saadan en Brændende Kierlighed til alle Mennesker, og tænkte paa mange Maader at vilde give dem af den samme Glæde og Lys som jeg havde...").

Hauges *Fortale* deler seg altså mellom alle retorikkens tre genre. Når den likevel kan fastholde sin rolle som vekkestekst (og unngå de verste mistankene om sjølros), så er det fordi sammenhengen teksten innskrives i, *overskrider* teksten, fordi teksten kan oppløse seg i den: "Er det noget godt herudi, da er enhver saa god og giver Gud æren derfor, og ikke tillægger mig den, da jeg ikke har haft noget af mig selv". *Gud* er både *Fortalens* opphav og den egentlige emne -- kraften som virker i Hauges og leserens liv ("tilsidst vandt jeg med Guds Kraft over..."). I teksten kommer det guddommelige først og fremst til syne gjennom bibelordet, som alltid betinger Hauges ord: "Saa beder jeg at de betragter dem, om de er Guds Ord eller ey, og om man finder i Bibelen det, jeg haver skrevet...". Hauges tekst har et dobbelt forhold til disse størrelsene: Den springer ut av dem, men den har heller ingen annen funksjon enn å *vise tilbake* på dem. I forhold til disse instansene er Hauges tekst egentlig overflødig, bare en annenhånds gjentakelse, alltid rede til å trekke seg til tilbake hvis det skulle bli nødvendig. Deri ligger denne tekstens "Forsigtighed":

...enhver er saa god og nøye forsøger med anholdende Bøn om Guds Aands Oplysning og Ordenes Overveielse, om det er min rette Meening; finder han da noget som ikke er ret, men imod Guds Befaling, er det da mueligt, faaer jeg det at vide, for i Eftertiden at rette det.

⁹⁷ Aristoteles 1996, s. 42-43 (I.III, 3 og 5).

IV. Bibelprosa

Hauges beskrivelse av den motstanden han har møtt som forkynner leder i *Fortalen* umiddelbart over i en redegjørelse for den motstanden *Guds* tale møter, i denne syndens verden. "Jeg erfarer altså at det er som Lutherus siger: vi maae ikke tænke at Satan er bedre nu end før", skriver Hauge i fortsettelsen av fortellingen om de "halstarrige Mennesker" som har stått ham imot:

...thi der staaer jo i Aabenbaringen: at han paa det sidste vil gjøre sit bedste; men som de fleste Mennesker nu ere under hans Regiering, saa nægter de hans Værk, thi de ere hans Medholdere. Han har og formaaet saa meget, at de leser den Hellige Skrift som han leser den for vor Frelsere, og fløy over det som kunde ramme ham.

Hauge sjøl "flyver" ikke over noe. Han er den guddommelige teksts trofaste budbærer. I *Fortalen* gir det seg stilistiske, såvel som tematiske, konsekvenser. Tittelen til *Verdens Daarlighed* har Hauge hentet fra 1. Korinterbrevs første kapittel: "Thi efterdi Verden formedelst Viisdom ikke kiendte Gud i Guds Viisdom, da behagede det Gud, formedelst denne Prædikens Daarlighed, at gjøre dem salige, som troe" (21). Antitesen "Daarlighed"/"Viisdom" skriver den ferske predikanten inn i den motivkretsen Paulus grunnlegger i innledningen til Første Korinterbrev: "Gud haver udvalgt, hvad som er uædelt for Verden, og hvad som er Ringeagtet, og hvad som Intet er, for at tilintetgjøre det som er Noget" (1.Kor.1, 28). Det paulinske toposet bestyrker ikke bare Hauges egen "Ringeagtede" forkynnerskikkelse. Det lar også *Fortalen*, og *Verdens Daarlighed* som helhet, *ta del* i Guds eget språk. Store deler av teksten er på denne måten skrevet *gjennom*, og ved hjelp av, bibeltekstens formuleringer. Det er et *språklig* uttrykk for Hauges fromme ydmykhet overfor sine guddommelige forelegg.

Den første komplette bibelutgaven på dansk var ferdig i 1550 (*Christian III's bibel*). I 1607 kom teologidoktor Hans Poulsen Rensens oversettelse, som var den første som ble lansert i et mindre format og til en noenlunde overkommelig pris. Det var en av grunnene til at det var denne utgaven som ble brukt i det dansk-norske

riket helt fram til de første norske bibeloversettelsene kom på 1800-tallet.⁹⁸ Forbildet for bibeloversettelsene var Luthers, og ideologien bak dem den lutherske tanken om "det allmenne prestedømme". Den ideologien er med på å etablere bibeltekstens betydning for begge de to tekstkulturene vi møter i det dansk-norske samfunnet på 1700-tallet. Men av alle de religiøse skriftene Jostein Fet registrerte i skifter fra 1690 til 1839 i Sunnmøre, Romsdal, Nordmøre og øvre Telemark, var bare omlag 15 prosent av den typen han definerer som "bibelsk litteratur" (bibler, bibeldeler, bibelkommentar og bibelhistorie).⁹⁹

Det lave prosenttallet har sin forklaring. "Det er nu saa overmaade mange herlige Bøger, som er skreven af den gode Guds Aands drevne Mennesker, og følger Bibelen, som er Hoved-Bogen", skriver Hans Nielsen Hauge (I, 96). Sjøl hadde han lest nøye i familiens bibel, som var en variant av den resenske utgaven. Men også for Hauge fantes det et sett med tekster som plasserte seg *rundt* bibelteksten, i flukt med den. "Det folk flest hadde av bibelkunnskap, hadde dei sjeldan beinveges frå eit eige studium av Skrifta", forklarer Jostein Fet. "Kjeldene var mange og av svært ulike slag: prestens preike på stolen, kyrkjemåleria(...), huspostillen, bøneboka, katekisma og ulike samlingar av bibelske soger og viser".¹⁰⁰

Forholdet mellom bibelteksten og de andre "herlige Bøger" som definerte allmuens lesing og trosutøvelse var altså et av gradvise overganger, heller enn klare skiller. Sånn utgjorde hele feltet av religiøs tekst i realiteten én stor konglomerat-tekst, situert omkring, i større eller mindre avstand fra, bibeltekstene. De religiøse skrifterne som *lyktes* (Kingos salmebok, Pontoppidans forklaring, osv.) kunne på den måten ta del i bibelordets autoritet. Der lå også utfordringen for den som, som Hauge, ville skrive seg inn i feltet: Å videreføre denne "parasittiske" tekstlige prosessen. Å sette seg i stedet for noe -- bibelordet -- uten å ta dennes sted. Å pøse seg inn i den hellige teksten, på samme måte som den troende var podet inn i

⁹⁸ Jf. f. eks. Balling/Lindhardt 1967, s. 117, 125-126.

⁹⁹ Oversiktstabell hos Fet 1995, s. 133.

¹⁰⁰ Ibid., s. 151.

Kristus: "Prøv ikke mine men Guds Ord". Også *lesingen* av den religiøse litteraturen antar dermed et eget alvor. Det var antagelig et av trekkene som adskilte allmuens lesepraksis fra de dannede kretsenes, sjøl om tekstene en leste (f. eks. Bibelen eller visse deler av andaktslitteraturen) kunne være de samme.

I *Fortalen* kan vi følge denne skriftlige innpodingsprosessen. Både i de eksplisitte referansene den gir (Luthers lille katekisme, Matteusevangeliet, Åpenbaringen, Korinter-- og Galaterbrevene, Jakobs brev osv.) og de figurene den tar i bruk ("vise hvad saadanne Trærs Frugt er", "ikke grave mit Pund ned i Jorden", "jeg vil have enhver Syg til den Herre Jesum at faae Læge", osv.) gir *Fortalen* en presis indikator på sine forskjellige intertekster, og sin plassering i det samtidige religiøse tekstuniverset.

Hauges *bruk* av disse forskjellige tekstforeleggene tar form av en montasje. Den nest siste sida i *Fortalen* gir oss biter av Hauges egen biografiske framstilling og hans syn på samtida, samt en beskrivelse av den teksten som skal komme. Inn i denne sammenhengen klippes henvisninger til Matteusevangeliet (tre ganger) Luther, Paulus og Åpenbaringsboka. Hauges sjølframstilling tar *form* nettopp i den sammenklippingen -- gjennom de motivene som sitatene både etablerer og begrunner. I teksten danner sitatene en kompleks sammenheng av gjensidige referanser og allusjoner, bundet sammen gjennom Hauges utleggende kommentarer -- som igjen gjerne baserer seg på tolkingsmønstre hentet fra den andaktslitterære tradisjonen.

Hauges tale hadde "friskhedens og umiddelbarhedens karakter", så vi i innledningen.¹⁰¹ Den skriften som møter oss i *Fortalen* er derimot *formidlet* i det ekstreme, og fundert ikke på dagligspråkets enkle uttrykk, men på de fremmedartede og siselerte vendingene som fromhetslitteraturen hadde gjort det for vane å utvinne av bibelteksten. Hauges stilistiske særtrekk kan sånn sett sies å være genrehistorisk fundert: I en av Kingos likprekener (som riktignok

¹⁰¹ Jf. Bang 1924. s. 108, samt innledningen ovenfor, underkap. III.

var nokså lang) telte F. J. Billeskov Jansen i sin tid 992 skrift-henvisninger.¹⁰²

Det borgerlige sakprosaidealet som vokste fram i Hauges samtid var orientert mot forståelse, med prinsipper for tekstopppbygging og språkføring som skulle tillate leseren å gå fra det ene til det andre i teksten som en går fra en oversetning til en undersetning i en syllogisme. I partier som det jeg nettopp gikk gjennom hos Hauge, er det imidlertid sitatenes egen *umiddelbare* autoritet -- samt *plasseringen* av disse i teksten -- som erstatter den resonnerende sakprosaens prinsipper for overbevisning. I *Fortalens* skrift betinger de forskjellige teksbrokkene hverandre ikke fordi den ene nødvendigvis kan utledes av den andre, men fordi de står *ved siden av* hverandre. Endetid, Åpenbaring, Hans Nielsen Hauge, Moses, Luther, Jesus, Seeberg, Satan, samtidas syndere osv., danner på disse tekstsidene et konglomerat av motiver og påstander, som både framstår og må forstås *samlet*, og ikke som et sett av uavhengig prøvbare argumenter.

For noen av dens lesere har en tekst som *Fortalen* vært et avsin-dig babbell, et veritabelt opprør mot meningen, "fantastisk gali-mathias og mystisk nonsens".¹⁰³ Disse geistlige og professorale reaksjonene på lederen blant "Bøigde-Prædikanterne i Norge"¹⁰⁴ var åpenbart betinget av mer enn tekstene sjøl. Men jeg tror at noe av forklaringen på dem ligger i den motsetningen vi så tidligere i den tekstlige konfrontasjonen mellom Hauge og redaktør Peterson: En motsetning mellom to *stilidealer*. På den ene sida et religiøst språk fundert på bibelteksten og en andaktslitterær tradisjon med røtter i barokkens botsfromhet. På den andre sida et moderne sakprosaideal forbundet med den borgerlige offentligheten, og -- for teologenes del -- den fornufts- og dydsfunderte teologien som under

¹⁰² Jf. Aatflot 1969, s. 155, n. 13. Se også beskrivelsen av den barokke og deler av den pietistiske preken-tradisjonen i Hagesæther 1973.

¹⁰³ Professor P.E Müller i *Fallesens Theologisk Maanedsskrift* nr. 37, 1807, sitert etter Bang 1924, s. 112.

¹⁰⁴ Overskrift på res.kap Hagerups sensasjonsartikkel om Hauge i *Fallesens Theologisk Maanedsskrift* 1803, som var den første presentasjonen av haugianerne for den danske offentligheten. Jf. Bang 1924 s. 371-2

navnet "rasjonalisme" ble forfektet på universitetene i København og Tyskland.¹⁰⁵

De borgerlige og geistlige leserne irriterte seg stadig over Hauge-tekstenes mangel på sammenheng. Haugianernes tekster er "høist elendige og usammenhengende", skrev Johan Nordahl Brun. I *Fortalen* framstår imidlertid skriften nettopp som *en sammenheng*. Hauges sitat-teknikk fører en rekke disparate språklige elementer sammen i skriftens kjede.¹⁰⁶ Der virker de etter noe av det samme mønsteret som den retoriske stillærens figurer: De kopler sammen meningsfelt, oppretter og anskueliggjør forbindelser. I den retoriske teorien ligger figurenes formål i et språklig sjokk, et støt mot den vante forståelsen, som skal appellere til tilhørerens følelse og vilje.¹⁰⁷ På samme måte opptrer de i Hauges tekst som et tegn på *omvendelsens* sjokk, og som et middel til å bevirke det samme sjokket hos oss som leser.

"Vi falde alle; Hvo vil da tænke at han er frie eller ren?" siterer bondesønnen fra Jakobs brev i sitt eget brev til sogneprest Seeberg. Samtidig tar han på seg et nytt *språk*, nye ord, på samme måte som man tar på seg nye klær: For å anta en ny skikkelse, vise seg fram, bli et "skuespill for verden", som Paulus skriver. Som i brevet til Seeberg innebærer dette stilskiftet en *maktutøvelse* overfor oss som leser -- og alle de "Lege" og "Lærde" som skulle motsette seg denne språkhandlingen. "Han havde fra mit 10de Aar ved Skolemøder og i Kirken med flere Leiligheder lært at kiende mig", skriver Hauge seinere om sitt forhold til Seeberg i tida mens han ennå var sogneprest. "Han tog mig ofte fram at læse for mine Jevnlige, og kaldte mig den lille Skoleholder, smigrede mig ogsaa med, at jeg skulde blive Præst m.m." (VI, 65). Sogneprest Seeberg visste ikke hvor rett han skulle få. I brevet vi har lest får han ordene i retur som tidligere hadde gjort det mulig for ham å opprette sin myndighet overfor Hauge. Brevskriften gjør det mulig for Hauge å okkupere *forkynne-*

¹⁰⁵ For en redegjørelse for de teologiske motsetningene i samtida, se f. eks. Aatflot 1967, s. 13-231. For en analyse av disses nedslag i den religiøse litteraturen, se Fet 1995, s. 143-241. For et forsøk på en systematisk analyse av Hauges forhold til disse forskjellige tradisjonene, se Aarflot 1969, s. 119-152.

¹⁰⁶ Jf. kap. IV nedenfor, underkap. XI.

¹⁰⁷ Jf. Lindhardt 1987 s. 77-84.

rens posisjon, bruke Seebergs våpen, "lærerens" fromme og formanende ord, mot Seeberg sjøl, i en inversjon av katekismeundervisningens situasjon. Den bevegelsen er også en slags oppsummering, i denne *Fortalen*, av den "lille skoleholderen" Hauges litterære prosjekt og prosess.

II. LOGOS: Fortellinger 1796 - 1798

I 1816, rett etter løslatelsen fra fengselet og tjue år etter *Fortalen*, utga Hauge teksten *Anmærkninger over de af mig udgivne Skrifter* som et vedlegg til sjølbioografien *Reiser, vigtigste Hendelser og Tildragelser*. Her oppsummerte skribenten sin egen produksjon og forklarte hvorfor han, "som læg mand og ukyndig saavel i Skriverigtighed som Velklangsregler", hadde tatt skrittet over i skriften. *Anmærkninger* er et forsvarsskrift. Men apologien viser viktige trekk ved det tidlige forfatterskapet:

Først da jeg ved Sang og Læsning hadde opflammet mine Følelser og fattet en hjertelig Lyst til Guds Ord, i sær det nye Testamente, hvilket jeg leilighedsviis ytrede for Andre, gjorde dette Opmærksomhed; man begynte at kalde mig Kjætter, Sværmer, Pharisæer o.s.v., ja beskyldte mig for de største Urimeligheder. Naar jeg nu læste Bibelen samt andre gudfrygtige Mænds Skrifter, saa saae jeg de havde deels skrevet for at forsvare sig og deels for at overtyde Andre om, at deres Tænkemaade var langt anderledes, end det de beskyldtes for; saaledes skrev jeg mit Levnetsløb til mit 25de Aar, og tillige ytrede jeg den Overbeviisning jeg havde om vor Christendoms slette Tilstand i et Skrift under Titel "Betragtning over Verdens Daarlighed"(VI, 97).

Beskrivelsen gir oss bildet av en tekst innringet av annen tekst -- bygd opp om og betinget av den. Hauges "hjertelige Lyst til Guds Ord" setter talen i gang, men hans egen framtrede/opptreden på papiret er konstruert etter modellen som gis i "Bibelen samt andre Gudfrygtige Mænds skrifter": "Naar jeg nu læste(...), saa saae jeg de havde deels skrevet for at forsvare sig og deels for at overtyde Andre (...) saaledes skrev jeg ..."

Bibelens og fromhetslitteraturens tekster forsyner altså forfatteren både med en *kunnskap* og et *budskap*.¹⁰⁸ De representerer samtidig en *legitimerende* instans -- de tillater, og åpner opp for, bondesønnens forkyndelse. Men først og fremst fungerer de som et *forbilde*: De gir et

¹⁰⁸ De to henger sammen: Etter utgivelsen av *Verdens Daarlighed* ble Hauge "fra dag til dag bedre bekjendt i Bibelen". Det ga raskt resultater: "Thi besluttede jeg at skrive et andet Skrift under Titel "Forsøg til Afhandling om Guds Viisdom" (VI, 97).

skjema, ikke bare for Hauge som troende, men også for talen hans: Et apparat for utsigelse og argumentasjon. Som "jeg nu læste (...), saaledes skrev jeg". Teksten inngir en viten som berører skriftens *måte* like mye som dens *innhold*. For Hauge medfører lesingen dermed ikke bare en indre "Overbeviisning", men også tilegnelsen av en praktisk kompetanse, en *sans* som kan demonstreres i hans egen tekst.

Dette kapittelet omhandler Hauges *logos*. Det vil i følge Aristoteles si både "selve det sagte" og den spesielle bevisførsel som oppstår når vi gjennom talen "på basis av de overbevisende momenter i hvert enkelt tilfælde demonstrerer sandheden eller det, der synes sådan".¹⁰⁹ Hauge sjøl forsto de "overbevisende momenter" i sin egen tale som direkte hentet fra "Bibelen samt andre gudfrygtige Mænds Skrifter". Disse autoritative tekstene *utsier*, mer enn "demonstrerer" sannheten. "Overbeviisningen" Hauge både ville uttrykke og skape var tuftet direkte på disse skriftlige foreleggene, og det som igjen var deres *logos*. Både Hauges skrevne "Levnetsløb" og hans *Betragtning over Verdens Daarlighed* har på den måten karakter av *framføring*: De *utøver* det bibelske språket, på samme måte som skuespilleren gir kropp og stemme til et manus, eller den muntlige historiefortelleren gjengir et plot. Dette kapittelet vil analysere de sentrale premissene for denne "overbevisende" gjenfortellingen.

I. Den lille litteraturen

"At skrive Bøger nu er næsten som at bære vand til Havet" (I, 145). På de første sidene i forordet til *Forsøg till Afhandling om Guds Viisdom* utarbeider Hauge en bibel- og kirkehistorie i småformat. Den er skrevet som en slags litteraturhistorie, som beretningen om "alle dem som havde Lyst og Gaver [og] skrev heele Tiden igiennem og forklarede Guds sande Villie" (*ibid.*). Teksten trekker opp en linje fra Moses og "vore første forfedre" fram til bondesønnen sjøl:

Hver skriftklog som er lærd til Himmeriges Rige, er ligesom en Huusbonde der frambærer af sit Liggendfæ nye og gamle Ting; saa vil da og jeg herved frambære af mit Hjertes Liggendefæ efter Jesu Befaling det som jeg haver, og det i eenfoldig Korthed (I, 146)

¹⁰⁹ Jf. Aristoteles 1996. s. 35 (I, II, 6).

Fortsatt er det fortidas "skriftkloge" som står inne for Hauges nye tale. Og fortsatt er forkynnelsen hans forstått som *mer av det samme*, som "Vand til Havet": En språkhandling som riktignok er grunnet i Hauges "Hjertes Liggendefæ", men likevel utøves innenfor et allerede etablert formular, grunnlagt ved "Jesu Befaling" (det Jesus-ordet som er inkorporert direkte i teksten her, som et sitat, som repetisjon og resitasjon) og "den Hellig Aand", som lærte de gamle "hvad dem skulde skrive" (I, 145).

Sånn bygger Hauge teksten sin på den dansk-norske tekstkulturens kanoniske størrelser. Men han gjør det i "eenfoldig Korthed". Det er som en henvisning til et annet sjikt i det sene 1700-tallets tekstkultur. For om Hauge ønsker å innlemme sin stemme i de skriftklokes ærverdige samtale, så sogner trykksakene hans på dette tidspunktet til en langt mer fillete og uhåndterlig forsamling. Vi så Hauge hos trykker Berg i 1796, som en av mange bønder som "indbildte" seg "at faae trykke 8 a 10 exemplarer for en ringe Ting" (VI, 137). Etter at predikanten vendte hjem fra hovedstaden tok han trykksakene på ryggen og reiste rundt på Østlandet "for at faae bekiendtskab med nogle religieuse og fortrolige Mennesker, og faae Bøgerne videre utbredte" (VI, 5). Det er som et glimt av handelsmannen Hauge fra tida før omvendelsen: Med de oppbyggelige heftene i skreppa, ivrig opptatt av å stifte kontakter på kirkebakken eller i forsamlingshus, ligner han på en av de kremmerne som i 1700-tallets Norge, til forargelse for reformivrige prester som den norske "Syvstjernegruppen", livnærte seg ved å "føre og selge i Landet horeviser, Fabler, Lucidarius, Sybille Spaadom og andre Bøger".¹¹⁰ Én i et mylder av vitsemakere, visjonære og ryktesmeder. Det er *småskriftenes* litterære system som er scenen for Hauges første tekster. Et omriss av det systemet tegner samtidig opp rammene for den kommunikasjonssfæren tekstene virker innenfor.

¹¹⁰ Fra *Syvstjernens* rapport til kongen, datert 1714. Hele sitatet lyder: "Bokhandlere maatte det være forbudt at føre og selge i Landet horeviser, Fabler, Lucidarius, Sybille Spaadom, og andre Bøger, som enten vare mod Guds Ord og Sæder, eller og ikke approberede af Facultate Theologica Hafniensis(...) Derimod maatte landet forsiunes med større mængde af Bibler, Catecheser, Psalme-Bøger, Brochmands Postiller, Symboliske Bøger, og andre gudelige skrifter". Sitert etter Fet 1995, s. 48-49. Se ellers beskrivelsen av tidligmoderne småskrift-kolportører i Burke 1994, s. 253.

"Jeg er ulærd i Talen, og søger ikke efter høytravende Ord", forklarer pamflettforfatteren Hans Nielsen Hauge i sitt *Bidrag* til annenutgaven av *Verdens Daarlighed*, trykt i Bergen 1798: "...i korteste Indhold vil [jeg] utføre mine meninger; thi min Hensigt er ikke at gjøre lange Bøger; for megen Læsning er Legemets Arbeyde" (I, 123).¹¹¹ Forsvaret av debutboka tar form av en parafrase over avslutningsversene i Forkynnerens Bok. Men det er også en tilslutning til et eget litterært verdsett. Skillet mellom "høyt" og "lavt" i 1700-tallets kultur tilsvarer i stor grad et skille mellom "stort" og "lite". Ved siden av folkelig prestisjelesing i storformat (bibler, salmebøker, postiller osv.) finnes det en *mindre* litteratur, nøye tilpasset allmuens lesevaner og leseevner, deres økonomi og distribusjonsmidler.¹¹² Småskriftenes innhold, format og språklige utforming henviser til en livsverden og en litterær kultur som stadig unndrar seg vår viten:

Ein viktig del av folkelesnaden blir ikkje så lett fanga opp av arveskifta. Det er alle slags småskrifter: religiøse traktater, trykte og handskrivne viser, hustavler og tilfeldige flygeblad. Slike småprent vart snart sundlesne og kom sjeldan med i dødsbuet. Men kanskje var dei meir utbredde enn nokon annan form for lesnad blant allmugen.¹¹³

Jostein Fets beskrivelse viser oss en forsvunnet og uhandgripelig teksttradisjon. Det forsterker bildet av et mytisk materiale. I Syvstjernerprestenes advarsler mot bokhandlerkremmerne nevnes både den middelalderske troslæren *Mester Lucidarius* og spådomsbøkene som ble tilskrevet romernes sibyller. Det var felleseuropeisk apokryft/esoterisk stoff med lang forhistorie.¹¹⁴ Det episke materialet som ble formidlet i småskriftform hadde like lange aner. Sunnmøringen Sivert Aarflot nev-

¹¹¹ "Meget lange Forklaringer matter Aanden og svækker Hukommelsen, eller opblæser Kundskaben i de Stærk-Hiærmede, da derimod Kiærligheden opbygger, I Cor. 8 C", utdyper Hauge i fortsettelsen (I, 123.)

¹¹² Se f. eks Burke 1994, s. 253-254 om betingelsene for småskriftlitteraturens "tilgjengelighet" blant allmuen. Ellers Fet 1995, s. 243-253 for en gjennomgang av denne tekstkulturens former i Norge, eller Fjord Jensen m.fl. 1983, s. 512-532 for et dansk perspektiv.

¹¹³ Fet 1995, s. 243.

¹¹⁴ *Lucidarius* var en folkelig kosmologi og troslære med katolsk opphav, opprinnelig utformet på 1100-tallet. Se f. eks Gurevich 1988 s. 153-175. Jf. også Fet 1995, s. 160-61.

ner på begynnelsen av 1800-tallet viser og fortellinger om "Holger Danske, Keiser Octaviani, Fortunati Pung og ønskehat, Uglespil [*Till Eulenspiegel*] etc." blant folkelesningen i Ørsta da han var liten.¹¹⁵ I småskriftenes sirkulasjonsnettverk overlevde et overnasjonalt folkelig materiale med forgreininger tilbake til både gammel folkløse og tidligere tiders elitekultur. Det er i dette snettverket vi finner igjen forfatteren og bok-kolportøren Hans Nielsen Hauge og tekstene hans.

Der tok han plass ved siden av andre forkynnende tekster, også de med imponerende anerekker. Allerede i 789 advarte Karl den Stores embedsmenn mot de "falske brev", som skulle ha "falt ned fra himmelen" med bud til de troende, spredd av "villfarne menn" og "omstreifende Biskoper"¹¹⁶. I 1843 sukker vestlandsavisen *Granskeren* over de "Himmelbrev, Viser om Syner (...) Legender og alskens aandelige Trusler om at omvende sig", som det "har været rejst med paa disse kanter", og det helt "upaataalt af øvrigheten".¹¹⁷ Gjennom hele den tidligmoderne perioden tilbød den omfattende folkelige visjonslitteraturen et alternativt religiøst språk for allmuen, og en privilegert utsigelsesposisjon for ellers marginale skikkelser i det religiøse og sosiale landskapet.¹¹⁸ Når både himmelbrevene og de forskjellige folkelige visjonsberetningene (i likhet med *fordømmelsen* av dem) i innhold holder seg "merkelig konsistente" gjennom hele perioden, sier det noe om den gjennombruddskraften formen hadde.¹¹⁹

I sin åpning for en annen, men likefullt autoritativ tale, representerte visjonslitteraturen samtidig den viktigste muligheten for en *politisk* skrift i den folkelige tekstkulturen: Den fastholdt ikke bare -- utopisk -- muligheten for en ny verden, men formulerte direkte, i bots- og omvendelsesforkynnelsen, en sosial kritikk av grådige prester og rikfolk. Når

¹¹⁵ Sitert hos Fet 1995, s. 243.

¹¹⁶ Sitert etter Gurevich 1988, s. 67.

¹¹⁷ Sitert hos Fet 1995, s. 246. Se ellers s. 245-248.

¹¹⁸ "På 1700- og 1800-tallet ser det ut til at visjonane og borttrykkingane kjem til syne når spenninga mellom folkeleg og kyrkjeleg kristendom blir særleg sterk", påpeker Jostein Fet. Han viser også til at "dei fleste visjonærane er kvinner eller personar som står i utsett stilling i allmugesamfunnet". Op. cit., s. 249. Om de visjonære utsigelsesstrategiene og Hauges forhold til dem, se nedenfor kap. IV.

¹¹⁹ Jf. Bugge Amundsen 1995a, som påpeker at de folkelige visjonene i Norge i form og innhold forble omtrent uendret fra "reformasjonshundreåret opp til midten av 1800-tallet".

det i 1700-tallets dansk-norske tekstkultur sakte åpnet seg et eget felt for det politiske, var det betegnende nok ofte herfra selv etablerte forfattere hentet sine modeller. I 1771 ga den norske pamflettskribenten J.C. Bie et av sine politiske skrifter tittelen *Den 145 års gamle norske Bondes Spaadomme om forunderlige Tildragelser som skal skee og Apocryphiske Tanker om Hemmeligheder*.¹²⁰ Om bondesønnen Hauge ville skrive som en biskop, forsøkte borgerne å skrive som (gamle) bønder. Begge tar de del i en prosess for nyskapende språklig prosess som i den siste halvdel av 1700-tallet var i ferd med å omforme både småskriftlitteraturen og det en skulle komme til å kalle den borgerlige offentligheten.

II. Ut av myten: Nyheter/polemikk

14. september 1770 publiserte kongen i København sitt "trykke- og skrivefrihetsreskript".¹²¹ Struensee-styrets "opplyste" bestemmelse åpnet opp for flere av de viktigste nye tendensene i 1700-tallets tekstkultur: Flommen av polemiske "pjecer", "paskviller" og "skandskrifter" som kom ut i etterkant av reskriptet, åpnet for en stakket stund det politiske feltet for nye kretser i det dansk-norske samfunnet, og bidro på lang sikt til å etablere idéen om en "offentlig mening" i tvillingrikene.¹²² I den nye talesituasjonen vokste det også fram skrivemåter som skulle prege tekstkulturen utover på 1800-tallet.

Ikke minst gjaldt det genrene som berørte det aktuelle. Mot slutten av *Fortalen til Guds Viisdom* møter leserne en viss "Lieutnant", som

tog efter hinanden 6 gudelige bøger og kastede paa Ilden, men den sidste brandt ikke, endskiønt den laae en time deri, thi Gud visede sin magt tilsidst, og da fik og Lieutenanten sin Løn, at han blev saa

¹²⁰ Jf. Berge 1998a, s. 154. Se også Berge 1992.

¹²¹ Der ble "Bogtrykkeriene i disse Riger og Lande" tillatt den "uindskrænkede Frihed, at ingen skal være pligtig eller forbunden at lade sine Bøger og Skrifter, som han vil overgive til Trykken, underkaste den hidtil andordnede Censur og Approbation". Sitert etter Berge 1998b, s. 9-10, som påpeker at "denne hendelsen mer enn noen andre hendelser på 1700-tallet kom til å stimulere til store tekstkulturelle endringer" (*ibid.*) For det følgende, se særlig Berge 1998a, men også samme forfatter 1991, 1992 og 1998b.

¹²² Jf. Berge 1998a. "Aktørene i det offentlige rommet [var] i denne korte perioden i betydelig større grad enn periodene før og etter, rekruttert fra ganske breie sosiale lag".

gal, at han fløy op efter Veggene og tudede som en Hund og saaledes omkom i sin Elendighed... (I, 153).

Anekdoten, som er ment som en fabel om de "gudelige" tekstenes møte med den profane verdens litterære kultur, åpner samtidig Hauges egen tekst for den kulturen.¹²³ Fortellingen kunne tilhørt materialet som ble spredt i 16- og 1700-tallets skillingstrykk, med nyheter og "Sandfærdige Berætninger" for et nysgjerrig publikum.¹²⁴ Den spektakulære historien om den vantro løytnanten og bøkene hans tilhører rommet for det *samtidige* i Hauges tekst -- for et øyeblikk tar predikanten på seg rollen som folkelig nyhets-- og rykteformidler ("Har dere hørt om Løytnanten...").

Noen måneder før hadde Hauge innledet debutskriftet sitt med å harselere over den samme sensasjonslysten: "Her faar jeg fortelle noget Nyt, det veed jeg mange behager" (I, 85). De påfølgende henvisningene til de dramatiske hendelsene i revolusjonstidas Frankrike skriver imidlertid en annen slags samtidighet inn i Hauges tekst. Mens historien om løytnanten (som en spektakulær variant av middelalderens *exempla*¹²⁵) lar nåtida åpne seg mot det tidløse (fantastiske) og allmenne (didaktiske), gir beskrivelsene av alt det "Onde (...) som har regieret i Frankrig" teksten feste i nåtidens politiske og sosiale realiteter. Hauges flyvebladsparodi er dermed også en slags innrømmelse: 1700--tallets nyhetsformidling var åpenbart såpass effektiv at hendelsene i Frankrike bare noen år etter kan slå ned i teksten til en bonde fra Fredrikstad. Der kunne han innordne dem under sine egne (tilsynelatende tidløse) polemiske anliggender.

"Språket hadde fått en ny oppgave", kommenterer Kjell Lars Berge utviklingen i de siste tiårene på 1700-tallet: "Å skape opinion for en sak ved hjelp av trykte tekster"¹²⁶. Engelskmannen Peter Burke har villet påvise en tiltagende sekularisering av de lavere klassene i Europa mot slutten av 1700-tallet. Han knytter det blant annet til en politisering av den folkelige litteraturen: "Hopes and fears which had traditionally been

¹²³ Hauge forklarer at han helst ikke vil spre skriftene sine til de "forherdede", "thi jeg frygter for at dem gjør som [Lieutenanten] gjorde" (I, 152).

¹²⁴ Om de folkelige nyhetsbladenes utvikling, se Fjord Jensen m.fl. 1983, s. 524-530.

¹²⁵ Jf. Le Goff 1988, s. 78-80, "The time of the *Exemplum*".

¹²⁶ Berge 1991, s. 157.

expressed in religious terms now needed another mode of expression and increasingly found it in the political".¹²⁷ Det dansk-norske materialet fra skrivefrihetsperioden som Kjell Lars Berge har fokusert på, gir ikke umiddelbart dekning for Burkes påstander. Men det bekrefter hans bilde av nye språklige *muligheter* for den folkelige kulturen i den nye offentligheten. Skrivefrihetslitteraturen viser oss i følge Berge ennå ikke en debatterende allmuegruppe med noe klart utformet mål for sin oppreden i offentligheten, men i sitt *preg* er denne tekstmassen likevel "betydelig mer folkelig" enn eliten satte pris på.¹²⁸ Det var da også en av grunnene til at den liberale bestemmelsen så raskt ble opphevet.

I 1771 lot en anonym forfatter bøndene Einar Jermonsøn og Reidar Randølvson "fra Opland i Aggershuus--Stift" samtale på dialekt både om den store "Pengtraang i Rickerne" og om hvordan "Præsten, Fouten, Skrivern aa Lensman (...) ha druki op baade vor aa sei eia Velfert".¹²⁹ Fordi vi ikke kjenner navnet på forfatteren er det umulig å si om teksten er et tegn på en gryende politisk bevissthet blant norske bønder, eller bare stor retorisk allsidighet hos en borgerlig skribent. Men uansett vitner skriftet om en politisk og kulturell kontekst hvor det både var mulig å *forestille* seg en slik samtale, og hvor det ble opplevd som relevant å bringe den ut i offentligheten. Det sene 1700-tallet markerer et foreløpig klimaks i den folkelige kulturens gradvise åpning mot det aktuelle og politiske -- mot storsamfunnet. Samtidig innledes det en tekstkulturell utvikling som innebar at meningsutvekslingen som tidligere hadde funnet sted på kirkebakken eller i vertshusene kunne flyttes over på papiret, til de trykte pamflettsidene. Utviklingen skulle gi den "lave" kulturen ny myndighet og relevans. Men denne inntredenen i det offentlig debatterende rommet forandret samtidig både folkekulturen og småskriftlitteraturen for godt:

Bøndene har nå startet en læreprosess som kommer til å påvirke norsk politikk etter 1814. (...)Når denne læreprosessen er fullendt, [overtar] den mer abstrakt resonnerende artikkel. Det innebærer at et nytt sosialt felt er konstituert og at en ny ideologi har overtatt. Bøndene har da blitt integrert i det herskende og kulturelt domine-

¹²⁷ Burke 1994, s. 259. Se s. 259-270.

¹²⁸ Berge 1998a, s. 151.

¹²⁹ Jf. Berge 1991, med opptrykk av hele skriftet s. 158-162.

rende skiktet. De har lært seg det borgerlige samfunnets takt og tone også i skrift.¹³⁰

III. Talegenre

I dette språklige klimaet hever Hans Nielsen Hauge stemmen. Han gjør det ved å framføre et resonnement. De tre første kapitlene i *Verdens Daarlighet* -- som tilsammen dekker litt over tre sider -- tilsvarer resonnementets tre ledd:

Kap. I: *Om vor allernaadigste Konges gode Forsyn til at regiere Landet*

-- Kongen har gitt gode lover etter Guds vilje

Kap. II: *Om de Kongelige Befalingers mislige Holdelse*

-- Lovene blir brutt og en trosser Guds vilje

Kap III: *Om dets Onde Følger*

-- Gud vil straffe oss, som han har straffet andre syndere

Hauges retorikk følger tradisjonelle retningslinjer: Han priser kongemaktens "Omsorg for Landets Vel, til aandelig og timelig Freed", og spesielt pietistkongen Christian VI for hans "største Omsorg for Guds Villies Fremme" (I, 83). Han bifaller den opplyste merkantilistiske statsstyrelsen som "forbyder at søge stoer Stads fra fremmede Lande" og "udlover Præmier for Flittighed i Landet" (I, 84). Men ikke alt er så vel som det ser ut: "Lærerne", som kongen i sin godhet "haver ordineret", er f.eks. så griske at "det er et alminnelig Ordsprog, at Gierrighed er i alle Mennesker, men hos Præsten har den Overhaand." Om de en sjelden gang tar seg tid til å "tale Guds Ord, saa maae dem have God betaling derfor, da kan det blive vel, ellers ikke". Det er som om "dem skulde kjøbe sig Salighed". En from tilskuer som Hauge må "undres paa om dem veed nogen Gienvey til Himmerig?" (I, 85). Med tilhørerne er det ikke bedre fatt:

¹³⁰ *Ibid.*, s. 158. Se ellers Fet 1995, kap. 21 og 22 for en beskrivelse av andre forandringer i den folkelige litteraturen fra århundreskiftet av, samt i allmenhet Burke 1994, kap. 9, "Popular Culture and Social Change"

Enhver har al Omsorg for at samle sig Liggendefæe, opbygger herlige Huuse og samler sig derudi god Forraad, og dersom det kommer Fattige til dem, saa har dem lidet, men til Dans, Spil, Comoedier, prægtig Klædedragt, Fraadserie og Drukkenskab, det haver dem nok til at forlyste sig derudi (*ibid.*).

Når bonden ser til utlandet, til "Frankrig" og siden til "England og andre lande", åpenbarer det samme bildet seg: "Saasnart en Husbond eller Herre faaer en nye Mode paa sine klæder, stræber hans Tiænere at blive ham lig, alle søger efter det fornæmste, det er: alt Herligt for Verden" (I, 86). Herren har straffet denne ugudeligheten fryktelig på kontinentet, og snart kommer straffen hit:

Saa siger Gud hos profeten Jeremias: "Jeg slog eder, I vilde ikke føle det, det er: I vilde ikke forbedre eder ved min Straf". Dette klagder Gud saa inderlig over, thi nu horer de fleste med den store Hore, efter Aabenbaringens 17de Cap., som er al Ondskab og Ugudelighet. Jeg vidner da frit for alle, at han staeer med sit Sverd og vil slaae til med sin langmodige Retfærdighet (*ibid.*).

Disse tre sidene er noen av de mest formfullendte i hele Hauges forfatterskap, en fordømmelsens *tour de force*. Det er en forbløffende kraftfull og stilsikker tekst fra en fem og tjue år gammel bondesønn. Men talen de målbærer er ubestemmelig: En domstale -- i retorisk forstand -- men med innslag av profeti, oppbyggelse og etiske formaninger. En homiletisk straffepreken¹³¹, men med et aktuelt og sosialt perspektiv både i henvisningen til den franske revolusjonen og forvaltningen av det dansk-norske riket. Disse aller første kapitlene ser i det hele tatt ut til å skrive *Verdens Daarlighed* inn i samtidas folkelige politiske retorikk. Som de to samtalende bøndene Einar og Reidar knytter Hauge talen sin til rikets nåværende tilstand: Utgangspunktet er kongens omsorg og kloke lover, problemet er de troløse undersåttenes lovbrudd. Tenkemåten er den samme som i store deler av skrivefrihetslitteraturen -- og i de folkelige supplikkene til kongen fra 16- og 1700-tallet. I henvendelsene til "han Far skiøl i Kiøbenhavn" kunne den dansk--norske allmuen utrykke både sin mytiske tiltro til kongemakten og misnøyen med tjenes-

¹³¹ Jf. typologien i Grepstad 1997 s. 354-5.

temennene hans: Kongeprisningene gir språk til bøndernes politiske ideologi.¹³² I *Verdens Daarlighed* er det imidlertid ikke kongen det appelleres til: "Mit ønske er, at den Hellig Aand vil overbeviise enhver og straffe dem for sine Onde Lyster" (I, 85). Stemmen som med Jeremia proklamerer Guds straff over landet, tilhører tilsynelatende heller ingen politisk debattant. Og når Hauge mot slutten av teksten med støtte i Åpenbaringen står fram med sitt eget "jeg" og vitner om det "Sverd" som skal svinges mot den "store Hore" -- da er han ikke lenger avisleser, men eskatologisk visjonær og domspredikant fra folkedypet. Eller kanskje en ny Paulus: "Apostelen Paulus siger: "Jeg er bleven eders Fiende for jeg skal tale Sandhed"; saaledes frygter jeg for at det og bliver med mig nu, men jeg maa dog og tale Sandhed af den Drivt som jeg haver" (I, 84 -- jf. Gal. 4, 16).

Ubestemmeligheten er symptomatisk: Biter av språk flyter rundt, i bondesønnens formaninger. En ny stemme setter dem i bevegelse. Hauges gjenbruk aktiviserer dem for nye formål. Men i teksten åpner de også predikantens stemme for et bredt register av uttrykk. Bare i løpet av de par--tre første sidene av debutskriftet rekker bondesønnen å innta en serie positurer, som alle gir sin valør til talen og den talende. I sitatene *påkalles* et mangfold av språkbrukere og språksammenhenger. Sammen utgjør de dette språket.

Disse tvetydighetene i Hauges tekst avspeiler det offentlige rommet forfatteren trer inn i. Bønderne i *Fortalen* diskuterte bibelord på kroa som britiske borgere hadde diskutert konstitusjonen i kaffehusene. De aktualitetsorienterte flyvebladene rammet på sin side inn nyhetene med fromme betraktninger og spektakulære endetidsvarsler. I Danmark-Norge måtte selv en av samtidas store lærde, Peter Friderich Suhm, i 1772 låne ord fra Jesaja for å kunne ytre sin mening om tilstanden i riket.¹³³ I den nye tekstkulturelle situasjonen overlevde gamle former i nye klær. Og omvendt: Dansk-norske bønder regnet Suhms profetparodi for å være et hellig himmelbrev. Og etter 1772 ble de nye trykemulighetene brukt til å distribuere tradisjonelle folkelige flyveblads-

¹³² Jf. Berge 1998a/91/92.

¹³³ Jf. Berge 1992.

bilder av den opplyste trykkefrigjøreren Struensee -- pint av Djevelen, som i de gamle visjonene.¹³⁴

I det dansk--norske samfunnet før 1800 har skillet mellom religion og politikk ennå bare liten betydning. Det forklarer langt på vei offentlighetens særegne karakter. Men tvillingrikenes tekstkultur står også i en spesiell situasjon: Genre- og språkhierarkiene som hadde regulert kommunikasjonen i det gamle enevoldsamfunnet, var ikke tilpasset den gryende debattkulturen. Og nye hierarkier var ennå ikke fullt ut etablert. Tida før innstiftingen (eller naturaliseringen) av det dannede borgerskaps sakprosaideal kjennetegnes dermed av en relativ normfrihet, hvor "enten gamle og etablerte genremodeller ble forsøkt tilpasset det kommunikative målet i institusjonen, eller nye måter å skrive på ble forsøkt skapt".¹³⁵ Et av de viktigste reservoar for tekstlige modeller i denne situasjonen var den religiøse skriften.¹³⁶

Når Hauge i innledningen av *Verdens Daarlighet* kan sies å skrive tradisjonen *om igjen* for å skape sin nye stemme er hans prosjekt i vid forstand i overensstemmelse med utfordringene i den dansk-norske offentligheten som helhet. For Hauges eget skriveprosjekt medfører den uoversiktlige situasjonen ikke bare en ny frihet til å skrive og bli hørt. Den berører også *måten* han skriver -- og blir hørt -- på. Mange talegenrer er i funksjon samtidig i det opplyste eneveldets offentlige samtale: Filosofen diskuterer med esoterikeren, økonomen med omvendelsespredikanten. Ingen av genrene har ennå noe klart hegemoni i denne kommunikasjonssfæren. Og som debattant står en fritt til å spille på flere av dem.¹³⁷ Når Hauges tale framstår som retorisk ubestemmelig, er det bl.a. en konsekvens av dette: Griske prester ble hengt ut både i 1700-tallets sekulære debattlitteratur og i de folkelige visjonene. Klagingen

¹³⁴ Burke 1994, s. 265, siterer engelskmannen W. Coxe, som i en bondestue på Sætran engang før 1790 så "a print of the unfortunate Struensee in prison, tormented by the Devil: those prints were, I presume, circulated and greedily received by the common people at the time of his fall".

¹³⁵ Berge 1998a, s. 137.

¹³⁶ Det som seinere skulle bli den politiske pamfletten, var da også opprinnelig en religiøs skriftgenre. Jf. f.eks. de tyske reformasjonstekstene i trykt antologien *The Radical Reformation*, (red. Michael G. Baylor, Cambridge 1991), og Hill 1993 om den engelske pamfletten på 1600-tallet. Om pamflettgenren i Norge se Grepstad 1997, s. 181-186 og Mykland 1993.

¹³⁷ Det er selvfølgelig tilfelle i de aller fleste språkbrukssituasjoner. Som *offentlighet* representerer likevel perioden et særtilfelle. For begrepene om "talegenre" og "kommunikasjonssfære", se Bakhtin 1998 samt min innledning ovenfor.

over rikfolkets sløseri var felles både for borgerlige moralister og brevskrivende erkeengler. Veropene over sine landsmenns "prægtige Klædedragt, Fraadserie og Drukkenskab" kunne predikanten ha hentet hos Amos og Jeremia; harselasen over tjenerne som vil bli sin husbond "liig" deler han med Holberg.

Teksten tar på denne måten del i en serie *forskjellige* språkgenre og meningssammenhenger. Hver og en gir sin betydning til ordene. Taleren sjøl balanserer mellom språkhandlingene: Alt etter hvilken genre leseren velger å fokusere på, ser ordene -- og utsagnet -- ut til å endre valør. Positurene vi fornemmer, i Hauges tekst, tilsvarer talegenrenes assosierede utsigelsesposisjoner: Debattant og apokalyptiker, profet og vekkelsetaler, satiriker og bekjennesskribent. Å lese en tekst som *Verdens Daarlighed* handler dermed ikke om å etablere *ett* endegyldig språk eller formål for teksten, men å spore et mangfold av funksjonsmåter og språklige registre, i en tekst hvor Hauge

...priser de kongelige Anordninger, der straffer Ondskaben, og formaner til Flittighed i timeligt og evigt Vel, efter Guds Ord, samt overbeviiser om dets Misbrug av lærd og leg Stand, og fortæller om min egen Blindhed i Syndens Bedrifter, som for et Par Aars Tid siden, da jeg var i mit 25de Aar, og kunde lidet læse, og mindre forstaae at leve derefter, som er mig til Beskiæmmelse, og andre til Prøve og Exempel, at blive kloge ved Skade (II, 69).

IV. "Gjører efter det I læser!":

"Når vi vel ut ord i prosessen med å byggje opp ein ytring, tek vi dei slett ikkje alltid frå språkssystemet i deira nøytrale *leksikalske* form", skriver Bakhtin i essayet om talegenrene fra 1951.¹³⁸

Vi tek dei som regel frå *andre ytringar*, og framfor alt frå ytringar som er genremessige nærskylde vår eiga med omsyn til tema, komposisjon og stil. (...) Innanfor genren får ordet ein viss typisk ekspressivitet. Genrane svarar til typiske situasjoner i talekommunikasjonen, til typiske tema, og følgeleg til visse typiske former for kontakt mellom ordbetydningar og den konkrete reelle røyndomen under typiske tilhøve.

¹³⁸ Ibid., s. 30.

Hauges tekst er på lignende måte full av ord fra andres utsagn, mettet med deres meninger. I skriften hans skal tradisjonens mange språk framstå i en ny konfigurasjon, levendegjort av predikanten "ligesom en Huusbonde der frambærer af sit Liggendfæe nye og gamle Ting".

Talens forutsetninger er i samsvar med dens *budskap*: "Her er, Gud være lovet, saa mange herlige Bøger forhen, som er skrevet av Guds Aands drevne Mennesker", kommenterer Hauge i *Fortalen til Guds Viisdom* (I, 146). Men ikke engang disse *hellige* ordene har den autoriteten de engang hadde:

(...) da den Hellige Skrift, som var skrevet av Propheterne før Christi Tiid, blev saa meget *forvendt* af Verdens Mennesker, som vilde forstaae den paa *kiødeligt viis*, saa er det og skeet siden Christi Tiid og efter Apostlenes Lærdom mange Gange, da var det og nu paa det yderste, hvilket jeg kan befæste med Christi og hans Apostle, Luther og Pontoppidan (I, 147 -- min uth).

Våre liv og lesninger har forandret teksten. Ordene står maktes- og meningsløse, redusert til "kiødelige" tegn på papir og tomme ord i fromme munn: "Christus og dem siger, at det ikke hjelper at holde sig til Gud med Mund og Læberne, naar Hiertet er langt derfra" (I, 147 -- jf. Matt 15,7 og Jes 29,13). Det er denne situasjonen som betinger Hauges nye tekst. Nå er det vi lesere som blir bedt om å gjøre med fortidas skrift som vi har sett Hauges tekst gjøre det: *Vi må gjøre ordene levende, i våre liv. Også vi må gjenfortelle den hellige Skriften i vår omgang med verden. Det er, forklarer Hauge, ganske enkelt de "faae Ord som behøves" i denne "sidste Tiid": "Gjører efter det I læser!"* (I, 96).¹³⁹

Hauges aller første -- og mislykte -- omvendelsestale var ment å dreie seg om "hvad vores Gierninger burde være, og derimod hva de er".¹⁴⁰ Prekenen som Seeberg ikke ville høre ble i stedet spredt til den norske allmenheten: I forordet til "Guds Viisdom" kaller Hauge hele debutskriftet en "forklaring" om "Menneskets Tilstand hvad den *er* og derimod hvad den *burde være* efter Guds behagelige Villie"(I, 151-- min uth.). Alle de fire ungdomsskriftene utforsker dette rommet: Mellom *er*

¹³⁹ Jf. kap. I ovenfor, underkap. III.

¹⁴⁰ Jf. appendiks: *Fortalen til Verdens Daarlighed*

og *bør*, mellom realitet og ideal. I Hauges tekst er det rommet identisk med det som skiller Livet fra Skriften: Først i det rette møte med teksten skapes det nye mennesket og den nye verden. I møtet med teksten kan det vi *bør være* bli til det vi *er*.

Etter *Fortalen* danner de tre første harmdirrende kapitlene i *Verdens Daarlighed* nok en prolog for det som skal komme. De står relativt uavhengig av fortsettelsen. I det fjerde kapitlet *Om Christendommens Lærdom og dens Agtpaagivenhed* endrer teksten karakter. Hauge fortsetter å rase mot de vanekristne som "indbilder sig, at dem har Troen" (I, 89) og "Lærerne" som "lukke Himmeriges Dør for Andre og selv ikke gaae derind" (I, 88). Men domsordenes betoning er annerledes: Teksten aksentuerer en konflikt mellom liv og lære, viten og vilje hos den enkelte.

"Jeg erfarer og veed, at de Græshopper der stikker som Skorpioner og have Guldkroner paa sine Hoveder, og Ansigt som Menneskers Ansigt i Aapenbaringens 9de Cap., det er de hykkelske og falske Lærere" (I, 88). Den fordømmende retorikken fra innledningskapitlene fastholdes i fortsettelsen. Men den utfylles med et ekstra moment: Kontrasten mellom *bør* og *er* formuleres nå i tilknytning til motsetningsparene ytre/indre, skinn/realitet. De hyklerske kirkegjengerne ser skyldbetyngede ut, men kvier seg likevel ikke for å "synde paa Guds Naade" (I, 89). Prestene bekjenner Guds Ord, men forlanger likevel "at en skal have Hatten i den eene Haand og Gotter i den anden, og derfor give Betaling for Ordene en skal have" (I, 93). Begge forholder seg "kiødeligt" til det fromme språket, og reduserer det dermed til en absurditet: "Ikke enhver som siger Herre, Herre! skal komme inn i Himmeriges Rige" (I, 88). Disse passasjene styres av et teologisk kjernespor:

Enhver er bekiendt, at Abraham er alle Troendes Fader, hans Børn vil alle Mennesker være, for den gode Løn han fik hos Gud. Den rige Mand vilde og været hans Barn, det indbildte han sig; men Apostelen Jacob siger: at *Troe uden Gierninger er død* (I, 86 -- min uth.).

Disse første setningene i det fjerde kapitlet angir dets aller viktigste anliggende. Og skriver -- på tross av vektleggingen av gjerningene -- inn et subjektivt og psykologisk moment i bondesønnens domsretorikk. På

Dommedag vil Jesus støte fra seg mange av dem som har bekjent Hans navn, påminner predikanten oss. "Det er", forklarer Hauge, "at det ikke vil hielpe en, naar han stoler på Troen og ikke elsker Gud, som er at adlyde hans Befalinger" (I, 89). Spranget fra domsprofeti til fromhetsliv illustrerer tekstens ytterpunkter og bevegelsesfelt. Og *setningens* sprang, fra "tro" via "elskov" til "adlydelse", repeterer den bevegelsen teksten som helhet prøver å bevirke. Det kritiske punktet, både for setningen og teksten, avmerkes med ordene "*som er*", i den avsluttende relativsetningen.

Diskusjonen om troen og gjerningene underordner på denne måten tekstens syndekatalog en allmenn problematikk. Den teologiske innfallsvinkelen sprenger polemikkens konkrete og lokale karakter. Teksten handler indirekte om de indre valgene vi *alle* står overfor, i arbeidet med å realisere troen i livet. Når Jostein Fet plasserer Hauges tekster blant de *oppbyggelige* tekstene (dvs. "religiøse betraktninger som har til føremål å styrkje, åtvare, formane og trøyste lesaren i dette livet, og førebu og leie han til evig sæle i det neste"¹⁴¹) heller enn de primært moralske skriftene i den religiøse tekstradisjonen, må det bunne i denne tendensen til å ville skrive spekteret av religiøse emner inn under det som i siste instans er subjektets kategorier.

I bearbeidingen av troslivets dikotomier (munn/hjerte, tro/gjerninger etc.), etablerer Hauge et rom for refleksjon og introspeksjon i sin egen skrift: "Den som (...) holder sig for reen og er aandelig hofmodig og kiender ingen Syndesmerte (...), han maae *ind i sit Kammer*; det er; hvor han allene i Stilhed kan med sig selv først bede af et ydmygt Hierte om den Hellige Aand"(I, 99 -- min uth.). Det rommet er samtidig *lesingens* rom: De forskjellige formene for troende subjektivitet knyttes gjennom hele kapittelet til forskjellige *lesepraksiser*. "Verdens Viise Mennesker" setter sin lit til frelsen i historien om røveren på korset eller den fortapte sønns hjemkomst, og leser dermed Bibelen på samme måte som Djevelen hadde gjort det da han fristet Kristus og "fløy over det som ikke passede ham" (I, 92): "Denne bogstavelige Kundskab og Selvtrøst vil en da komme til Gud med, thi de faae ingen Trøst af den Hellige Aand, thi han sætter de dievelske Redskaber ude" (I, 91). Domsordene i

¹⁴¹ Fet 1995, s. 183. Jf. kap. 14, "Lesnad om kristen moral", og 15, "Oppbyggingslitteraturen", s. 170-198.

Bibelen skulle både leserne og lærerne i stedet "læse på idelig, og trække Bielken ud af sit eget øie, og siden paaminde andre" (I, 88). Hvis situasjonen blir framstilt som et valg, er det bare illusorisk: *Alle* vil vi med tida bli innhentet av Teksten -- selve "den skrækkelige Sentens Jesus siger hos Matthæum 7de: (...) Jeg kiender eder aldrig, viger fra mig alle som haver gjort Uret! (I, 88--89). Det er perspektivet som ligger til grunn for Hauges drøftinger:

Jeg vidner da for en og hver, at Gud vil komme med sit Straffe-Sverd og ødelægge, dersom I ikke vil omvende Eder af gandske Hierte, efter hans Villie som er aabenbaret i Bibelen, og lidet skal forklares i efterfølgende Capitel...(I, 95).

V. Mellom Dom og Oppbyggelse

Hauges mangefasetterte bruk av samtidas forskjellige talegenre representerer ikke bare et av de viktigste stilistiske særtrekkene ved skriftene hans. Den fester samtidig disse tekstene til historien, skriver dem inn i talegenrenes egen historiske utvikling.¹⁴² "Til tross for et umiskjennelig drag av originalitet, var Hans Nielsen Hauge først og fremst barn av sin tid", fastslår Andreas Aarflot ved begynnelsen av kapittelet "Historisk bakgrunn" i *Tro og Lydighet*.¹⁴³ Bare sjelden har forsøkene på en *historisk* plassering av Hauges forfatterskap vært mer presise enn den motsetningsfylte oppsummeringen. Som jeg tidligere har gjort rede for, er mangelen på historisk presisjon i forhold til Hauges forfatterskap et direkte resultat av forskernes tilsvarende mangel på nøyaktighet i forhold til Hauges historisk bestemte *språk*. Hauges kommentatorer har ønsket seg en skrift som var nærmere evigheten enn tida. Derfor har tilløpene til en *historisk* analyse av Hauges forskjellige språklige registre gjerne artet seg som en utskilling av en rekke historisk bestemte "ytre trekk" ved skriften, på vei mot en definisjon av det som skulle være språkets "tidløse" og substansielle kjerne.

Sånn kunne biskop Bang i sin biografi bortforklare Hauges kirkekritikk med en historisk bestemt avhengighet "av en i den Lutherske

¹⁴² Jf. min innledning ovenfor, særlig underkap. VI.

¹⁴³ Aarflot 1969, s. 119, som innledning til kapittelet "Historisk bakgrunn", s. 119-151.

teologi ubrugelig Terminologi".¹⁴⁴ Andreas Aarflot karakteriserer på sin side Huges gjenbruk av de konfesjonelt sett "korrekte" ortodokst-pietistiske skriftgenrene (Pontoppidan, Arndt, osv.) gjennom metaforer som "inntrykk", "tanker", "impulser", "lærdom", "kilder å øse av" og "jord å vokse ut av".¹⁴⁵ Huges bruk av rasjonalistenes skrivemåter bunner derimot kun i en "terminologisk likhet med den tradisjonelle opplysningsteologi." "Innholdet" stod selvfølgelig "fortsatt i den nøyeste kontakt med hans kristelige og etiske livsforståelse".¹⁴⁶ Aarflot skriver på samme måte at Hauge "terminologisk står temmelig nær sine forelegg" i den mystiske tradisjonen (Tauler, Böhme osv.).

Samtidig er det nødvendig å understreke at dette *fremmede tanke-gods* (...) balanseres av en sterk bibelsk tekstutlegning og av en dyptpløyende teologisk refleksjon som trekker i retning av det ortodokst-pietistiske læregrunnlag som Hauge ellers var fortrolig med (min uth.).¹⁴⁷

I mine øyne burde det være et nokså selvfølgelig poeng at det ikke går an å lokalisere noe "innhold" i Huges skrift uavhengig av den mangfoldige "terminologien" bondesønnen overtok fra samtida. Det er heller ikke mulig å bruke *bibelteksten* som et eksempel på en skrift og en genremodell som står utenfor det tidsbestemte, sånn som Aarflot foreslår. For Hauge var Bibelen, som vi har sett, selve ur-teksten: Hans egen skrift var ikke tenkbar uten den -- skriften hans har i siste instans ikke noe annet formål enn å peke på denne *opprinnelige* Skriften, "læse" på den "idelig". Men om "Bibelsproget" på denne måten definerer mye av det vi med Aarflot kan kalle Hauge-tekstenes "terminologiske" rammer -- selve det *ordforrådet* Hauge tar utgangspunkt i -- så er henvisningen til Bibelen likevel ikke tilstrekkelig for å forklare de forskjellige prioriteringene Hauge foretar innenfor dette ordforrådet; måten han setter "ordene" sammen på; modalitetene han oppretter mellom dem; sammenhengene han konstruerer.

¹⁴⁴ Jf. Bang 1924, s. 348. Se Hopland 1996 s. 17 for en analyse av denne tolkningsstrategien hos Bang og Aarflot.

¹⁴⁵ Aarflot 1969, s. 119-151.

¹⁴⁶ Ibid., s. 150 - jf. f.eks. s. 239 og 312.

¹⁴⁷ Ibid., s. 308.

Hvis vi tenker oss bibelteksten som tilsvarende det *leksikalske* registeret i Hauges utsigelse, kan samtidas forskjellige andre talegenre (religiøse, politiske, aktualiserende, mytiske, polemiske, osv.) kanskje betraktes som den *syntaks* han taler ut i fra. De forskjellige talegenrene representerer forskjellige prinsipper for seleksjon i bibeltekstens materiale. I innledningen til *Verdens Daarlighed* så vi disse forskjellige genresystemene i spill på spesielt komplisert vis. I de øvrige delene av det tidlige forfatterskapet blir bildet noe mer oversiktlig. I fortsettelsen vil jeg skissere virkemåten til de to viktigste av disse genrebestemte systemene for forkynnelse og bibelbruk i Hauges tekst: På den ene siden den folkelige religiøse talegenre vi kan kalle den eskatologisk-visjonære. På den andre Pontoppidans pietistiske omvendelsesteologi. Begge tar primært form av en *narrativ* omformulering av "bibelsproget".

I *Fortalen* vi leste, avsluttet Hauge med å påkalle "Menneskens Søns" komme. Noen sider etter fortsatte han med å "vidne frit for alle" om straffen Gud ville bringe over menneskene. Endetidsinteressen forsvinner ikke fra Hauges forfatterskap: I den neste boka fra Hauges hånd -- *Forsøg til Afhandling om Guds Viisdom* fra høsten 1796 -- vies det syvende og siste kapittelet til en *Forklaring over nogle Profesier*, en åtte siders utlegning over Åpenbaringsboka (en slags ordbok for den visjonære apostelens "Lignelser"). De to tekstene fra 1798 er på sin side lagt opp som prekener over tekstene til en søndag i kirkeåret. Begge søndagene har det til felles at de har tekster hentet fra Åpenbaringen.¹⁴⁸ Hauge avrunder sin *Formaning* til leseren mot slutten av *Verdens Daarlighed* med å slå fast at

...jeg håber dog at her bliver Forandring, og venter at den store Strid skal blive imellem Michael og Dragen, som er imellem de onde og gode Mennesker, og Dragen skal nedkastes, Aabenbaringen 12 Cap. det er: at den sande Christendom skal faae Overhaand, hvilket er min største Lengsel at faae høre og see; jeg arbejder derpaa med Kierligheds Iver (I, 106).

Det eskatologiske registeret står altså sentralt, i de tidlige Hauge--tekstene. Håpet om "Forandring" og varselet om den "store Strid" er

¹⁴⁸ Henholdsvis Åp. 7. 1-12 (Allehelgensdag) og Åp. 12. 7-12 (Mikkelsmesse).

begge del av en større fortelling: Om kampen "imellem de onde og gode Mennesker" i påvente av at "den sande Christendom skal faae Overhaand". I disse tekstene får den fortellingen en spesiell funksjon: "Min Bøn til Gud er at jeg maatte faae see den Dag at Dragen bliver nedkast", skriver Hauge i *Fortalen til Guds Viisdom*, "men jeg frygter for at inden den Tid vil meget foregaae; jeg sørger nu for at faae disse Skrifter fær dig og vel udspreedt iblandt Menneskene" (I, 152). Det er endetidsvisjonens narrative skjema som definerer forfatterskapets -- og forfatterens -- oppgave: "...jeg arbeyder derpaa med Kierligheds Iver". Åpenbaringsens bilder og begreper utstyrer teksten med dens overordnede *tidshorisont*.

Som vi har sett, balanseres dette profetiske registeret i Hauges tekst med et annet og mer personlig stilleie. Det fjerde kapittelet i *Verdens Daarlighed* innleder en utforsking av selve *troserfaringen*. Det prosjektet videreføres også i de følgende skriftene, og løper på den måten parallelt med domspredikantens anliggender. Den eskatologiske skriften vil samtidig invitere til oppbyggelig sjørefleksjon hos den følsomme leseren. Denne dobbeltkarakteren er bestemmende for utformingen av Hauges tidligste forfatterskap.

Det femte og siste¹⁴⁹ kapittelet i *Verdens Daarlighed* har tittelen *Om Autors Meening hvad den sande Christendom burde være efter den hellige Skriftes Grund*. "Verdens Mennesker", skriver Hauge, vil gjerne tro at omvendelsen, hvor en "korsfæster sit Kiød" og "forsager alle de verdslige Lyster", er en "ulidelig Byrde". "Det bliver da med dem som med en som skal tage paa et Stykke Arbeide og veed ikke hvorledes en skal gjøre det". Teksten hans vil avhjelpe denne uvitenheten: "Jeg vil da give en liden Underretning derom, i Følge den hellige Skriftes Grund, at det ikke er tungt naar en faaer fat paa det" (I, 98).

Kapittelet står i fortsettelsen av utfallene mot lærerne og "Verdens Viise". Mens de foregående sidene beskrev den stadige sabotasjen av den sanne lære, vil Hauge nå skissere betingelsene for den *virkeleggjorte* troen. Men teksten er ikke noen dogmatisk oppregning av troens artikler. Den redegjør for selve troshandlingens *prosess*. Redegjørelsen -- eller instruksjonsboka -- tar igjen form av en fortelling. Den troende må dvele ved budene, teste seg sjøl, skriver bondesønnen:

¹⁴⁹ Det siste kapittelet i det vi kan kalle "brødteksten" i *Verdens Daarlighed* -- før *Formaningen* til leseren, før *Bidraget* fra 1798, og før den sjølbiografiske *Løpebanen*.

Dersom da Satan ikke har en alt for haardt i sine Garn, saa maae vist Syndens Kiendelse komme til at smerte, og da maae en holde an med Bøn til Gud, at en ikke fortvivler eller falder i nogen Vildfarelse, men ved den Hellige Aands Førelse faaer den levende Troe paa Jesum Christum; da optændes en brændende Kierlighed til Gud og sin Næste, ja undertiden erfare i sin Siel en Glæde, som en ikke veed hvorfra den kommer (I, 100).

Beskrivelsen struktureres som en narrativ serie, temporalt ordnet og kausalt sammenbundet, hvor tidsadverbene "da", "da" og "undertiden" adskiller troens forskjellige stadier. Det er et bilde til etterfølgelse, med løfte om fullendelse for den troende.

Den mystiske "Glæden" er ytterpunktet i dette troens linjestykke, og grensen for Hauges skrift: Lenger går den ikke. Men ellers er teksten tydelig, når den streker opp "Troens øvelse": Gang på gang i løpet av de åtte sidene kapittelet dekkes vi gjennom serien fra "kors", bot og syndserkjennelse til en "faaer fat paa den kostbare Perle" (I, 103). I fortellingens logikk framstår omvendelsen som en aktiv, dynamisk prosess. Det abstrakte anskueliggjøres, får kroppens og tidas attributter. Det er kasuistikkens metode. Som apokalypsens *makro*historie skal omvendelsesfortellingens *mikro*historie gi pregnans og dybde til den enkeltes opplevelser.

VI. "En sjelelig kortslutning"

I det sammenfattende tillegget til sin *Forklaring -- Kort Begreb af den saliggjørende Sandhed* -- hadde kirkelæreren Pontoppidan slått fast at den Hellige Ånd "viser (...) en vis Orden, i hvilken alle Mennesker erlange den forhvervede Salighet":

Hvo som da ikke imodstaar den Hellige Aands Naade, men lader indlede i denne Saliggjørelsens Orden, hand opvækkes af sin aandelige Død, igienfødes til et nyt Liv, erlanger igjen det tabte Guds Billede, nyt lys i Forstanden, nye Lyst og kraft i Villien, et forandret Sind og Hierte.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Fra punkt 24-31 i *Kort Begreb af den saliggjørende Sandhed*, sitert etter Aarflot, 1969 s. 310.

Det var ortodokse teologer på 1600-tallet som hadde utviklet teorien om *ordo salutis* -- "Saliggjørelsens Orden" -- og med det utformet både et begrepsapparat for troens følsomhet og en trinnvis oversikt over trosutviklingen.¹⁵¹ Læren norske 1700-tallskonfirmanter møtte hos Pontoppidan var i tråd med denne modellen basert på en "detaljert utpensling av *omvendingsvegen*", og en beskrivelse av frelsen som "ein individuell prosess av sjøloppgjeving og personleg forvandling", skriver Berge Furre.¹⁵² For 1600-tallsteologene hadde motivasjonen bak *ordo salutis*-skjemaet vært å bestemme *karakteren* til den troen som etter Luther alene skulle gjøre menneskene fortjent til nåden. For forkynnerne som kom etter, gjorde den det mulig å formulere frelseserfaringen som en gjenkjennelig *biografisk* struktur. Omvendelsens transformasjon fra dogme til fortelling var altså et kirkehistorisk faktum lenge før Hauge: Når den unge predikanten fortsetter å dvele ved omvendelsens fenomenologi, skriver han videre både på forkynnelsesformene han hadde vokst opp med og retorikken fra allmuens trosmanualer.¹⁵³

Hauges gjenbruk av de fromhetslitterære forbildene har da også fått mye oppmerksomhet. Andreas Aarflot bygger store deler av sin gjennomgang av Hauges syn på "Kristenlivet" over begrepene fra *ordo salutis*-teologien.¹⁵⁴ For Dag Kullerud er bøkene til Arndt, Spener og Pontoppidan som et "historisk anker" for bondesønnens forkynnelse.¹⁵⁵ Og Bang slår fast at "det eiendommelige ved det læreindhold, der foreligger i Hauges skrifter, viser sig at have udspring fra (...) Arndts, Pontoppidans og Collins skrifter".¹⁵⁶ Men i den beskrivelsen har kommentatorene altså valgt bort andre av de sentrale genremessige strukturingsprinsippene for Hauges tekst.

¹⁵¹ De vanligste leddene i skjemaet var som følger: *Vocatio, illuminatio, conversio, poenitentia, fides, justificatio, regeneratio, unio mystica, sanctificatio*. Jf. Aarflot 1969 s. 309. Det fantes ellers en rekke forskjellige varianter av skjemaet, med varierende antall trinn og benevnelser. Se også s. 309-351 for Hauges befatning med begrepene.

¹⁵² Furre 1993, s. 38.

¹⁵³ Jf. f.eks. Fet 1995, s. 183-189.

¹⁵⁴ Aarflot 1969, særlig s. 309-358.

¹⁵⁵ Kullerud 1996, s. 43.

¹⁵⁶ Bang 1924, s. 330.

Ifølge Hauges biograf Sverre Norborg er predikantens andre skrift, *Guds Viisdom*, "vansiret av et ubalansert svermeri", og basert på en "mistolking" av Johannes Åpenbaring. Hauge hadde ved en "sjelelig kortslutning" identifisert seg "med Åpenbaringsbokens dramatiske budskap", og forkynnelsen hans ble med ett "rent apokalyptisk", konstaterer Norborg. "Det var som om en fremmed makt hadde tatt strupetak på den ydmyke livsholdning han ellers både forkynte og praktiserte".¹⁵⁷

"Den sidste Bog i Aabenbaringen er reent skjult for de selvgode mennesker", kommenterte Hans Nielsen Hauge allerede ved begynnelsen av forfatterskapet (I, 79 -- *Fortalen til Verdens Daarlighed*). "Jeg har aldrig læst i den og forstaaet den før nu, da jeg forstaaer noget i den, thi jeg seer nok at her vil blive en Forandring". Flere enn Norborg blant Hauge--kommentatorene har hatt problemer med bondesønnens endetidsbudskap: Registeret til Andreas Aarflots 460 sider lange framstilling av Hauges "kristendomsforståelse" inneholder bare tre henvisninger til emnet.¹⁵⁸ Dag Kullerud er enda mer fåmælt om saken.¹⁵⁹ Mens den apokalyptiske retorikken hos Norborg får spille rollen som vekkelserforkynnelsens hevingjerrige *ubevisste*, har altså de fleste kommentatorene valgt å forbigå utropene i stillhet. Hauge-litteraturen har prioritert fromhetslitteraturens lille fortelling framfor domsforkynnelsens store: "Noen klart utformet eskatologi kan vi ikke finne i Hauges skrifter".¹⁶⁰

I det valget overser en sentrale aspekter både ved forfatterskapet og dets prosjekt. Som etnologen Arne Bugge Amundsen har gjort oppmerksom på -- såvidt jeg kan se som den eneste blant Hauge-forskerne -- knytter det eskatologiske registeret i Hauges tekst an til "en århundregammel folkelig tradisjon for for bots- og domsåpenbaringer".¹⁶¹ Den analysen er avgjørende, ikke minst i sammenheng med det perspektivet jeg anla innledningsvis i dette kapittelet. For det er nettopp den eskatologiske interessen som mest åpenbart forbinder Hauge med de *folkelige* religiøse strømningene i samtida -- og dermed *småskriftlitteraturens*

¹⁵⁷ Norborg 1966, s. 76-78.

¹⁵⁸ Fordelt på oppslagsordene "eskatologi"(2 stk) og "apokalyptisk interesse"(1 stk). Jf. Aarflot 1969, s. 459-462 (register).

¹⁵⁹ Så vidt jeg kan se nevner han ikke problematikken.

¹⁶⁰ Aarflot 1969, s. 260.

¹⁶¹ Bugge Amundsen 1995b, s. 74. Jf. Bugge Amundsen 1995a.

forskjellige talegenre og utsigelsesposisjoner. Sett i sammenheng med *dette* tekstuniverset er store deler av Hauges uttrykksform "egentlig temmelig tradisjonell og i tråd med gamle visjonære uttrykksmåter i folkelige miljøer".¹⁶²

Forbigåelsen av det eskatologiske bidrar til å løsrive forfatterskapet fra dets historiske og litterære sammenheng. Den eliminerer et bredt spekter av de tradisjonelle motivene og språkformene Hauge spiller på. Og den gjør det spesielt vanskelig å gripe Hauges egen særegne tekstkulturelle plassering -- i overgangen mellom de førmoderne utsigelsesformene og den nye borgerlige diskursen, og i skjæringspunktet mellom den folkelige forkynnelsen og den etablerte religiøsitetens litterære former.

Samtidig overser en langt på vei de *sosiale* spenningene teksten mobiliserer. Den folkelige visjonslitteraturens språkhandling innebar alltid også en *erobring*: "*Forkynnarkallet* (...) er det mest sentrale av alle visjonsmotiva", skriver Jostein Fet.¹⁶³ "Det Hauge gjorde -- og som alle visjonære før og etter ham også gjorde -- var å tiltvinge seg adgang til å fremføre sitt budskap offentlig, bokstavelig talt med himmelsk legitimering", kommenterer Amundsen.¹⁶⁴ I sin annektering av det religiøse språket tar Hauge del i en særegen form for *talens politikk*, som hadde blitt utøvd av folkelige predikanter i Danmark-Norge gjennom flere hundre år. Sjøl skulle bondesønnen lykkes bedre i arbeidet enn noen før ham. Så ble han da også satt i fengsel til slutt. Den tradisjonelle lesningen av bondesønnens skrifter *depolitiserer* deimot forfatterskapet. Den oppretter forkynneren som en tids- og klasseløs abstraksjon: En talende skikkelse på merkelig vis frisatt fra språkets historiske forutsetninger.

Hauge sjøl knyttet oppdagelsen av Åpenbaringsteksten direkte til sin egen "fødsel" som forfatter ("Jeg har aldri læst i den og forstaaet den før *nu*...."). I bondesønnens "leseprogram" ellers spiller Apokalypsen en spesiell rolle.

¹⁶² Ibid., s. 86.

¹⁶³ Fet 1995, s. 251.

¹⁶⁴ Bugge Amundsen 1995b, s. 74. For en videre drøfting av den påstanden, og for en nyanse-
ring av Hauges forhold til den visjonære tradisjonen, se særlig kap. III nedenfor.

Det leses adskillige Bøger tilligemed Bibelen, men det bliver som Satan vilde læst den for vor Frelser. Den sidste Bog læses ikke uden nogle faa linjer, som dem skruer efter sit Kiøds Tykke; (...) den kaldes Aabenbaring, men Satan vilde nok have den skiult, thi den aabenbarer ham, og da vil han ikke blive saa elsket(I, 120).

I fornektelsen av det eskatologiske, i tilsløringen av det som på alle måter er "aabenbart", uttrykker samtida en avgjørende sannhet om seg sjøl. Her ligger i det hele tatt Åpenbaringstekstens særegne autoritet: Den evner å skille klinten fra hveten. Den innstifter bondesønnen som forfatter -- og den sanne troende som troende:

Jeg har ikke lest meget i den [Åpenbaringen] til denne Tiid, thi jeg har nok med den lille Cathecismus ad æde den op, som der staaer i forbemeldte Bog ad Engelen befalede Johannes, da den skal vrie i din Bug, men den er sød i din Mund, siger Engelen; det er: den er ond for Kiødets-Lyster at korsfæste, men for Aandens Mund er den sød, hvilken Sødhed jeg ønsker og bæder at enhver vilde stræbe efter at smage.(ibid)

Som i eukaristien gis leseren å spise, for å feire og bekrefte troens fellesskap. Huges personlige omvendelsesbiografi har bragt ham til teksten, og lar ham forsyne seg av den. Leserne hans skal komme etter. Det vil få konsekvenser: Den som *spiser*, forstår. Og den som *forstår*, han ser, og vet:

Jeg haaber at her skal frugtes og den sande Guds dyrkelse skal faae overhaand, hvorom jeg har Underretning af Aabenbaringens Bog, tilligemed de andre Bøger som er skreven av Guds Aands oplyste Mænd, hvilket alle *vidner om Forandring*, som vist bliver stoer av begge Dele, Gudfrygtighed og Ugudelighed, Sorg og Glæde (I, 148 -- min uth.).

Sitatet fra *Fortalen til Guds Viisdom* angir igjen funksjonen det eskatologiske perspektivet fyller i de tidlige Hauge-tekstene. "Jeg haaber at *her* skal frugtes...". Adverbialet fører den talendes omgivelser inn i skriften. Der får de sin bestemmelse gjennom vidnesbyrdet fra "Aabenbaringens Bog, tilligemed de andre Bøger".

I den folkelige tradisjonen hadde det eskatologiske språket gitt adgang til en spesiell *historisk* erfaring: Tillatt benevnelsen av synden i samtida, fordømmelsen av prestenes overgrep. Så også med Hauges tekst: "Nu horer de fleste med den store hore...". I sammensmeltingen av nåtid og endetid kan en ny virkelighet tre fram. I den unge Hauges tekst er det altså først og fremst eskatologiens utidsmessige visjoner som framstår som *aktuelle*. Det er Åpenbaringsens fantastiske bilder som får knytte an til det "reelle", til "Rolfsøen i Thunøe Sogn", til kongeriket Danmark-Norge, 1796. Kanskje er det Hauges stigende sikkerhet i *dette* retoriske spillet som kan forklare hvorfor det *sekulært* aktuelle -- som vi så spille en så stor rolle i innledningen til *Verdens Daarlighed* -- ganske raskt forsvinner ut av bondesønnens tekst. Profeten forviser politikeren etterhvert som forfatteren finner sin egen stemme.

VII. "Forandring"

Resepsjonshistoriens prioritering av fromhetspredikanten Hauge bunner i en reell tvetydighet i tekstene. Tvetydigheten springer ut av de tidsforståelser forkynnensens to fortellinger bærer i seg. Som narrativ spiller de på to kvalitativt forskjellige tidserfaringer, og etablerer dermed det som tilsynelatende er en strukturell ubalanse i tekstene.

Den eskatologiske forventningen gir inngang til en *historisk* tid, gitt av Gud og virksom på det kollektive nivået. Den knytter an til den kristne frelseshistorien og plasserer Hauges samtid og virke som et ledd i det historiske kontinuum bondesønnen kjente til fra bibeltekstene og kirkehistorien. Omvendelsesbeskrivelsene opererer derimot på et helt annet nivå: De forholder seg til tida som subjektiv størrelse, formet av minnet og samvittigheten, gjennomlyst av viljen og ånden. De prioriterer en oppbyggelig *presens*, en tid som alltid er *nå*, alltid åpen for omvendelses mulighet. Det er arbeidet på disse to forskjellige tidsplanene som for en stor del forårsaker den stilistiske vekslingen som preger *Verdens Daarlighed*. Hauges neste tekst, *Forsøg til Afhandling om Guds Viisdom*, både illustrerer, tematiserer -- og forsøker å arbeide seg gjennom -- dette skillet.

Oppfølgeren til *Verdens Daarlighed* ble utgitt høsten 1796. Den skiller seg umiddelbart fra forgjengeren. I forordet kaller Hauge boka "en liden Forklaring om Guds Væsen, Gierninger og Villie og dets Efterlevelse, hvilket jeg alt vil nøie uddrage av Bibelen, som er Hovedbogen"

(I, 151). Forfatteren går så over til en detaljert utlegning av skapelsesberetningen. Denne gangen skriver bondesønnen en *lærepreken*.¹⁶⁵ Det didaktiske preget er like dominerende ved begynnelsen av *Guds Viisdom* som det polemiske var det i starten av *Verdens Daarlighed*.

Første kapittel -- kalt nettopp *Om Guds Væsen, Gierninger og Villie* -- oppsummerer hele den kristne frelseshistorien fra skapelse til dom, med vekt på Jesu gjerning. Det neste kapittelet -- *Om de Mennesker der har efterfulgt Guds Villie og hva Fristelser og Trængsler de haver havt* -- forteller om de kristnes liv i verden, og er lagt opp som en kirkehistorie, med islett av de tradisjonelle martyrfortellingene. De to kapitlene har det totaliserende perspektivet til felles: Begge tar utgangspunkt i den gammeltestamentlige begynnelsen og trekker trådene derfra opp til Hauges samtid. Samlet utgjør de et forsøk på en enhetlig framstilling av kristendommens liv og lære -- framstilt som en historie, og framstilt som virksom i historien.

Den objektive tida har altså presedens når Hauge skal utforme sitt eget læreskrift. Så også i de to neste kapitlene, *Om de Mennesker der haver fulgt sit Slange-Billede eller Satan, og dets Følger*, og *Om de forføreriske Lærere og deres Frugter, tilligemed hvad dem foraarsager*. Nå forteller Hauge *syndernes* historie fra Kain til katolisismen. Fra nå av endrer skriftet karakter: Beskrivelsene av syndere og vranglærere (fariseere, paver og rasjonalister) skriver teksten ut av det historiske registeret fra innledningen. "Lærestanden eller dem som skulde være Præster [har] altid været forføriske, saasnt som det har varet en Tid, saa er det vist og nu" (I, 185), fastslår Hauge ved begynnelsen av det fjerde kapittelet. Det er hans historiske grunntese, og den avsluttende henvisningen til samtida viser hvor han vil hen.

Uavhengig av det storstilte utgangspunktet beveger også *Guds Viisdom* seg inn i et retorisk landskap som var velkjent for forfatteren fra debutskriftet. Og som i *Verdens Daarlighed* fører refleksjonene over vantroen Hauge over i det subjektives område. Det femte kapittelet bryter med perspektivet i de foregående kapitlene. Tittelen er *Om Omvendelsen og hvorledes den bør skee*.

¹⁶⁵ Jf. Grepstad 1997, s. 355. Både i den konkrete oppbyggingen og i forsøket på å gi en forenklet og oppsummerende versjon av *hele* det kristne trosgrunnlaget ligner *Guds Viisdom* også på en folkelig troslærebok som *Mester Lucidarius*, sånn som den er beskrevet av Aaron Gurevich. Jf. n. 7 ovenfor, i dette kapittelet.

I tråd med sine didaktiske ambisjoner går predikanten rett på sak: Han siterer profeten Joel og Jesu første forkynnelse, og slår fast at ingen får troens gave "før en faaer at see at en haver fortient Helvedes Pine, som en må føle i sin Aand, og med David og alle andre Guds Tienere faae et sønderknuset Hierte" (I, 203). Forfatteren stiller så opp et trinn-for-trinn omvendelsesprogram for leseren basert på bønn, sjølransakelse og bibellesning, med klimaks i Åndens skapelse av det nye menneske, frigjort fra synden og forstillelsen (jf. I, 203--205).

Alle uomvendte og aandelig blinde Mennesker maae saaledes bære sig ad: først maae de bede Gud i al oprigtig Ydmyghed med Jeremias: Gud! borttag det haarde SteenHierte og giv mid et blødt Kiød-Hierte, og saa videre, omvend du mig O Herre! saa bliver jeg omvendt; hjælp du mig, saa bliver jeg hjulpen; frels du mig saa bliver jeg frelst, thi du er min rose; saaledes ba han da han var afviget fra Gud, og saaledes maae ethvert Menneske gjøre (I, 203).

Det burde nå være mulig å kjenne igjen skjemaet som styrer Hauges forkynnelse: Etter først å ha blitt introdusert for rammen rundt livet og historiens store spenn, tilbys leseren en formalisert sekvens -- og et arbeid innenfor den subjektive tidserfaringen -- som setter hver enkelt av oss i stand til å ta del i den store fortellingens rytme. Omvendelsen gjør det mulig for den enkelte å sprengte ut av syndens og subjektivitetens blindhet, for gjennom *Gierningene* å bidra til den guddommelige tidas komme. *Guds Viisdom* avsluttes med et kapittel om vanskene den kristne står overfor *etter* det avgjørende møtet med Gud, samt Åpenbarings-eksegeseen jeg viste til ovenfor.¹⁶⁶ Klimaks i skriftet er likevel omvendelseskapittelet. Med det fullføres den tekstlige bevegelsen vi fant i *Verdens Daarlighed*: Fra allmenne formaninger til subjektive erfaringer; fra kollektivets konjunkturer til den enkeltes indre "Bevægelser". I begge tekstene er kirkens og frelseshistoriens store perspektiver ment å danne ramme for, og favne om, det troende subjektets opplevelser. De

¹⁶⁶ *Forklaring over nogle Profesier*. Det kapittelet er imidlertid løsrevet i forhold til boka som helhet: Hauges avsluttende *Formaning* til leserne plasseres *før* Apokalypse-kapittelet, etter kapittelet om "fristelsene", som har tittelen *Om en sand Christens Strid i Verden, som han maae have før han faaer Kronen*.

polemiske eller didaktiske passasjene kapsler inn omvendelsesbeskrivelsene som rammefortellingen rundt plottet i en av samtidas romaner.

Men moralen har de felles. I sitatene ovenfor skriver Hauge stadig om "Forandring" ("som vist bliver stoer av begge Dele, Gudfrygtighed og Ugudelighed, Sorg og Glæde"). Både for det tidlige forfatterskapet som helhet og de to "fortellingene" jeg har beskrevet er "Forandring" et nøkkelord. Begge tekstens narrativer beskriver veien gjennom "Død" til "igienfødelse". Begge handler om mulighetene for "et nyt Liv", om oppvåkningen til det absolutte nærvær. Det er ikke uten grunn: Når den lille fortellingens omvendelses-skjema hadde så stor tiltrekningskraft på Hauge, må det blant annet være fordi den tilbød en visjon om en like grunnleggende omveltning på det personlige plan som Apokalypsen beskrev på det kollektive. I den lille fortellingen skal den store både avspeiles og forespeiles.

VIII. Tro og gjerninger

"Troe uden Gierninger er Død" siterte Hauge Jakobsbrevet i *Verdens Daarlighed*. Bondesønnens betoning av "gjerningene" på bekostning av "troen" har skapt mye bekymring blant teologer som har vært opptatt av å redde legmannen for det "lutherske". I mine øyne er det imidlertid vanskelig å analysere og forstå dette trekket ved Huges tidlige forfatterskap fra et strengt teologisk ståsted. Først og fremst fordi de "loviske" aspektene ved Huges forkynnelse var så tradisjonelle, og allerede i utgangspunktet nedfelt i de retoriske genrene han tok i bruk. Kirkens svikefulle "Lærere" forkynner den "døde Tro", hevdet Hauge. De gjør

...Vejen breed til Himmerige og siger, at Christus har gienløst os, Hans Tienere skal dem da være, men Følgerne tales ikke om (...) i det Stæd forhandles om hvorledes en kan faae Liggendefæ her og blive stor og riig i det Timelige, ogsaa at leve lystig og vel (I, 90).

Men denne fordømmelsestalen kunne Hauge like gjerne ha hentet fra pietistismens og ortodoksiens kampskrifter¹⁶⁷ som fra himmelbrevens

¹⁶⁷ Andreas Aarflot viser nok en gang sitt historisk-retoriske skarpsinn i forhold til de genre-trekkene ved Huges skrift han ikke *liker*, når han -- med rette -- påpeker at Huges skriftlige fordømmelser av den "offisielle kirke" var "farget av den holdning som gjenspeilet seg i pietistismens og ortodoksiens såkalte "anklagelitteratur».» Jf. Aarflot 1969, s. 378.

eller de folkelige visjonenes register. Når han tar dem begge i bruk i tekstene sine, er det i tillegg *pragmatisk* motivert. Fordømmelsen av "Lærerne" og den "døde" vanekristendommen ga ham en retorisk bakgrunn mot hvilken hans egen trosforkynnelse kunne framstå som en "levende" og opphøyet "Lære". Verken Hauge eller leserne hans trenger ellers å bry seg så mye om problemfelter i luthersk dogmatikk. De *må* imidlertid forholde seg til behovet for "forandring". Hauge sjøl skyndte seg å få ferdig bøkene sine nå, før "den Dag at Dragen blir nedkast". Vi lesere blir bedt om å være med på arbeidet:

Jeg beder da Læseren, at dersom han er og vil være en Sand Christen, at han (...) beder at han kommer i Kampen efter, thi det er en stor Naade, naar en bliver verdig at lide noget for Jesu Navn Bekiendelses skyld, jeg haaber at her skal blive noget af den levende Troe i stedet for den døde som mest har regieret, især blant dem som skulde være Lærere (I, 153).

Det er denne visjonen om en *annerledes* kristendom, en annerledes virkelighet, tuftet på tekstens vitnesbyrd, som motiverer språkbruken i Hauges tidlige forfatterskap. Og til sist er det bare gjennom *gjerningene* den enkelte kristne kan forandre den virkeligheten han tar del i. Det er gjennom gjerningene individet tar del i det kollektives prosess. Gjennom gjerningene kan i det hele tatt de to *fortellingene* vi har sett det tidlige forfatterskapet kretse rundt, forbindes.

IX. Gjenfortellingens problem

Når apostlene møtte den hellige martyrdøden, skriver Hauge i kirkehistoriekapittelet i *Guds Viisdom* -- når de for "Guds Ords Bekiendelses Skyld (...) blev stenet, hengte, halshugne, koget i sydende Olie, over-smurt med Olie og tændt Ild paa saa dem brente som Fakler, lagt paa Rister eller Ild og stegt m.m." -- da var de så glade, forsikrer predikanten, at "ingen er saa Glad naar dem gaar til Giestebud eller Bryllup i dette Liv" (I, 178). I Hauges første virkeår er forkynnelsen hans som vi har sett styrt av den folkelige kulturens forskjellige religiøse og sekulære språkgenre. Bibelteksten er riktignok den primære kilden til Hauges språk, men i tekstene hans kommer den til uttrykk tildels gjennom, tildels i kontrapunktisk samspill med, andre talegenre. Som f.eks. de fol-

kelige martyrfortellingene. I *Guds Viisdom* kommer de til syne både i den blodige opplistingen jeg siterte nettopp, og i Hauges gjenfortelling av det som må være en av kirkehistoriens eldste vitser, overlevert gjennom talløse helgenbiografier og apokryfe beretninger før den dukker opp igjen i bondesønnens tekst:

Dem [martyrene] var så glade, at dem bespottede de onde Mennesker som pinede dem og rev deres Legem med skarpe Jern, og sagde til dem: Kan I ikke rive og pine os mere, saa agter vi det ikke, og naar dem laeede og kogede, da sagde de: spiis nu, thi nu ere vi kogt, ligesaa naar dem laae paa Ilden, da raabte de til de Onde Satans Redskaper, at de skulde snoe og spise, da vi nu ere ferdige paa denne Side m.m. (ibid.)

Overleveringer som denne, fra det jeg har kalt den "lille" litteraturen, dukker opp bare glimtvis i Hauges tekster (jf. f.eks. anekdoten om "lieutnanten" ovenfor), som gløtt inn i en kulturell og språklig verden som bare delvis var forenlig med alvoret i Hauges forkynnelse. Den "lille", eller "lave", litteraturen leverer imidlertid et avgjørende bidrag til disse tekstenes *dynamikk*. Hauges tidlige forfatterskap tok del i småskriftlitteraturens kretsløp, og det er derfor i denne konteksten skriftene hans må forstås. Også når de refererer seg til, eller låner fra, de samtidige tekstkulturenes "store" genre, som de oppbyggelige andaktsbøkene. For i Hauges pamfletter blir dette "høye" språket framstilt og formidlet innenfor den "lave" kulturens tekstlige kommunikasjonsfære. Den overføringen er definerende for skriftenes kulturelle *symbolverdi*.¹⁶⁸

Motsetningen mellom "høyt" og "lavt" tilsvarer imidlertid en annen problematikk i Hauges forfatterskap. Jeg har kalt den hans "utsigelsesproblematikk".¹⁶⁹ I dette kapittelet har jeg villet framstille noen

¹⁶⁸ Hauge skulle altså få større tekstkulturelle ambisjoner seinere (jf. innledningen ovenfor, særlig underkapittel VIII). Den kulturelle dynamikken de seinere tekstene hans inngikk i (postillen, salmeboka osv.) var åpenbart en annen. Men som jeg har antydnet tidligere, tror jeg altså at Hauges "høye" ambisjoner ble grunnlagt og begrunnet gjennom dette innledende arbeidet i det "lave". En kunne kanskje også si at Hauges seinere tekster bidrar til å oppløse skillet mellom "høyt" og "lavt" overhode, i den norske fromhetslitteraturen. Men det er et spørsmål som faller utenfor denne oppgaven.

¹⁶⁹ Jf. innledningen ovenfor, underkapittel IX.

av premissene for, og konsekvensene av, Hauges spesifikke *gjenfortelling* av de tradisjonelle språkgenrene. Jeg har imidlertid ikke sagt noe om innstiftingen av denne gjenfortellingen. Hvordan *begynne* å fortelle? Hvordan gjøre seg sjøl til *subjekt* for fortellingene? Fordi de viktigste av de tradisjonelle historiene Hauge ville fortelle nettopp var hentet fra den "høye" litteraturens kretsløp, blir denne innstiftingen av det talende subjektet en avgjørende vanskelighet for forfatteren Hans Nielsen Hauge.

Etter trykkingen av *Guds Viisdom* tok det knappe to år før Hauge ga ut sitt neste skrift, *En Sandhets Bekiendelse om Saligheds Sag*. Noen måneder etter utkom det fjerde, *De Eenfoldiges Lære og Afmægtiges Styrke*. I format skiller de seg begge fra forgjengerne. Begge skriftene er korte -- på henholdsvis 14 og 30 sider. Begge er bygd opp rundt tekstene for en søndag i kirkeåret. Tekstens sentrale partier er i konstruert som prekener over evangelieteksten og *Lexien*, som i begge tilfellene er hentet fra Åpenbaringen. Hver av tekstene er i tillegg utstyrt med et polemisk kapittel som skal gi *Overbeviisning for dem, der modsætter Sandheden, og Bestyrkelse for de Svag--Troende* (II, 68).

Forkynnelsen minner ellers om den jeg har skissert så langt. I Åpenbaringskapitlene legges Apokalypsens tekst over Hauges samtid for å synliggjøre syndens realitet og *De fire onde Engle, eller Mennesker, der modsætter Guds sande Ord og forvender til Løgn* (II, 49). I evangelieutlegningene mediterer Hauge over troens og syndens karakter, og formaner til et liv i bot, bygd over lovens bokstav: Syndene må kjennes etter "Guds Buds alvorlige Betragtning, da kan de bruges som lys i en lygte", og kommer "Guds Lovs Lys hertil at Aanden skriver den i Hjertet, hvorledes den Ubodfærdige er,...da bliver han syg og søger efter Lægen". "Bryder vi saaledes ind i vort Hjertes tempel, saa finder vi vor egen ære, Nytte og Fornøielse", konkluderer Hauge i *Sandheds Bekiendelse* (II, 45).

Hver av de to tekstene fra 1798 var direkte foranlediget av arrestasjoner, og som sådan forsvarsskrifter, "bekiendtgjort til min Uskylds Forsvar". Hauges eget "jeg" spiller dermed en sentral rolle i begge tekstene. *Sandheds Bekiendelse* avsluttes med en tekst kalt *Opmuntring til de Gode*, som i sin helhet er basert på sitater fra Paulus', Peters og Johannes' brev.¹⁷⁰ Den apostoliske tonen vitner nok om den tekstlige sjøl-

¹⁷⁰ For en nærmere analyse av dette "brevet", se nedenfor kap. IV.

tillit og autoritet Hauge på dette tidspunktet hadde bygget opp, etter to års suksessrik forkynnelse. Men den synliggjør samtidig en spesiell tekstlig *strategi*, knyttet til *jeg*'ets framtrede og konstruksjon i teksten. I *Opmuntring til de Gode* lar Hauge tekstens talende *jeg* tre ut og inn av bibelskriftens *jeg*-posisjon etter eget forgodtbefinnende. I *Tillæg med Overbevisning* skyter han sine sjølbioGRAFISKE bemerkninger inn side om side med eskatologiens bildespråk. I begge tilfeller blir den plassen *jeg*'et avmerker i skriften gjort til gjenstand for en tekstlig manipulasjon, en manipulasjon som modifierer både *jeg*'et sjøl og den *talen* som er ment å flyte ut av det.

III. ETHOS: "JEG"

Romjula 1797 tilbrakte Hans Nielsen Hauge på Fredriksten festning i et "Huld, kaldet Buret". For å fordrive tida sang han salmer, og "soldaterne hørte derpaa med bevægelse" (VI, 7). Noen dager tidligere hadde han blitt pågrepet av sognepresten i Fredrikstad, Urban Gottlieb Feiermann, under et vekkelsesmøte hos en slektning i Glemming sogn. Presten var i følge med "en Lieutnant og 3 Soldater". Etter noen dager på festningen ble predikanten bragt fram for byfogd Radich og anklaget for "sværmeri" og "forvildelse av folket".¹⁷¹ "Jeg handler efter min Christendoms Lære", svarte Hauge. "At Folk forbedrer sig og aflægger Laster, det troer jeg ikke er Forvildelser" (VI, 7--8). Etter avhøret ble han satt i den sivile byarresten, og tilslutt løslatt den 29. januar 1798. Det var den første av Hauges mange fengselsopphold.

Manuset til skriftet *En Sandhets Bekiendelse om Saligheds Sag*, som var ferdigstilt en uke etter løslatelsen, blir innledet med skildringen av en annen arrestasjon:

Jeg er dertil fød og kommen til Verden, at jeg skal vidne om Sandheden; hver den, som er af Sandheden, hører min Røst. Dette var Jesu svar på Pilati Spørgsmaal: Joh. 18 C. 37 v. Om han var en Konge, hvilket Christus ikke fragik, endskiønt hans Rige ikke var af denne Verden. Men som Paulus ikke vilde høre Sandhed, men gik ut; betänk dette gode Læser, at det saaledes er endnu, og bliver saalenge Verden staaer, Math. 10 Cap. 23 V. (II, 33).

I Hauges gjenfortelling inviterer bibelhistorien til et spill med analogier. Bondesønnen lar den evangeliske dialogen gjenlyde gjennom historien: "... betänk dette gode Læser, at det saaledes er endnu, og bliver saalenge Verden staaer...". Parallellene gir mening til Hauges ydmykende uker i arresten: Fordi de *ligner* på hverandre, tar forhøret hos byfogden og forhøret hos landshøvdingen åpenbart del i samme *serie*. Som det står i sitatet fra Matteusevangeliet som Hauge har som motto for sin tekst: "Math. 10 Cap. 18 V.: Men I skal føres for Fyrster og Konger for min Skyld, dem og Hedningerne til et Vidnesbyrd" (II, 32). I Hauges

¹⁷¹ Bang 1924, s. 126 -- s. 125-129 for hele episoden. Ellers VI, 7-8 og II, 33-36.

skrift kan hans sanne status bli synliggjort: Handlingene og talen hans står i fortsettelsen av det bibelske vitnesbyrdet: "Jeg er dertil fød og kommen til Verden, at jeg skal vidne om Sandheden".

Den forulempede predikanten trer på denne måten ut av fangehullet og inn i Skriften. Der kan han synliggjøre et skjult nettverk av likheter. Likhetene virker åpenbart på Hauge også *utenfor* teksten: "I henhold til Ap. Gj. 16, 37", forteller Bang i sin biografi, gjorde den fengslede etterhvert det klart at han ikke ville forlate arresten uten "at presten Feiermann, der havde været ophavsmanden til hans arrest, ogsaa skulde føre ham ud af samme; dette nægtede selvfølgelig Feiermann at gaa ind paa".¹⁷² Bondesønnen bemektiger seg på denne måten de apostoliske sceneanvisningene for å spille ut sitt eget drama. Og om sognepresten ikke vil gå inn i rollen som romersk embedsmann overfor Hauges Paulus, kan selv *avslaget* innlemmes i analogienes speilkabinett: "Jeg vil da ikke revanchere mig; thi jeg er vant til Slag, Oprør, Ære, Vanære, ondt og godt Rygte, 2 Corint. 6 Cap., og er beskyldt af adskillige for Horkarl, Tyv og Dranker, etc. ja, som vor Frelser for en Djevel, Joh. 8 Cap. (II, 36).

I. Pragmatikk

Det finnes, på tross av alle fordommer mot "hengehodet" Hauge, en samling kjærlighetshistorier i Hauges forfatterskap. En av historiene beskriver en avstandsforelskelse i Hemsedal, våren 1801:

Om nogle maaneder kom Hans N. Hauge til os; jeg blev da glad og syntes han var mangedobbelt mere end nogen anden. Hans Ord og Tale var over mit Hjerte som et tveegget Sværd; han var venlig og mild, vilde gjerne være den ringeste blant alle som Naaden var vederfare; men han sagde tillige, ikke at ville agte den Guds Naade ringe, ham var vederfare (...). Efter at han havde rettet [våre] Vildfarelser med Jesu Ord (...), skiltes an fra os; mit Hjerte blev sønderknuset, og jeg syntes staae saa langt tilbage(VI, 173).¹⁷³

¹⁷² Ibid., s. 127. Jf. Ap. gj. 16,37, hvor Paulus i fengselet i Filippi nekter å imøtekomme løslattelsesordren: "...Nå skal vi altså sendes bort i all hemmelighet! Nei takk! De får selv komme å føre oss ut". Samt II, 36: "Den 29de s. M. blev jeg udført fra Aresten, og da jeg vel med Paulo, Apostl. G. 16 Cap. 37, paastod at den som beskyldte mig skulde beviise og udføre mig..."

¹⁷³ Om Hauges besøk i Hemsedal, se Bang 1924, s. 233-234.

Karen Odland var 23 år gammel da den fremmede mannen kom til bygda. Fortellingen om det første flyktige møtet er skrevet ned 16 år seinere, og står trykt i samlingen med haugianerbiografier som Hans Nielsen Hauge i 1817 utga som vedlegg til en av sine sjølbioografier, *Om de Religiøse Følelser og deres Værd*.¹⁷⁴ Boka er full av beretninger som Karens fra Haugianernes første møter med Hauge. Alle forteller de, på hvert sitt vis, om et sjokk -- om en *forførelse*, ansikt til ansikt med forkynneren. Da Ole Iversen fra Tynset første gang hørte Hans Nielsen snakke, "vidnede [det] fast hos mig at det var Sandhed han taled, og jeg syndes jeg kunde langt fra ikke modstaae det (...), det maatte være Christi Sind han var iført, da jeg aldrig havde seet saadant Menneske før" (VI, 214). Strandebarmingens Samson Traae -- som i likhet med både Karen og Ole skulle bli blant de mest framtrepende haugianerpredikantene -- beskriver opplevelsen på samme måte: "Da han begyndte at tale Guds Ord, blev mit Hjerte beveget med stor Forundring over hans Kjærlighed og milde Sind, da jeg aldrig havde hørt nogen tale saaledes som han" (VI, 198).

Haugianernes beskrivelser er fulle både av skrekk og beundring. Samt en intens lydhørhet. Når haugianervennene skal forsøke å oppsummere sitt første inntrykk av lederen, refererer de alle til et *språk* med forunderlige egenskaper. Ordene er som "Sværd", de framstår som "Sandhed", de kan ikke "modstaaes". Tjue år etter beskriver de vakte en tale som *virker* mer enn den *betyr*: Det er ett påfallende trekk ved haugianernes beretninger at de er mer opptatt av forkynnensens effekt på tilhøreren enn dens egentlige "innhold". I haugianernes skildringer framstår Huges maktfulle tiltale som en *talehandling* med en særegen besvergende kraft: Kommentarene deres inviterer til en pragmatisk heller enn en referensiell fortolkning av Huges ord.

Nils Gilje har altså forsøkt å forklare Huges myndighet ved å henvise til Webers begrep om "karismatisk autoritet": "Det er i kraft av sin karismatiske personlighet at Hauge kunne fremtvinge sosial mobilitet blant "vennene" og få dem til å etablere seg i nye yrker, som handelsmenn, industriledere o.l.", fastslår han.¹⁷⁵ Giljes artikkel var ikke ment

¹⁷⁴ For en videre analyse av disse biografiene, se ellers Gundersen 1997.

¹⁷⁵ Gilje 1994, s. 23. Jf. Weber 1971 og 1991, samt min innledning ovenfor.

som noe utkast til en pragmatisk forklaring av Hauges språklige autoritet, men den kan i en viss forstand betraktes som en. For all pragmatisk språkanalyse har det til felles at den i arbeidet for å avklare en ytrings betydning vektlegger talens situasjon og kontekst mer enn formelle språklige trekk ved ytringen. En talehandlings gyldighet forstås dermed, som den franske lingvisten Emile Benveniste har gjort oppmerksom på, alltid som relativ i forhold til "den utsigende personen og omstendighetene for utsigelsen".¹⁷⁶ Hvem som helst, forklarer Benveniste, kan løpe ut på en åpen plass full av folk og rope: "Jeg erklærer en generell mobilisering!". Men hvis en ikke har den formelle autoriteten som utsagnet baserer seg på, er ytringen tom, meningsløs. Den er ikke lenger å regne som en *handling*, men er redusert til "tåkeprat, til infantilt babbel eller et utslag av demens".¹⁷⁷

Også Hauges forkynnelse er truet av denne absolutte meningsreduksjonen: For dem som ikke anerkjente hans autoritet som "utsigende person" var talen hans nettopp å regne som "det allerjammeligste vaas af Verden", et rent "visvas".¹⁷⁸ På samme måte er det nettopp pragmatikkens kontekstuelle variabler -- utsigelsens subjekt og situasjon -- Gilje henviser til når han vil forklare Hauges forkynnerautoritet med hans "karisma". Det er de som er i virksomhet når Ole Iversen bøyer seg for utsagnene til den "venlige" taleren, iført "Christi Sind": Hauges personlige autoritet, merkbar for alle som hører på ham, gir makt til ordene. Sånn kunne alt *snakket* om "forandring", i Hauges forkynnelse, også få virkning *utenfor* språket.

I forhold til *tekstene* hans må denne forklaringen imidlertid få en annen utforming. For i undersøkelsen av disse tekstenes myndighet og effekt kan en ikke umiddelbart påberope seg noen av Giljes variabler. I skriften må spørsmålet om "den utsigende personen og omstendighetene

¹⁷⁶ Jf. Benveniste 1966, s. 273: "Cette condition de validité, relative à la personne énoncante et à la circonstance de l'énonciation, doit toujours être supposé remplie quand on traite du performatif". Se ellers hele Benvenistes artikkel "La philosophie analytique et le langage", *ibid.*, s. 267-277. Denne kommentaren faller i forbindelse med en analyse av Austins begrep om "performativer", men den gjelder også generelt, kan en si, for den analytiske filosofiens "speech acts". Jf. f.eks. John R. Searle, *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge 1997.

¹⁷⁷ Jf. Benveniste 1966, s. 273: "Ne pouvant être acte faute de l'autorité requise, un tel propos n'est plus que parole; il se réduit à une clameur inane, enfantillage où démente"

¹⁷⁸ Jf. min innledning, underkapitel III.

for utsigelsen" gis en annen betoning. Og som vi har sett, underkastet de fleste av Hauges tilhengere seg i utgangspunktet den forkynneren de møtte i bøkene hans. Å analysere den "utsigende personen" som møtte dem der -- i skriftens særegne kontekst -- må være en av de primære oppgavene for den som vil forstå disse tekstenes betydning.

II. Bekjennelsens tradisjoner -- utsigelsens genealogi

La oss vende tilbake til Hauge. Nøyaktig ett og et halvt år etter at han hadde fullført *Guds Viisdom*, satt bondesønnen igjen på Tune og skrev. I arbeidet med *Sandheds Bekiendelse*, i disse første ukene av februar 1798, sto han overfor helt nye utfordringer. Siden sommeren 1796 hadde han i utgangspunktet ikke "tænkt paa at skrive mere" (VI, 97). I stedet hadde han samlet tilhengere gjennom forkynnesreiser på Østlandet. Men nå var selve forkynnesprosjektet truet. Konflikten med sogneprest Feiermann var riktignok bare den siste av en serie sammenstøt med prester og øvrighet.¹⁷⁹ Men arrestasjonen ga bud om at fiendene nå mente alvor: Hos amtet hadde en først stilt som betingelse for løslatelse at Hauge måtte holde seg på Tune i framtida, og ikke gjøre noe vesen av seg. Predikanten hadde nektet å gå med på ultimatumet. Svaret sitt kunngjorde han skriftlig til myndighetene gjennom et *Underdanigst Pro--Memoria*, forfattet i fengselet. Det var det skriftstykket som nå fikk danne innledning til en ny pamflett fra Hauges hånd.

Sandhets Bekiendelse er ellers mer enn bare et forsvarsskrift. Det ble trykket og utgitt i København seinere våren 1798, under den fulle tittel *En Sandheds Bekiendelse om Saligheds Sag, betragtet over Lexien paa Allehelgens--Dag, der forklarer om Løgnens falske Aand, som forventer eller falsk trøster sig ved Guds Ords Kraft; og tillige lærer, hvorledes sande Christne ved Guds Ord og Aand kan og bør igienddrive de Onde*. Skriftet var, som jeg har vært innom tidligere, bygd opp som en oppbyggelig betraktning over teksten til Allehelgens-søndagen. I tillegg inneholdt det en fiktiv dialog mellom predikanten og hans motstandere, og en pseudo-pastoral "Opmuntring til de Gode". Som i de tidligere skrifterne tok Hauge i bruk et bredt spekter av de religiøse talegenrene for å uttrykke sine anliggender. Men tekstens nøkkelpunkt er likevel forordet

¹⁷⁹ Jf. Hauges egen redegjørelse i sitt *Pro-Memoria* til amtet, trykt i forordet *Sandheds Bekiendelse*, II, 34-36.

Til Læseren, hvor predikanten forsøger å forklare offentligheten hva som har hendt i forbindelse med arrestasjonen. Kjernen i forordet igjen er Hauges brev til amtet. Det er saksdokumentet som er ment å vinne leserne over på legmannens side. "Hvad derved forefaldt [i forbindelse med arrestasjonen] ønskede jeg bekiendtgjort til min Uskylds Forsvar", kommenterer han seinere i *Anmærkninger* (VI, 97).

"Jeg er dertil fød og kommen til Verden, at jeg skal vidne om Sandheden; hver den, som er af Sandheden, hører min Røst", begynner altså Hauge sin bekjentgjørelse. Han knytter sitatet fra Johannes-evangeliet til Sannhet/Løgn-dikotomien fra tittelen, og den refleksjonen gir igjen stikkord for beskrivelsen av fengslingen. Tekstens vei fra oppbyggelige betraktninger til saksreferat -- fra vekkelsestale til rettstale, om en vil -- danner et trinnvis forløp som jeg skal sitere i sin helhet:

A: Løgnens Aand regierer og Forblinder Vantroens Børn, at Evangelii Oplysning om Christi Herlighed som er Guds Billede, ikke skulle skinne for dem, 2 Cor. 4 Cap.; thi Sandheden er for dem det hardeste at høre.

B: Men da Christus var kommen for at vidne Sandhed, saa maatte han derover opofre sit Liv for at føre Sandheds Liv i dem som ham annamme, og som har faaet Magt til at være Guds Børn, og ved Troen er fød af Gud, Joh. 1 Cap. 12 v.

C: Baade i det gamle og det nye Testaments Tider, har de for Sandheds Skyld maattet udstaae megen Foragt, ja største Pinsler for samme.

D: Enhver sand Christen bør da stride for Sandheden efter sine Gaver, og igiendrive Løgnens Aand, modstaae de falske Anti-christnes Aander, der er i Verden, som Johannes Apostel i sine Epistler klager over.

E: Jeg haver af det betroede Vidnesbyrd vidnet, af Guds Ord, Aand og Kraft, skriftlig ved tvende Bøger... [her følger boktitlene], og tillige muntlig ved alle Leyligheder;

F: og for den Skyld blev jeg aresteret tredie Juledags Aften 1797. Hos en Ven i Glæmmeng Sogn, hvor nogle fler var samlet, og jeg

forklarede Pauli Ord til Tit. 2 Cap. II V....(II, 33--34 -- her følger en beskrivelse av fengslingen -- deretter Hauges *Pro--Memoria*).

Passasjen er strukturert med en finesse som i seg sjøl burde være nok til å avkrefte noen av fordommene mot Hauges "ubehjelpelige" prosa. I den gradvise utviklingen av begrepsparet løgn/sannhet sammenfattes både budskapet som ble annonsert på tittelbladet, og forfatterens egen karriere. Betenkningen fører over i en saksframstilling som til slutt introduserer Hauges forsvarsprosedyre som framstilt i brevet til myndighetene. Sentralt i disse refleksjonene står, som vi ser, spørsmålet om "*Sandheds Bekiendelse*". Tekstens beskrivelse av de "Pindsler" frimodige troende har måttet møte for "*Sandheds Skyld*" blir del av et forsvar for Hauges forkynnerkall, på tvers av øvrighetens restriksjoner.

I det arbeidet mobiliseres skriftens didaktiske apparat, og hele bibel- og frelseshistoriens tyngde. Jeg har stykket opp passasjen i en serie tekstbrokker. Hver av dem kan, innenfor det komplekse semantiske univers bondesønnen bygger opp, sies å ha forskjellige *temporale* funksjoner. Forenklet og skissemessig kan skjemaet settes opp som følger:

- A:** "*Løgnens Aand regierer...*": Beskrivende tid (presens)
- B:** "*Men da Christus...*": Bibelens tid (fortid -- nåtid -- framtid)
- C:** "*Baade i det gamle...*": Historisk tid (preteritum)
- D:** "*Enhver sand Christen...*": Didaktisk/forkynnende tid
- E:** "*Jeg haver af det betroede...*": Biografisk, utstrakt tid (presens perfektum)
- F:** "*og for den skyld...*": Biografisk, aktuell tid (presens)

Den første setningen gir en generell bakgrunn for passasjen som helhet, og forbinder den med det forutgående avsnittet. De øvrige elementene danner i prinsippet en slutningsrekke, hvor hvert ledd er betinget eller utledet av det forrige (med unntak for setningen om Kristus, som etableres som et aksiom for det følgende). Resonnementet lar teksten forflytte seg fra Kristi singulære frelsesgjerning fram til samtidas og forkynnelseens rike allmennhet. Men det gjennomfører også en *innsnevrende* bevegelse på tekstens temporale nivå: Trinn for trinn, i stadig smalere sirkler, flytter setningene seg mot den nåtida -- og den talende skikkel-

sen -- som frambringer teksten; mot det talens og utsigelsens *presens* som både jeg'et og leseren tar del i.

Slutningene som rydder vei for dette utsigelsens *nå* er fundert på en formell forståelse av de bibelske modellene: Analogiene utgjør igjen tekstens retoriske kraftfelt. En hermeneutisk operasjon tillater, som vi ser, passasjen fra bibeltekst til nåtid. Men dens form er ikke kommentarens. Skriften beskriver en serie forskjellige bekjennelses-*situasjoner*. Det er disse situasjonene -- og ikke forfatterens fortolkninger -- som i utdraget bearbeider "grunntekstens" strukturer. Avsnittet omhandler i realiteten en serie forskjellige "omstendigheter for utsigelse", ikke den underliggende *meningen* de skulle målbære. Emnet er *Bekiendelsen* mer enn *Sandheden*; formålet later til å være utarbeidelsen av en utsigelsens genealogi, en forkynnelsens anerekke, ment å munne ut i teksten vi har foran oss.

Rekken av forkynnende skikkelser åpner på denne måten tilslutt plassen i teksten hvor Hauges *egen* stemme kan framtre, innenfor rammene av brevet til amtet. En nåtidig språklig singularitet er da utledet av frelseshistoriens totalitet. Det er analogiene som gjør operasjonen mulig. Hvis de forstås "rett" -- dvs. som Hauge gjør det -- åpner bibeltekstens mønstre for historisk *forskjell* innenfor en evig og overordnet likhet. Det er dialektikken bondesønnens tale er skrevet inn i. Også når han mot slutten av avsnittet vårt står foran en liten forsamling venner, i en bondestue i Østfold, og forklarer "Pauli Ord til Tit. 2. Cap II V.": En spinke, forgjengelig røst i et lite rom. Men likevel ett med stemmene *før* ham, helt tilbake til opprinnelsens apostelstemme, hvis ord han nå tar i sin munn.

III. Utsigelsesprosedyrer

I disse første årene som forfatter og forkynner skriver Hans Nielsen Hauge ustanselig om sitt eget kall. Blant annet derfor er innledningen til *Sandheds Bekiendelse* interessant i forbindelse med en drøfting av Hauges tekstlige sjølfremstilling: I passasjen vi har lest, er det nettopp forfatterens personlige autoritet som er det underliggende temaet -- Hauge beskriver og begrunner sin egen forkynnende myndighet. "Jeg haver af det betroede Vidnesbyrd vidnet, af Guds Ord, Aand og Kraft, skriftlig ved tvende Bøger (...) og tillige muntlig ved alle Leyligheder", erklærer han for leseren mot slutten av det bibelske resonnementet. Den første

adverbiale bisetningen er ment å forklare det underet som er skjedd med ham.

Men forordsteksten bærer i seg en dypere spenning på det formelle planet. Forordet har en kapselstruktur: Betraktningene om "Sandhets Bekiendelse" fungerer som en rammefortelling for gjengivelsen av Hauges *Pro--Memoria*. Parallelt med forsvaret for forkynnerens berettigelse er det altså skriftens direkte oppgave i passasjen jeg siterte å *innsette* en tale, i og med Hauges brev. Men denne nye talen (brevet, saksdokumentet) medfører, for forfatteren, ikke bare et steg ut av den språklige modus han vanligvis gjør krav på (forkynnelsen), for å kunne redegjøre for konflikten med myndighetene. Den innebærer også en blottstilling av de faktiske omstendighetene rundt hans egen talende skikkelse, fristilt fra enhver "profetisk" prestisje -- en avdekking av "den utsigende personen og omstendighetene for utsigelsen" utenom det forkynnende språkets aura. Som byråkratisk brevskriver er det straks vanskeligere for Hauge å agere "Lærer". Forordsteksten synliggjør på denne måten forkynnerens iscenesettelse av sin egen tale -- konstruksjonen av de tekstlige kulisserne som skal erstatte de som i realiteten omgir ham, denne legmannen med de store ambisjonene, en Josef med vakre syner, nettopp sluppet løs fra "hullet" på festningen.

Innledningen til *Sandheds Bekiendelse* kan dermed betraktes dels som en illustrasjon av, dels som et arbeid med, det generelle *utsigelsesproblemet* jeg har påpekt i Hans Nielsen Hauges tidlige forfatterskap. Innledningen illustrerer samtidig en av de sentrale strategiene Hauge tar i bruk for å *løse* utfordringene. I forordsteksten får bondesønnens forklaringer, som vi så, framtre mot et bakteppe av tidligere språk og språkbrukere. På samme måte lar predikanten, gjennom hele det tidlige forfatterskapet, sitt eget "jeg" trekke veksler på tradisjonens mønstre. Vi har sett at Hauges *Pro-Memoria* til amtet skrives inn i fortidas autoritative tekstmasse gjennom en serie tekstlige operasjoner. Men disse operasjonene lar på samme tid brevet framstå som skrevet *ut av* og *utifra* den samme tradisjonen; som om tradisjonen sjøl utgjorde det "stedet" bondesønnen taler fra; som om det var *den* som utgjorde "omstendighetene for utsigelsen". Manøveren utgjør en slags samlende ramme for de forskjellige utsigelsesprosedyrene i Hans Nielsen Hauges første skrifter.

IV. Hovmodets historie

Hauges aller første skrevne forkynnelsetekst var brevet til Seeberg fra *Fortalen til Verdens Daarlighed* (I, 76--77).¹⁸⁰ Det var altså stilet til Hauges tidligere skriftefar og hans største rival i rollen som folkevekker i Fredrikstads omland, Gerhard Seeberg (1734--1813). Allerede i denne teksten kan vi se at den språklige framgangsmåten som ble demonstrert i forordet til *Sandheds Bekiendelse* er i ferd med etableres.

Den direkte foranledningen for brevet var altså en uttalelse fra Seeberg som hadde fått blodet til å koke hos bondesønnen: "Jeg lider uskyldig, som Christus og hans Apostle". Hauge ville ikke la dette hovmodet stå upåtalet, og den 13. mars 1796 tok han, sammen med noen venner, turen opp til prestegården for å snakke Seeberg til rette. Han ble blankt avvist i døra. Brevet innledes da også med en henvisning til det mislykkede besøket på prestegården. Men det slår raskt om i en tone som må minne om de vekkelsesstalene Hauge seinere skulle holde for uomvendte landet over. "Jeg var ikke til dem gaaet for at bespotte", skriver Hauge, "men at tale om vores Synder, som iblandt Hofmodighet er den værste" (I, 76, linje 10--11).

Ordene "Synder" og "Hofmodighet" virker som stikkord for den kommende predikanten. Ved dem beveger teksten seg umiddelbart inn i et bibelsk og historisk register. Hauge ramser opp en serie skikkelser fra bibelteksten, som alle har feilet i kraft av sitt hovmod: Fra "Satan", som "faldt fra Gud", via "vore første Forældre" og "David og alle Guds Mænd", til "*Nebucadnezar*" og "Farisæerne" (linje 11--16). Når de historiske eksemplene vel er etablert, er det de som i teksten tillater en utvidelse av eksempelserien, til pronomenene "enhver" og "man" -- og dermed også en *temporal* forflytning, ut av det eksplisitt fortidige (men ennå ikke inn i det rent nåtidige, selv om Seebergs overtredelse konnoteres tydelig nok):

Seer *enhver* ind til sig, saa skal han nok see at *man* er belagt af den [Hovmodet], og deraf opreiser Ukierlighed (...) derfor maa *man* ikke sige, at man lider uskyldig, som Christus og hans Apostle (linje 17--20 -- min uth.).

¹⁸⁰ Se ovenfor kap. I, samt appendiks.

Teksten anfører så Jakobs brev: "Vi har vel samme Troe som vi rose os af, men hvor er vore Gierninger?" (21-22 -- jf. Jak. 2,14). Sitatet, som er noe omskrevet, har en dobbelt funksjon, relativ til bibeltekstens særegne temporale egenskaper. Ordene springer på den ene sida ut av den historiske sammenhengen teksten nettopp har gjort rede for. Men de gjør samtidig krav på en *allmenn* sannhet, gyldig både for fortida og den nåtida Hauge og Seeberg tilhører. Bibelsitatet kan på denne måten sette igang en moralsk refleksjon som for første gang skriver inn et *nå* i teksten:

Vi kan nok bede med Munden og kjende vi ere syge, men det kan ikke hielpe, naar vi styrker Sygdommen med den onde frie Villie; han [den onde frie Villie el. Satan] følges *nu* saa grueligt, at det er farligt om man vil standse ham i Løbet, saa maa man tage sig vare, thi Vildfarelser *nu* ere mange, og vi er omringet med saa mange Ulve... (l. 23--29 -- min uth.).

I fortsettelsen av denne samtidshorisonten kan den talende skikkelsen på nytt komme til syne, både som en konklusjon og et klimaks på den tekstlige sekvensen han sjøl har igangsatt: "Jeg vil da bede Gud for *dem* [Seeberg], *mig selv* og alle Mennesker, at vi *i dag* ret betænker hans naadige Nærværelse og derved hans søde Hukommelse..." (31--33ff, min uth.).

Bibelord og bibelhistorie instituerer igjen en skriftlig instans, kalt "jeg". Den effekten oppnås, som vi også så i forordet *Til Læseren*, gjennom en omformulering av det bibelske tekstforelegget i form av en historisk rekke. Det er den rekken som gir rammen for den nåtidige talehandlingen. Sånn blir bibeltekst til kontekst.

I denne operasjonen har tekstens *pronomener* en sentral funksjon. I brevet til Seeberg markerer ordet "enhver" overgangen fra bibeltekstens historiske register til det vi kan kalle en didaktisk tid. På samme måte danner fordelingen av de personlige pronomene et språklig rammeverk for den allmenne tidsframstillingen. Innenfor formaningstalens rammer er det faktisk pronomener som tillater utviklingen av et temporalt forløp, parallelt med det vi fant i passasjen fra *Sandheds Bekiendelse*. Forflytningen gjennom en serie forskjellige personlige pronomener gjør det mulig for Hauge å formulere en temporal sekvens, underordnet den fromme betenkningens mønster. Denne pronomenserien kan settes

opp som følger (med utgangspunkt i et *de*, som underforstått samlekategori for de bibelske egennavnene):

DE (dvs. Satan/ vore første Forfædre/ David/ alle Guds Mænd/
Nebucadnezar/ Farisæerne) ----> **ENHVER** (han) ----> **MAN** ---->
VI ----> **JEG**

Hver av pronomene innevarsler et nytt temporalt nivå i teksten. En tidslig forflytning som kulminerer i det avsluttende *jeg'et* og det supplerende tidsadverbet "i dag". Men innenfor serien av pronomener står det *jeg'et* fortsatt i kontakt med det historiske *DE* som innleder sekvensen. Konstruksjonen spiller igjen på en dialektikk mellom likhet og forskjell: Prinsippet for serien er *synekdochisk*. Hvert av pronomene har andel i det foregående. Serien som helhet kan derfor til slutt utgjøre en samlet enhet. I kjeden som leder fra *enhver* til *jeg* konstrueres i tillegg hvert ledd som en mer avgrenset utgave av det foregående, som i retorikernes *pars pro toto*. I siste instans er det den vendingen som tillater innskrivingen av teksts subjektet: Innenfor brevets -- og fromhetens -- retorikk kan Huges *jeg* først formuleres som representant for en større allmennhet.¹⁸¹

V. Fra historie til diskurs

"Jeg troede Bibelen for Sand og fulgte nøye denne, og brugte Sandhedens frie Bekiendelse endog overfor Øvrigheten". Sånn kommenterer Hans Nielsen Hauge i ettertid arbeidet med *Sandheds Bekiendelse* (VI, 97). Bruken av bibelteksten som sannhetsvitne er felles for de to passasjene vi har lest. Den bibelske *Sandheden* Hauge bekjenner i disse tekstene er imidlertid av en spesiell karakter: Bibelen har i denne sammenhengen først og fremst verdi fordi den ufeilbarlig forteller om fortidige hendelser, fordi den kan fungere som leverandør av betydningsfulle historiske eksempler. Den fungerer på den måten som en representant

¹⁸¹ Opprinnelig var brevet stilet til Seeberg. Underforstått gjennom hele teksten er derfor relasjonen jeg-du (*dem*). Det VI Hauge skriver av Jakobs-sitatet spiller i så måte en nøkkelrolle. I brevets polemikk lar det bondesønnen legge identifikasjonens klamme hånd over sin tidlige lærer. Men samtidig konstituerer det *utsigelsen*: Det etablerer både teksts subjektet og "vi" som hører på.

for det ubestridelig *reelle*: Den refererer seg til en fortidig virkelighet som både for skriften og tilhørerne har funksjon av å være objektivt gitt.

Som sådan kan vi si at de bibelske passasjene tilhører et eget språklig register i Hauges tekst -- en egen form for utsigelse. I sine studier av utsigelsens lingvistiske struktur kalte Emile Benveniste denne utsigelsesformen for den "historiske". Han knyttet den til "fortellingen om fortidige hendelser".¹⁸² Eller rettere sagt: Ifølge Benveniste er det den "historiske utsigelsen" som *setter* hendelsene som fortidige, i språket. Og som samtidig -- ved å utelukke all lingvistisk referanse til talens situasjon og subjekt -- kvalifiserer dem som "reelle" størrelser, gitt forut for taleren. "Den historiske fortellingen" oppretter dermed en illusjon av objektivitet i språket -- den kjennetegnes ved en målrettet eksklusjon av "enhver selvbiografisk lingvistisk form".¹⁸³ I "ikke-personens" særegne språklige rom kan hendelsene foldes ut, i majestetisk isolasjon: "Hendelsene synes å fortelle seg selv".¹⁸⁴

Med utgangspunkt i en analyse av forholdet mellom de to fortidsformene *passé simple* og *passé composé* i fransk skriftspråk, adskiller Benveniste denne historiske utsigelsen fra en generell "diskurs". Han mener at de to utsigelsesregisterene henviser til to forskjellige grammatikalske serier, som i vanlige framstillinger misvisende slås sammen til én.¹⁸⁵ "Diskursen" bestemmes av Benveniste som "enhver utsigelse som forutsetter en *taler* og en *tilhører* - og hos den første en intensjon om å påvirke den andre på en eller annen måte".¹⁸⁶ Når Hauge avrunder begge utdragene vi har lest med å la sitt eget "jeg" henvende seg til et større publikum, befinner vi oss nettopp på dette *tiltalens* nivå i teksten. Men overgangen fra et register til et annet er i Hauges sammenheng mer

¹⁸² Jf. Benveniste 1966, s. 238-9: "L'énonciation *historique* (...) caractérise le récit des événements passés. (...) Il s'agit de la présentation des faits survenus à un certain moment du temps, *sans aucune intervention du locuteur dans le récit*" (min uth.).

¹⁸³ Ibid., s. 239. Om den "historiske" diskursens konstruksjon av det objektivt "reelle", se også s. 253-4.

¹⁸⁴ Benveniste 1966, s. 241. For Benvenistes utvikling av kategorien "la *non-personne*", se artikkelen "Structure de relation de personne dans le verbe", *ibid.*, s. 225-236, spesielt s. 228.

¹⁸⁵ Noe av den samme todelingen finnes også innen pronomene og adverbregisteret. Artiklene som utgjør Benvenistes utsigelsesteori er samlet i seksjonen "L'homme dans la langue", *ibid.*, s. 225-289.

¹⁸⁶ Ibid., s. 242: Diskurs er "...toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur, et chez le premier l'intention d'influencer l'autre en quelque manière".

problematisk enn det kan synes: Teksten lar tradisjonens *de* lede over i Hauges *jeg*; bibelhistoriens fortid åpner seg mot talens nåtid. Med det slutter språket seg om en annen virkelighet, fjernt fra historiens (gudegitte) sannheter.

Den nåtida som definerer tiltalen er alltid av en spesiell karakter, påpeker Benveniste. Dets temporale holdepunkt finnes bare *i språket sjøl*: "*Ce présent (...) n'a comme référence temporelle qu'une donnée linguistique: la coïncidence de l'événement décrit avec l'instance de discours qui le décrit*".¹⁸⁷ *Jeg'et* som gir feste for Hauges tale er ifølge Benveniste ikke mindre problematisk:

La forme *je* n'a d'existence linguistique que dans l'acte de parole qui la profère (...). La définition peut alors être précisée ainsi: *je* est "l'individu qui énonce la présente instance de discours contenant l'instance linguistique *je*".¹⁸⁸

Hauges personlige framtreten i teksten henviser på den måten til en spesiell "realitet": Diskursens egen.¹⁸⁹ De bibelske egennavnene i teksten får sin betydning og temporale bestemmelse på trygg avstand fra talerens problematiske omgivelser. Men talerens *jeg* og *nå* derimot -- iberegnet alle de språklige indikatorene som knytter an til disse størrelsene -- må *skape* sin egen referanse, på nytt og på nytt, i utsigelsen. De er "tomme tegn".¹⁹⁰ De utgjør en åpning i språket, som gjør det tilgjengelig for dem som vil tre inn i det. Men også en av grunn for taleren -- en revne i skriftveven.

Bevegelsen fra bibelhistorie til talesituasjon i Hauges tekst er altså en bevegelse mellom to former for utsigelse. Eller -- mer avgjørende -- mellom to former for *referanse*: Fra "historie" til "diskurs"; fra det "ob-

¹⁸⁷ Ibid., s. 262. Min oversettelse: "Dette *presens* (...) har ingen temporal referanse utenom et lingvistisk faktum: Et sammenfall i tid mellom den hendelsen som beskrives og utsagnet som beskriver den"

¹⁸⁸ Ibid., s. 252. Min oversettelse: "Ordet *jeg* kan ikke gis noen betydning utenom i det enkelte utsagn som rommer det (...). *Jeg* kan mer presist defineres som "det individet som ytrer det herværende utsagnet, inneholdende den lingvistiske formen *jeg*"

¹⁸⁹ Ibid., s. 252: "Quelle est donc "la réalité" à laquelle se réfère *je* et *tu*? Uniquement une "réalité de discours", qui est chose très singulière".

¹⁹⁰ Ibid., s. 254. Se også den oppsummerende artikkelen "L'appareil formel de l'énonciation" i Benveniste 1974, s. 79-91.

jektivt" gitte (egennavn, historie, gudstale) til det subjektivt taleskapte. Fra fortidas "stabile" størrelser til utsigelsens egen prekjære og singulære situasjon: Talens subjekt og tilhørere, dens tid og sted, dens autoritet og relevans. Den diskursive utsigelsen åpenbarer på den måten selve talens *premisser*: Gjennom den viser språket tilbake på sitt utspring, i selve utsigelsens erobningsakt, innskrevet -- med plagsom nøyaktighet -- på sitt spesifikke punkt i tiden og rommet.

Benvenistes begreper gjør det mulig å gi en mer presis språklig formulering av det jeg kalte Huges utsigelsesproblem: Konflikten mellom hans myndige ord og hans mangel på formell myndighet som forfatter. De setter oss først og fremst i stand til å lokalisere elementene i denne konflikten direkte *i teksten*: Det historiske og det diskursive utsigelsesregisteret tilsvarer i så måte hver sin pol i denne problematikken. På den ene sida den religiøse tradisjonens autoritative språk, på den andre legmannens egen beskjedne utsigelsesposisjon. I skriftens optikk forstørres dramatikken som ligger implisitt i bondesønnens utsigelse -- alt sammenfattet i det tomrommet som *jeg*'et utgjør. For forfatteren Hauge er det dette skriftens *jeg* som representerer hans kanskje største utfordring -- en nær uoverstigelig hindring for en evangelist uten verken embede eller eksamensbrev. Men også, på sikt, hans største fortrinn, kilden til hele hans "karismatiske" myndighet. At Hauge i skriften klarer å gi også dette tomme *jeg*'et profetisk valør, er et av de mest påfallende trekk ved hans retoriske virksomhet.

De kompliserte prosedyrene for utsigelse jeg har analysert i disse to utdragene antyder disse spenningene i skriveprosjektet. At vi treffer på de to utsigelsesregistrene side om side i passasjene vi har lest, er ikke i seg sjøl noe stort poeng.¹⁹¹ Men i disse tekstene *sammenskrives* den "historiske" og den "diskursive" utsigelsen på en måte som gir den subjektive talen preg av delaktighet i forhold til de historiske hendelsenes auto-narrasjon. Den effekten oppnås gjennom en intrikat sammenfletting av tekstens forskjellige tidsplan og pronomener.¹⁹² For Benveniste var

¹⁹¹ Et av språkets særtrekk er i følge Benveniste nettopp å tillate en stadig veksling mellom de to formene. Jf. Benveniste 1966, s. 242.

¹⁹² Brevet til Seeberg arbeider med en temporal like mye som en pronominal serie -- på samme måte som den temporale serien i *Til Læseren* også bygger på en pronomenserie som den vi fant i brevet. Den ville eventuelt sett slik ut: HAN (Christus) --->DEM / DE (Guds Børn) ---> ENHVER (Sand Christen) ---> JEG.

det nettopp disse kategoriene som var avgjørende i "historiens" avgrensning mot "diskursen": Den historiske utsigelsen utfører "en spesifikk avgrensning innenfor de to verbkategoriene *tempus* og *person* sett under ett" (min uth.).¹⁹³ I Hauges tekst tilsløres imidlertid disse språklige skillelinjene: "Diskursen" skal bli ett med "historien" -- forfatteren sjøl tar i skriften plass under "det gamle og det nye Testamentes Tider".

Selve denne sammenflettingen hviler på en serie analogiserende, metonymiske eller synekdokeoperasjoner i teksten. Disse vendingene har det til felles at de i teksten oppretter en relasjon av *nærhet* mellom reelt sett adskilte størrelser. De utfører dermed en figurlig "betydningsoverføring" som får spesielle konsekvenser for Hauges sjølfremstilling: De stiller predikanten ved siden av sine forbilder, både i skriften og utenfor den. Et språklig arbeid med forskjeller instituerer en reell likhetsrelasjon: Den retoriske grunneffekten, i de to tekstene vi har lest, er en projeksjon av figurlige relasjoner over på et *ekstratekst* nivå.

Sånn søker teksten å omgå virkelighetens begrensninger: Biografiens prosaiske fakta, prestenes blikk, lovens restriksjoner. Stilt overfor Seebergs lærerautoritet eller amtets påbud iverksetter bondesønnen et språklig spill som skal legitimere hans egen utsigelse og retoriske myndighet: Et spill med forskjell og likhet, med fortid og nåtid, med *da* og *nå*, med *de* og *jeg*. Med makt -- og maktesløshet.

VI. Institusjonens premisser

"I ydmig Underdanighed maa jeg underskrevne andrage for det høye Amt", begynte Hans Nielsen Hauge sitt brev fra fengselscella til Fredrikstad amt, "...da jeg i Dag igiennem Fogderiet er forkyndet Løsladelse fra min Arest..." (II, 34). De formelle frasene som innleder brevet til myndighetene -- for øvrig et sjeldent glimt av genren "kansellistil" i Hauges skrift -- gir en språklig avspeiling av de maktforholdene talen hans er flettet inn i. Selve brevet var helt spesifikt skrevet for å motbevise beskyldningene som var blitt framstilt i den "Klage" som var blitt innlevert til amtet av "Sognepræsten Hr. Feiermann, hvorudi mange Usandheder var" (II, 35). Hauge forklarer øvrigheten om sin egen virk-

¹⁹³Jf. Benveniste 1966 s. 239: "...une délimitation particulière aux deux catégories verbales du *temps* et de la *personne* prises ensemble..."

somhet og om konfrontasjonene med forskjellige ærekjære prester. Han er fortsatt forkynner: "Jeg vil da tilkiendegive det høye Amt den Sandhed, som her i Livet kan bevises...". Men samtidig bygger han talen sin på en ny "grunntekst" i møtet med dette nye byråkratiske publikummet: "...saa det ikke gaae dem [amtet], som det staaer i den kongelige Forordning af 1741 8. Art., paa det at ikke efter andres Snak og tit urigtige Relationer kan tale og dømme ret om Sagen..." (ibid.).

Hauges valg av Konventikkelplakaten som referanse viser igjen hva som står på spill for predikanten. Den kongelige plakaten fra 1741 hadde advart mot "Mandfolk eller Quindfolk gifte eller ugifte", løsgjengere og uordensstiftere, som "reyse omkring (...) fra et Sted til andet under Navn at styrke og opvække andre".¹⁹⁴ Det var disse paragrafene som hadde ført ham bak lås og slå i Fredrikstad. Noen år seinere skulle de få ham dømt for godt. I mellomtida gjør han et forsøk på å snu lovteksten til sin egen fordel: Han skriver en tekst for å kunne forkynne muntlig; et skrift for talen.¹⁹⁵

Det arbeidet leder samtidig Hauge til å problematisere premissene som lå til grunn for Konventikkelplakatens bestemmelser. Hauges prolog *Til Læseren* arbeider ikke bare for å innsette predikanten. Den er også en direkte utfordring av embedsstandens legitimitet på det religiøse området. Det overordnede temaet for passasjen jeg siterte innledningsvis er forholdet mellom "Sandhed" og institusjon. Eller snarere *distinksjonen* mellom dem. Konventikkelplakaten kan leses som et eneste langstrakt forsøk på å knytte sannhetens privilegium til institusjonens former. I Hauges forordstekst arbeides det derimot for å skille dem fra hverandre: Ikke nok med at "Sandheden" -- og dens bekjennelse -- alltid må få prioritet i forhold til det institusjonelle. Hauges historiske eksempler mer enn antyder at de to størrelsene også står i *opposisjon* til hverandre, som Jesus overfor Pilatus.

¹⁹⁴ Sitert fra art. 16 i loven, i helhet trykt som vedlegg til Hauges samlede verker, bind VI, s. 264-273.

¹⁹⁵ Dette tekstlige forsvarsarbeidet må blant annet forstås som en konsekvens av de bestemmelsene som regulerte ytringsfriheten i det dansk-norske enevoldssamfunnet. Selv etter annulleringen av Struensees berømmelige skrivefrihetsresept fra 1771 var trykkebestemmelsene i Danmark-Norge nokså liberale. Men med den sentrale delen av den *muntlige* offentligheten i perioden forholdt det seg annerledes: Med Konventikkelplakaten var hele feltet for religiøs debatt og forkynnelse nøye regulert. Det er dette misforholdet Hauge kan sies å gjøre bruk av.

Konventikkelplakaten definerer på sin side sannheten *som* institusjonen. Gjennom sine sytten ordrike paragrafer fastsetter loven den rette forkynnensens institusjonelle betingelser: Alle dens praktiske "Præcautioner", dens "Stæd og Tider", dens overvåkende instanser. Lovteksten beskriver et religiøst disiplineringsapparat: Den underkaster allmuens fromhetsutøvelse et offentlig blick. Den vil konstruere et *system* for den fromme talen, knyttet til enevoldsstatens maktstrukturer. Lovteksten vil på den måten etablere betingelsene for det "gudelige" språkets *gyldighet*, i en uoversiktlig og konfliktfylt språksituasjon. Et institusjonelt rammeverk skal sikre det forkynnende språkets transformasjon fra blotte "ord" til maktfull handling. Med loven i ryggen skal de statsautoriserte forkynnerne "med gudelig Samtale opmuntre hver til sin Pligt".¹⁹⁶

For bondelæreren Hauge kunne ikke implikasjonene av myndighetenes taleregulering vært klarere: Lovteksten kunne like gjerne vært en inngående beskrivelse av alt det han *manglet*, som lærer og forkynner. Konventikkelplakaten avgrensar igjen den problematikken som hefter ved *jeg'et* som etableres i bondesønnens skrift: Den kongelige forordningen kan sies å gi den spesifikke historiske konteksten for Hauges problematiske utsigelse.

Lovteksten synliggjør også Hauges utsigelsesarbeid som et moment i en lengre historisk konflikt. Utenfor Konventikkelplakatens lovlydige talefelleskap beskriver paragrafene en gruppe vandrere, "Mænd eller Quinder", "reysende omkring (...) fra et Sted til andet", på jakt etter en sannhet som ikke kan rommes innenfor institusjonens "Stæd og Tider". De målbærer en "Vidløftig Tale"; "eenfoldige" drømmer og fantastiske "Haranquer" -- ord som oppmuntrer til "Secterie". I sitt forsøk på å anektere det religiøse språket tar disse vandrerne, som jeg påpekte i det forrige kapitlet, del i en talens politikk som var utøvet av folkelige predikanter i Danmark-Norge i flere hundre år. Den finner sin muntlige form i de folkelige vekkelsestalene, og nedfelles skriftlig i himmelbrev, profetier og visjonslitteratur i århundrene etter reformasjonen. Det er blant annet denne folkelige språklig-politiske praksisen Konventikkelplakaten prøver å regulere.¹⁹⁷

¹⁹⁶ VI, 266 og 268. Min uth.

¹⁹⁷ Den konkrete foranledningen for Konventikkelplakatens bestemmelser var etableringen av de hermhutiske frimenighetene rundt om i Norge på begynnelsen av 1700-tallet (jf. Aarflot 1967, s. 157-162). Plakatens konkrete beskrivelser av de potensielle lovovertrederne er imidler-

Når Hauge ønsker å opprette en gyldig forkynnende tale *utenfor* institusjonens rammer, innlemmes også han i denne tradisjonen. Og som Konventikkelplakatens mangfoldige "Præcautioner" viser oss, er det springende punktet i denne språklige maktkampen nettopp spørsmålet om talens *gyldighet*, spørsmålet om de forskjellige premissene for en forkynnende legitimitet. For Hauge -- som for alle disse vandrerne, som søker å *forstørre* sitt eget språk -- blir denne problemstillingen prekær: Hvordan gjøre ordene til handling? Hvordan gi talen makt? Eller hvordan -- i pragmatikkens termer -- etablere en "utsigende person" og et sett med "omstendigheter for utsigelsen" som kan sikre talen gyldighet?

Innenfor den religiøse diskursen har denne problemstillingen et eget navn. Den er synonym med spørsmålet om "Kallet". Både i konventikkelplakatens formularer og Hauges skriftlige vendinger er det dette uhandterlige begrepet som blir forsøkt avgrenset.

VII. Kallet og subjektiviteten

Begrepet om de "ordentlig kaldede lærere" -- opprinnelig hentet fra det lutherske bekjennelsesskriftet *Confessio Augustana* -- er selve nøkkelordet i Konventikkelplakatens legislative apparat. For lovteksten spiller de lovformelig autoriserte forkynnerne en dobbeltrolle: Lærerne sikrer lovens *operativitet* (ikke minst gjennom de bestemmelsene som fastsetter prestenes plikter i forhold til det folkelige fromhetslivet). Til gjengjeld definerer loven lærernes *egen* myndighet: Den avgrenser embedsautoriteten mot andre mulige former for religiøs prestisje i samtida, og gir den et juridisk og institusjonelt feste. Denne avgrensingen spiller igjen på premissene for det "ordentlige kald": Konventikkelplakaten ønsker å redegjøre for det begrepet, for gjennom det å kunne skille ut alle dem som "bemænge sig med Lære-Embedet" uten "verken [å] have Guds eller Menneskelig Kald [dertil]".¹⁹⁸

Denne definisjonsprosessen hviler i realiteten på en *appropriasjon* av den guddommelige kallsmyndigheten. Loven vil erobre makten til å fordele Åndens gaver. Og den makten er, som vi har sett, institusjonelt definert: Kallet følger institusjonen. Det gir forklaringen på Konventik-

tid formulert på en måte som gjør det nærliggende å tenke at de omvandrende folkelige forkynnerne representerte det tradisjonelle *bildet* på den lovløse talen plakaten forsøker å regulere.

¹⁹⁸ VI, 265 og 271.

kelplakatens allehånde "forordninger": En serie praktiske foranstaltninger skal etablere en kontrollerbar kontekst for forkynnelsen. Den konteksten er i lovtekstens skjema *synonymt* med "kallet". Definisjonen gjelder også når den som forkynner ikke har "embede", i streng forstand: Den har "kall" som forkynner på rett sted, til rett tid og på riktig måte (dvs. "Skikkelig og Sagtmodig"), om de riktige tingene, til de rette tilhørerne.¹⁹⁹ Kallets gåtefulle oppkomst skal kunne repeteres og objektiviseres, i en stabil og oversiktlig sammenheng. Samtidig reduseres all tale som trosser forskriftene, følger andre prosedyrer, til ren subjektivitet: Den er "aandelig Hovmod" og "u-grundet Indbildning om Inspiration", tomme ord og fånyttets fantasier. Når Konventikkelplakaten beskriver de folkelige predikantene som "reysende omkring (...) fra et Sted til andet" er det i så måte treffende: De besatt en *hjemløs* tale, uten tilhørighet; de opererte i en utvendighet. De tegner opp sine egne omflakkende reiseruter, i randsonene av den etablerte religionens meningsfellesskap. Deres egen forkynnende utsigelse er berøvet selve institusjonens *sted*, og de henvises i stedet til seg sjøl. Men nettopp den isolasjonen ga premisene for den autorisasjonen som fortsatt var tilgjengelig for disse skikkelsene.

Stilt overfor institusjonens talemonopol var alternativet for de folkelige forkynnerne en *usurpasjon* av autoritet gjennom andre kanaler enn institusjonens. Middelet for den erobringen var i de fleste tilfeller nettopp predikantenes blottstilte subjektivitet. På morgenen den 16. januar 1721 hørte f.eks. bondejenta Karen Brynhildsdatter på Rømskog i Østfold et drønn "som it Træ skulde falde ned af Taget" mens hun satt hjemme med broren sin. Utenfor døren møtte hun "een hvid Mand (...) maadelig Stor med een hvid kiol (...) som saed paa hvid hest". Rytteren fortalte henne at "Gud j Himmelen Teer Menniskerne saa mange Teign paa alle viide veie (...) oc ligevæl kand ei Menniskerne omvænde sig". Som straff vil himmelen "blive som kobber oc jorden, som jern". Når rytteren forsvinner mot himmelen, mot "Nord oust", synes Karen hun

¹⁹⁹ Den som har fått det over seg at han har noe å si bør presten, i følge Konventikkelplakaten, nøye "tale med derom, først i Eenrom, hans Udsigende vel prøve, og det med ham overlegge, hvorvidt det kand agtes nyttigt og til opbyggelse". VI, 267.

kan se at det "aabnede sig ligesom en dør j lufften oc der slap igien effter hannem ligesom en Kielder Lem".²⁰⁰

Karens møte med den himmelske budbringeren er typisk for de kallsøyeklikkene som formidles i den folkelige religiøse litteraturen i århundrene før Hauge. Den tyske religionshistorikeren Jürgen Beyer, som har forsket på tradisjonen for lutherske profeter i Nord-Europa, oppsummerer de folkelige kallsbeskrivelsene på følgende måte: "En luthersk folkelig profets autoritet, ud over åbenbaringer, kan bero på tegn, kropslige lidelser, overnaturlige faster eller på opplysninger om guddommelige ting...".²⁰¹ Kallet kunne altså framtre i forskjellige former. Men felles for dem alle var at de hadde sitt utspring i jeg'ets indre hemmeligheter; at de sprang ut av et indre som var satt til side for verden, merket av guddommen og derfor "mangedobbelt mere end nogen anden".

Med det er vi tilbake til spørsmålet om den "karismatiske autoriteten". I sin klassiske artikkel om "Det legitime herredømmes tre rene typer" påpekte Max Weber at et herredømme basert på "personlig autoritet" gjerne hadde sitt grunnlag i "sed og skikk", i en tradisjon som har "hellig preg". Men hvis ikke den instansen var tilgjengelig -- som for de marginaliserte folkelige predikantene -- kunne herredømmets grunnlag "være nettopp det omvendte: Den kan bestå i hengivelse til det usedvanlige -- i troen på *charisma*, det vil si på at en person i øyeblikket har en åpenbaring eller nådegave, i troen på frelsere, profeter og helter av alle slag".²⁰²

Det var denne modellen Nils Gilje tok i bruk for å forstå Hans Nielsen Huges virke. Og ikke uten grunn: Som Konventikkelplakatens "vildfarne" måtte også Hauge bygge sin "Bekiendelse" på andre premisser enn institusjonens. Som dem reiste han omkring "for at styrke og opvække andre", på jakt etter et rom hvor ordene kunne få gjennomslag. Og som dem var han henvist til å "stride for Sandheden *efter sine Gaver*". Det er altså ikke til å undres over at også etnologen Arne Bugge

²⁰⁰ Hele presteforhøret av Karen er gjengitt som vedlegg til Amundsen 1995a, s. 46-7. Samme sted for en gjennomgang av hele tradisjonen for folkelige visjoner i Norge fra reformasjonen fram til slutten av 1800-tallet, med et utall av lignende eksempler og en rekke utfyllende referanser.

²⁰¹ Beyer 1991, s. 179.

²⁰² Jf. Weber 1971, s. 88.

Amundsen, som jeg henviste til i forrige kapittel, karakteriserer Hauge som "visjonær" og mener at Hauges tekstlige sjølfremstilling helt ut er "i tråd med den folkelige visjonstradisjonens vanlige framstilling av den visjonære".²⁰³

I forhold til Hauges forfatterskap framstår likevel dette spørsmålet om autoriseringen som mer komplisert enn som så. I Hauges tekst definerer den "diskursive" utsigelsen legmannens egen utsigelsesposisjon, så vi. "Diskursens" register kan i skriften helt presist bestemmes som det språklige uttrykket for den isolerte stemmen -- for den utvalgte og enestående subjektiviteten som i de folkelige visjonenes skjema gir inngang til den høyeste innsikten. Men i den unge Hauges skrift spiller altså dette registeret ikke noen entydig og uproblematisk rolle. Det påfallende med introduksjonspassasjene vi har lest er i så måte at bondesønnen nettopp *ikke*, i motsetning til f.eks. bondejenta på Rømskog, gjør krav på en direkte og guddommelig autorisasjon.

Arne Bugge Amundsen mente at Hauge, i likhet med "alle visjonære før og etter ham" tiltvang seg "adgang til å fremføre sitt budskap offentlig, bokstavelig talt med himmelsk legitimering".²⁰⁴ I hvert fall når det gjelder de tidlige *tekstene* er det ikke riktig å si at Hauge i rene ord -- eller "bokstavelig talt" -- påkaller en direkte "himmelsk legitimering" for sin egen forkynnelse.²⁰⁵ Innledningen til *Sandheds Bekiendelse* og brevet til Seeberg er fullt av fromme eksempler og idealiserende sjølreferanser, men det sies ikke et ord om "åbenbaringer, kropslige lidelser, overnaturlige faste eller på opplysninger om guddommelige ting...". I stedet forsøker skriften altså å *modifisere* den bakgrunnen for talen som "diskursen" refererer til, den som skulle være åstedet for den karismatiske autoritetens "usedvanlige" evner. Den forsøker i realiteten å dekke over den glippen i skriften hvor historien (eller biografien) skinner igjennom. I stedet for karismatikerens nådegaver tilbyr forfatteren Hauge en skriftlig erstatning: En jeg'ets innskriving i tradisjonens autoritative aura.

²⁰³ Amundsen 1995b, s. 74 og 81. Jf. kap. II ovenfor, underkapittel IV.

²⁰⁴ *Ibid.*, s. 74.

²⁰⁵ I likhet med Nils Gilje (1994 og 1996), henviser Amundsen til Hauges "åndsdåp" på Tune i april 1796 som et eksempel på denne "himmelske autorisasjonen". Den første offentliggjorte trykte beskrivelsen av denne hendelsen stammer imidlertid fra 1817. Jf. nedenfor n. 50 dette kapitlet. Se eller kap. V for en nærmere drøfting av dette.

Tekstens utsigelsesprosedyrer er på denne måten ment å kompensere for "omstendighetenes" mangler og talerens maktesløshet. Stilt overfor den samme utfordringen valgte de tradisjonelle folkelige predikantene å betone *kroppens* private fornemmelser: I lysskimrende visjoner, i anfall av hellig vanvidd eller guddommelige rystelser ble deres egen avmakt merket av sannheten.²⁰⁶ I tekstene vi har lest er det imidlertid ikke sansenes hemmeligheter, men *skriftens* bevegelser som innstifter predikantens autoritet. I en komplisert dialektikk med institusjonens egne tekstlige og historiske forelegg konstitueres denne spesielle "profetens" forkynnende jeg. På denne skriftlige scenen kan talen tilføres en autoritet og en institusjonell basis som talerens egen historie ikke umiddelbart kunne gi den.

VIII. Ethos vs. karisma

Det store flertallet av Hauge--forskerne har sett bort fra disse tekstlige prosessene. De har i stedet valgt å ta bondesønnen på ordet: De har stolt på predikantens forsikringer om sin egen myndighet, uten å ville undersøke de tekstlige premissene som ligger til grunn for Hauges sjølfremstilling.²⁰⁷ Fordi de på denne måten har tatt Hauges "jeg" for gitt -- også i teksten -- har de oversett helt sentrale trekk ved legmannens tekster -- og dermed også ved virksomheten hans sett under ett. Det kan virke som om disse feilslutningene bunner i en helt spesifikk misforståelse. Hvis vi konsenterer oss om hypotesen til Nils Gilje -- fordi den på mange punkter representerer det hittil mest nyanserte og gjennomtenkte forsøket på å forklare Hauges gjennomslag -- kan denne misforståelsen formuleres helt enkelt: I mine øyne forveksler Gilje på flere punkter Webers *karisma*, som er en sosiologisk størrelse, med det Aristoteles kalte *ethos*, som er en retorisk og språklig størrelse.

I *Retorikken* definerte Aristoteles *ethos* som en av retorikkens tre bevismidler, ved siden av *pathos* og *logos*. Med *ethos* siktet Aristoteles til den overbevisende effekten taleren sjøl hadde på tilhørerne, gjennom

²⁰⁶ Jf. Beyer 1991 og Amundsen 1995a for flere eksempler på de folkelige predikantenes "kroppslige" autoriseringsstrategier. Se også Fet 1995 s. 245 for himmelbrevens formulariske beskrivelser av brevnettens møte med engler og budbringere: "Gak hen til presten, og sig til ham at Gud ikke kan have ro i himmelen for de Fattiges Raab...".

²⁰⁷ Jf. innledningen ovenfor, underkapittel II, for flere eksempler på kommentatorenes fokusering på den "betagende" *personen* Hauge.

sin autoritet og troverdighet. Det kan sies å være myntet på nettopp den siden ved talen som Benveniste gjorde oppmerksom på når han påpekte "den utsigende personens" betydning for talens gyldighet. Med haugianernes beskrivelse av Hauge i mente, burde det heller ikke overraske noen at Aristoteles mente at "det er lige ved at talerens moralske personlighet (*ethos*) rummer det sterkeste overbevisende moment af alle".²⁰⁸ Så langt stemmer begrepet forsåvidt også godt i forhold til den effekten Weber ville beskrive med sitt *karisma*-begrep. I Aristoteles' framstilling er det imidlertid et avgjørende trekk ved *ethos* som bevismiddel at den er en funksjon av talen selv, uavhengig av alle utenomspråklige variabler. Talerpersonlighetens tilholdssted er teksten sjøl; bare der kan forkynneren tre fram for oss, ikledt "Christi Sind":

Overbevisning skabes gennem talerens karakter (*ethos*) når talen holdes på en sådan måde, at den gjør talerens person troverdig. Vi stoler nemlig mere og med større beredvillighed på, hvad anstændige mennesker siger (...). Denne virkning må imidlertid avstedkomme ved *talen selv* og ikke ved *nogen forhåndsindstilling om, hvad slags menneske taleren er* (min uth.).²⁰⁹

Retorikernes begrep om *ethos* setter oss i stand til å forstå sentrale aspekter ved Hans Nielsen Hauges utsigelsesstrategier og argumentasjonsform i de tidlige tekstene. Det dekker den effekten bondesønnens person syntes å ha på talen hans for dem som hørte ham i de første årene. I tillegg tillater det oss å nærme oss den personlige effekten *via teksten*, for å unngå den snarveien kommentatorene har tatt når de har latt Hauges framtrede som *mundlig* forkynner forklare den autoriteten *skriftene* hans kunne få -- også i årene før han ble allment kjent.

Ethos-kategorien åpner i tillegg for en *strategisk* fortolkning av Hauges sjølframstilling: Forstått som retorisk *ethos* er ikke talerens personlighet lenger en forutbestemt størrelse, definert av biografiske tilfeldigheter eller fellesskapets fordommer. I teksten kan forfatteren sjøl forme sin egen framtrede etter de krav situasjonen stiller. Når Aristoteles definerte *ethos* som en rent språklig størrelse, var det fordi talerens om-dømme forut for talen ikke vedrørte retorikkens *têchné* i streng forstand,

²⁰⁸ Aristoteles 1996, s. 34. (I.II, 4)

²⁰⁹ Ibid., s. 34 (I.2.4).

nemlig språket.²¹⁰ Men som de antikke sofistene (som skrev taler på bestilling til kjente og ukjente aktører i det athenske rettssystemet) var klar over, åpner retorikkens midler for etablering av en *taleskapt* personlighet nye muligheter for taleren. "A logographer's duties came to include the artistic creation of a credible ethos for the client", påpeker retorikkhistorikeren George Kennedy.²¹¹ I språket kunne den enkelte innta posituren som helt eller vismann, kriger eller poet: Talen blir på den måten et medium for oppløsningen av de tradisjonelle autoritetsstrukturene. Det er en innsikt som er avgjørende også for historien om forfatteren Hans Nielsen Hauge: Den forkynnende skikkelsen som tar form på sidene hans har langt større frihet i forhold til samtidas begrensinger enn den omvandrende predikanten som bare hadde sin "indre glød" å vise til.

Dette kan altså sies å være realiteten bak Hauges tekstlige framstilling av sitt eget "kall": I skriften er den reduserbar til et spørsmål om *ethos* -- dette at "den, der taler, virker som en person med visse, ganske bestemte karaktertræk, og at tilhørerne har den oppfattelse, at hans holdning til dem er den og den".²¹² Gjennom en serie manøvrer i skriften konstruerer forfatteren det "stedet" han taler fra. I teksten er det altså det "stedet" som får tilsvare "kallet".

Dette utsigelsens "sted" i Hauges tekst grunnlegges i tillegg på tradisjonens skriftkorpus. Dermed får bibelteksten spille noe av den samme rollen for Hauges utsigelse som institusjonen gjorde det for Konventikkelplakatens lovlydige predikanter: Den sikrer talen gjennomslag ved å garantere språket autoritet *uavhengig* av den enkelte utsigende skikkelsen. Forpliktelsen overfor fortidas skrift er ellers et fast trekk ved den folkelige lutherske forkynnelestradisjonen: "Læs dine gamle Bud, de er hos Gud allerkierist", forklarte den hvitkledte rytteren til Karen Brynhildsdatter.²¹³ "Gud være lovet at vi har denne Luthers sande Lærdom",

²¹⁰ Jf. f.eks. Kennedy 1980, s. 68: "The authority of the speaker [dvs. uavhengig av talen] would be analogous to his role as witness and would thus be *atechnos*, something not created but used by the orator". Se samme sted for en skjematisk oversikt over de former for bevis Aristoteles opererer med i *Retorikken* -- delt mellom de som skapes i talen (*entechnos*) og de som er uavhengig av den (*atechnos*).

²¹¹ Ibid.

²¹² Aristoteles 1996, s. 112 (II.1.3).

²¹³ Jf. Amundsen 1995a, s. 47.

utbryter Hauge på lignende vis i det andre kapittelet i *Guds Viisdom* (I, 179). Forklaringen som følger demonsterer likevel igjen hvordan det overleverte språket i Hauges tekst ikke bare gir form til en *forkynnelse* -- som hos de folkelige predikantene -- men også *forkynneren sjøl*:

Gud være lovet at vi har denne Luthers sande Lærdom som efter Bogstaven findes klar og reen, naar en gjør derefter, som Christus befaler, da arver alle vist det evige Liv, hvilket mange har stræbet efter, men derhos ikke haver haft Gaver eller Frimodighet til at aabenbare det i deres Ord (...), og disse har for det meste været læge, fattige Folk, i sær for en Tid siden, og vel er nogle faaer her og der endnu, hvilket alle dog har været bespottet om ikke mere af de onde Mennesker (...), og jeg er vist med i det samme; thi fra den dag Gud gav mig det Sande Lys, da gruede jeg saa forskrækkeligt for at der blev saa faae salige; thi da vidnede heele Skriften og min Aand hvad Gud fordrede, og derimod hvad Menneskene gjør, hvilket jeg allerede har sagt en deel...(ibid.)

I sammenkoblingen av de autoritative befalingene ("Luthers Lærdom"/"som Christus befaler"), fortidas rettferdige forbilder ("disse har for det meste været...") og en *nåtidig* språklig praksis ("jeg har allerede sagt...") utvikler Hauge igjen en serie *skriftlige* nærhetsrelasjoner som visker ut tidas skillelinjer og lar hans egen tale ta del i fortidas autoritet. Også for Hauge utgjorde de "gamble Bud" selve kjernen i forkynnelsen hans -- den *logos* han bygde på.²¹⁴ Men det er altså en avgjørende faktor ved bondesønnens tekst at disse "Budene" også står inne for hans egen framtrede som forkynner -- hans *ethos*. Det er én mulig definisjon på Hauges suksess som forfatter: At han makter å skrive på en måte som gjør at de to instansene gjensidig opprettholder hverandre, etter formelen "*ethos = logos*".

Med basis i den formelen burde det være mulig å si at Hauge i tekstene sine makter å *kombinere* de to forskjellige kildene til "personlig autoritet" som Weber beskrev: Både "tradisjonens" etablerte hellighet og det "usedvanlige", bestemt som "charisma" og knyttet til spesielle personlige evner.²¹⁵ Det er bibeltekstens anerkjente sannheter som leverer

²¹⁴ Jf. kap. III ovenfor.

²¹⁵ Se Weber 1971, s. 88.

råmaterialet for den møysommelige tekstlige konstruksjonen av Hauges *ethos*, og dermed hans enestående "karismatiske" personlighet, urokkelig overfor øvrighetens forsøk på å målbinde ham. Og om det ellers er viktig å understreke Hauges forbindelse til de tradisjonelle folkelige talegenrene, så er det et poeng at de språklige strategiene jeg har påpekt i dette kapitlet må regnes som *nyskapende* i forhold til den tradisjonen Hauge sto i. Gjennom sine særegne utsigelsesstrategier brøt Hauge med de autoriseringsmodellene og de språklige prosedyrene som var vanlige for en bondepredikant som ham. Eller omvendt, kanskje: Nettopp disse utradisjonelle utsigelsesstrategiene gjorde det mulig for Hauge å videreføre sentrale elementer i det folkelige religiøse språket, samtidig som de fikk en ny autoritet og relevans.

IX. Utsigelsens kilde

Utsigelsen medfører alltid et "arbeid" på det språkssystemet den aktualiserer, skrev Michel de Certeau.²¹⁶ I dette kapitlet har jeg analysert de grunnleggende premissene for Hauges eget utsigelsesarbeid. Den skriftlige konstitueringen av instansen *jeg* er den første forutsetningen for det retoriske arbeidet Hauge utfører når han i tekstene sine aktiviserer det bibelske og fromhetslitterære språket. Denne opprettelsen av *jeg'et* innebærer som vi har sett ikke minst en innstifting av en språklig *nåtid*, "relatif à un moment et à un lieu".²¹⁷ I *aktualiseringen* av den fromme diskursen -- i dens innskriving i Hauges egen skrift og hans personlige biografi, dens "tider" og "steder" -- er vi allerede nær en slags definisjon av denne talens prosess. Dette kapitlet har konsentrert seg om et avgrenset element ved prosessen, og på et rent formelt plan. Det neste kapitlet vil utvide perspektivet noe, ikke minst for å kunne si noe mer om hvilke *betydningsmessige* konsenvenser denne prosessen får, både for Hauges "jeg" og talen hans.

I innledningen min skrev jeg at Hauge løste sitt "utsigelsesproblem" i utsigelsen sjøl. Det burde nå være tydeligere hva jeg mente med det. Hauges utsigelsesstrategier tar i en kompleks bevegelse sikte på både å sette det fromme språket i bevegelse i sin egen personlige tale -- og samtidig å la den talende "personligheten" gå opp i,

²¹⁶Jf. min innledning overfor, underkapittel IX.

²¹⁷ Jf. *ibid.*, samt de Certeau 1990, s. xxxviii.

og defineres av, det samme språket. Denne inversjonen kan oppsummeres i den formelen for forholdet mellom *ethos* og *logos* som jeg satte opp ovenfor, eller i kombinasjonen av Webers forskjellige modeller for autorisasjon. For Hauge var denne kombinasjonen av autoriseringsformer primært tilgjengelig gjennom *tekstens* spesielle utsigelsesmodus.²¹⁸ Her, som på andre felter, er altså karrieren hans knyttet til den offentlige *skriftkulturens* utvikling i Norge. Men den teksten som gjør Hauges spesielle inverterende utsigelse *mulig* tilhørte ikke den borgerlige offentlighetens domene. Jeg var innom Bibelens særegne temporalitet i forbindelse med Hauges brev til Seeberg. "Betænk dette gode Læser, at det saaledes er endnu, og bliver saalenge Verden staaer...", kommenterte Hauge Johannesevangeliets påskefortelling. Det er i realiteten et slags motto for de utsigelsesstrategiene jeg har analysert. Det er i siste instans bibeltekstens temporale *mangetydighet* som muliggjør Hauges innskri-ving av sitt eget "jeg" i Bibelens språk.

Bibelskriftens temporale særegenheter hviler på et lingvistisk faktum: Som guddommelig ytring gjør Bibelen krav på å være både "diskurs" og "historie", i Benvenistes termer. Både *fortelling* og *tiltale*; både fortid og nåtid (og framtid); både ytre referanse og subjektivt (men guddommelig) uttrykk. Denne eiendommeligheten er kilden til bibelordets fylde. Men det gir samtidig en nøkkel til predikantens strategier. Bare innenfor dette paradoksale språkets rammer er det Hans Nielsen Hauge kan finne rom for sin egen, nesten like paradoksale, utsigelse. Kanskje kommer vi ikke nærmere noen "mystikk" i Hauges tekster enn dette utsigende jeg'ets parallelle fødsel og fortapelse i en skrift som kan romme alle tider, og alle skrifter.

Sånn sett er det en viss symmetri mellom de to kallsframstillingene som er i spill i Hauges forfatterskap. Omlag tjue år etter at de tekstene jeg har beskrevet her kom ut, i 1817, publiserte Hauge sjølbioграфien *Om de Religiøse Følelser*, hvor Karen Odlands følelsesladde vitnesbyrd sto på trykk. Samme sted fortalte også Hauges for første gang offentligheten om sin "åndsdåp" på farsgården den 5. april 1796, hvor han --

²¹⁸ Lignende strategier er selvfølgelig mulig å tenke seg også i en muntlig tale (og jeg antar at Hauge benyttet seg av dem også der). Men skriften vil i de fleste tilfeller gi mulighet for konstruksjon av mer *kompliserte* (og mer konsekvent utførte) utsigelsesprosedyrer av den typen jeg har analysert i dette kapittelet. I tillegg kommer de typografiske mulighetene som ligger i sitat-tegn, bibelhenvi-sninger i klammer osv..

under arbeidet med våronna, syngende på Kingosalmen *Jesu din Søde Forening at Smage* -- fikk sitt "Sind saa opløftet til Gud, at jeg ikke sansede mig, eller kan udsige hvad der foregik i min Sjel (VI, 126).²¹⁹

Med den fortellingen fikk myten om den vandrende predikanten sin ferdige utforming: Spørsmålet om "kallet" regnes ikke lenger som problematisk for folkeføreren. Bondesønnens utsigelsesproblem fikk dermed sin endelige løsning. Men det måtte altså et drøyt tjue år langt virke til før historien om "bortrykkelsen" kunne fortelles. Mye av den virksomheten fant altså sin form i språket -- snarere enn i det som ikke kunne "udsiges". Heri ligger likevel symmetrien jeg snakket om: For også den uutsigelige visjonen på åkeren er et fall inn i *språket*; inn i en tekst hvor subjektet samtidig både fødes og fortapes. Der -- dypt inne i et vers av Kingos "Kongelig approberede Salmebog", utgitt i København i 1698 -- kunne forkynneren kjenne Åndens vind blåse, varmt, over jordet på Tune, over hans egen skikkelse og over hans egne "eenfoldige" ord.

²¹⁹ Hendelsen alluderes til i flere tidligere brev, og blir også beskrevet i et upublisert sjølbioGRAFISK utkast fra 1804 (trykt i bind V i Ordings utgave). Teksten fra 1817 er imidlertid den første publiserte beskrivelsen av hendelsen. I Hauges sjølbioGRAFISKE appendiks til debutskriftet *Verdens Daarlighed, Løbebanen*, nevnes den overhodet ikke. Jf. kap. IV nedenfor.

IV. PATHOS: Stil og følelse

Spørsmålet om "begynnelsen" har aldri vært regnet for vanskelig blant Hans Nielsen Hauges kommentatorer. Både Hauges forfatterskap og langt de fleste *artiklene* om det har i så måte blitt utstyrt med den samme innledningen:

I våronna 1796 opplevde den unge bondegutten Hans Nielsen Hauge (1771-1824) sin store religiøse avklaring. Mens han gikk bak plogen, kretset tankene om hans liv og død, om evig fortapelse og evig frelse. Under arbeidet sang han den gamle salmen "Jesu din søde forening at smage". Med ett ble han grepet av en overveldende ekstasisk-religiøs følelse. (...) Denne mystisk religiøse vekkelsen dannet utgangspunktet for Hauges beslutning om å bli lekpredikant.²²⁰

Dette er en vakker fortelling. Den "bærer et saa sandsynligt indre psykologisk pæg" og "en saa bestemt lokalkolorit" at det ville være vanskelig å tenke seg at en forfatter som Hauge, "af relativ uskolet natur, skulde kunne skildre en saa tilspidset konkret situation, hvis han ikke havde oplevet den":²²¹

Engang som jeg arbeidede under aaben Himmel, sang jeg udenad paa den Psalme: Jesus din søde Forening at smage etc., da jeg havde sjunget det andet Vers (...) blev mit Sind saa opløftet til Gud, at jeg ikke sansede mig, eller kan udsige hvad der foregik i min Sjæl; thi jeg var uden for mig selv, og det første min Forstand samlede sig, da fortrød jeg paa, at jeg ikke havde tjent den kjære og over alting gode Gud, og at jeg nu syntes Intet i Verden var at agte (VI, 126).

Hauges beskrivelse av sin egen "åndsdåp" har vært selve *locus classicus* for Hauge-resepsjonens forklaring av predikantens forkynnelse. At det har blitt et *locus classicus* for kallshendelser overhode i den norske religiøse tradisjonen, sier noe om hvor treffsikkert bondesønnen har formu-

²²⁰ Gilje 1994, s. 3. Eller f.eks. Amundsen 1995b, s. 68: "På en åker øst for gården Hauge på Rolvsøy -- rundt en mils vei nord for Fredrikstad -- utspant en dramatisk hendelse seg en vårdag i året 1796...".

²²¹ Jf. Kornerup 1937, s. 561.

lert sin bekjennelse. For Hauges fortolkere har Hauges visjon blitt "mer enn en hendelse (...). Den ble utgangspunktet for et helt prosjekt, for en forkynneroppgave av dimensjoner, for en dominerende følelse av å ha rett til å gå inn i det offentlige religiøse språket og gjøre det til sitt".²²² I følge Hans Ording vokste bondesønnens forkynnelse "organisk ut av det kall som sto klart for ham ved gjennombruddet, nemlig at han skulle formane sine medmennesker til omvendelse". Kallet kan dateres "til gjennombruddets dag 5. april 1796".²²³

Visjonen i åkeren virker altså ikke minst på språket: Den gir inngang til et eget alvor, et nytt og mektig ordelag. Bondesønnen har blitt satt "utenfor sig selv" og behersker dermed et fremmed språk: Han er "Op-løftet" til forkynnelsen, til troens "opphøyede" tale.

Likevel: I sin aller første sjølbioGRAFISKE beretning, skrevet denne våren på Tune -- og lagt ved som appendiks til *Verdens Daarlighed* -- blir ikke hendelsen nevnt. Lange utgreiinger om syndenøden i barn-domsårene, om konfirmasjonsdagen og tida som handelsmann, om lang-som vekst i tro og innsikt -- men ikke et ord om selve "gjennombruddets dag". Tilbakeholdenheten har skapt hodebry både for lesere og forske-re.²²⁴ I 1937 kom den danske teologen Bjørn Kornerup med sitt forslag til løsning, som siden har fått stor tilslutning i Hauge-studiene: Etter nærlesing av Hauges *Løbebane* mente han å kunne lokalisere "en eien-dommelig forandring i fremstillingen" på et visst punkt i teksten, fire sider før slutten. Kornerup slo umiddelbart fast at disse siste fire sidene måtte ha vært skrevet *etter* "gjennombruddet" den 5. april, mens resten var forfattet av den uomvendte Hauge.²²⁵ Tausheten vendes til fylde: Bruddpunktet blir en bekjennelse i seg sjøl, mer talende enn noe vitnes-byrd.

²²² Amundsen 1995b, s. 73.

²²³ Fra Ordings innledning til bind I, s. 18.

²²⁴ For debatten om karakteren av Hauges "gjennombrudd", se f. eks Koht 1936, Kornerup 1937, Dale 1942, Seierstad 1946, Koch 1959, Danbolt 1971, Amundsen 1995b, samt Aarflot 1969 og biografiene til Bang 1927, Norborg 1966 og Kullerud 1996.

²²⁵ Jf. Kornerup 1937, s. 563, samt særlig s. 560-564. For å forklare Hauges taushet henviste dansken i tillegg til en suggestiv passasje i *Guds Viisdom*, hvor Hauge forklarte om sitt første skrift: "...min sande Omvendelse og Aands førelse kunde jeg ikke opregne, for den Helligdom var ikke at kaste for Hunde; og da Omvendelsen ikke er lige for alle, saa er det heller ikke nyttigt at beskrive den; heller ikke har nogen af Apostlene med flere Guds Mænd ladet sine Omvendelser komme for Lyset, thi enhver føler det efter sin Sieles Tilstand." (I, 236)

Det er et stilistisk storslaget forslag, i all sin tilknappethet: En be-
kjennelse som finner sted *mellom* ordene. To stilnivåer, to setninger som
rammer inn en taushet -- selve det som "ikke kan udsiges". En skulle tro
Hauge kjente til Longinos, den opphøyde følelsens fremste teoretiker,
og hans klassiske tese om de store lidenskapenes framtredelesformer:

Det sublime er genlyd af et stort sind. Den nøgne tanke kan i og for
sig, uden ord, synes vidunderlig ved selve sin sjælsstorhed, sådan
som Ajas' tavshed i "Nekyia" [*Odysseen* 11.543 ff.] er stor og højere
end al tale.²²⁶

I. Hjertets tale

Hans Nielsen Hauge ble stadig overrasket over tilhørernes reaksjoner i
de første årene som forkynner:

Jeg fandt det forundeligt, at naar jeg talede med nogen og var hjerte-
glad, saa græd de, som hørte derpaa, og udbrød med ønsker at de
vare som jeg; thi jeg syntes selv at være saa eenfoldig, men saa fandt
jeg, at der maatte være en Guds Kraft i det daarlige Prædike--Ord,
som Paulus siger, I Cor. I, 31 (VI, 131).

Vi så Karen Odland fra Hemsedal som fikk sitt "Hjerte sønderknuset"
etter møtet med vandreren. Drøye femti år seinere, kort tid før han døde,
utformet en annen av Hauges gamle disipler, stortingsmannen Michel
Grendahl, et minneskrift over folkeføreren. Bondehøvdingen fra Trøn-
delag var ikke i tvil om hva som hadde særpreget Hauges virksomhet
som folketaler og forfatter:

...skjøndt han [Hauge] ikke havde en saadan Dannelselse, at han havde
Sproget i sin Magt for at fremstille Læren regelret, saa slog dog de
Ord han skrev og talede, med anderledes Hammerslag paa Hjerterne
end den kolde Moral, som hørtes inde i Kirken paa flere Steder...²²⁷

²²⁶ Jf. Longinos 1934, s. 28 (IX). Opphavsmannen bak skriftet er ukjent, men jeg bruker det
tradisjonelle forfatternavnet.

²²⁷ Fra "Om Hans Nielsen Hauges Liv, Virksomhed og denne Følger", Trondheim 1849, sitert
etter Aarflot 1969, s. 52, n. 31.

Både Huges fortellinger og haugianerens fortolkning bidrar til å befestet et eget bilde av bondesønnens tale, hvis konturer vi begynner å kjenne igjen: Et enkelt og "eenfoldig" språk, men med en hemmelighetsfull *kraft*, et språk som "slo", som "bevæget" og "Uroet". Men framfor alt et *annerledes* språk: "Daarlig" der den sekulære veltalenheten var "Viis"; varm der kirkerommets tirader var "Kolde". Grendahl henviser i sitt minneskrift til professor Stenersen på Universitetet, som hadde anklaget Hauge for teologiske feilvurderinger.²²⁸ Teologen hadde ikke skjønt denne talens virkemåter. Huges forkynnelse drev ikke på "Læren", den slo med "Hammerslag paa Hjerterne". Om ikke bondesønnen var "dant" nok til å preke etter Stenersens "regelrete" teologiske idealer, hadde hans språk et annet fortrinn: Det talte til hjertet, det kalte på gråten og syndserkjennelsen heller enn den kalkulerende forstanden. Det prioriterte *pathos* framfor *logos*.

"Du skal bekiende mit Navn for Menneskene", hadde Hauge opprinnelig hørt budet i sitt indre, "formane dem at omvende sig og søge mig, medens jeg findes, kalde paa mig, naar jeg er nær og *rører deres Hierter*, saa kunde de omvende sig fra Mørket til Lyset" (VI, 127 -- min uth.). Den retoriske strategien som anbefales i den himmelske kommandoen samsvarer med den aristoteliske bestemmelsen av *pathos* som bevismiddelet som vedrører "den tilstand tilhøreren settes i" -- tilhørernes følsomme og rastløse hjerter: "Overbevisning skabes gennem tilhørerne, når disse af talerens ord påvirkes i retning af en vis følelsemessig affekt (*pathos*). Vi dømmer jo ikke éns, uanset om vi er kede af det eller glade, eller venligt, respektive fiendtligt indstillet".²²⁹

Som Haugianerbiografiene jeg beskrev i forrige kapittel, fokuserer både Hauge og Grendahl på *tilhørernes* reaksjoner på bondesønnens ord. I kroppens reflekser kan responsen deres avleses; i de frommes tårer, like mye som i raseriutbruddene hos de verdslige (jf. f.eks. Huges opptelling av overgrep mot ham i VI, 11--12: "Den andre gangen jeg blev slaget, var af en skoleholder, som af et stolt Mod i vrang Mening-

²²⁸ For Stenersens kritikk av Huges teologiske standpunkt, se Aarflot 1969, s. 32-37. Stenersens "Hans Nielsen Huges Liv, Virksomhed, Lære og Skrifter" fra 1827 var det første egentlige forsøket på en analyse av Hauge. Stenersens høykirkelige vurdering av Hauge sto imidlertid så langt fra den indremisjonsmannen Bang seinere skulle forfekte, at denne teksten har fått begrenset betydning for Hauge-resepsjonen etter Bang. Jf. min innledning overfor; underkapittel IV.

²²⁹ Jf. Aristoteles 1996, s. 35 (I, II, 5).

er, heftig Vrede og Banden brød ind paa mig med Bespottelse" osv.). Reaksjonene stemmer igjen med *Retorikkens* beskrivelse av *pathos*' virkninger, i grenselandet mellom psykologien og fysiologien: "Følelser eller affekter er sjælelige påvirkninger, der får folk til å ændre mening med hensyn til deres afgørelser, og som ledsages af *behag eller ubehag*; f.eks. vrede, medlidenhed, frygt og hvad der ellers findes af den slags, samt det modsatte".²³⁰ Som Hauge var klar over, krevde en slik retorisk appell til *pathos* framfor alt en finstemt sosial og psykologisk innsikt hos taleren, en bevissthet om *kairos* -- om åpningen for det rette ordet, til det rette publikum, i det "rette øyeblikket":

Ikke vil jeg dølge, at jeg paa ethvert Sted jeg vandrede, ja hos ethvert Menneske jeg traf, særdeles dem jeg opholdt mig hos i nogen Tid, lagde nøie Mærke til deres Sindsstemning, deres Taler, Leve-maade, Klædedragt, kort sagt: deres ind- og udvordtes Væsen, saa-vidt jeg kunne fatte samme; heraf gjorde jeg en Følgeslutning, paa hvad Maade jeg best skulde træffe og lede deres Opmærksomhed på min religieuse Hovedhensigt: at vække i deres Hjerter høi Agt for Gud og hans Ord (VI, 5-6).

II. Patetiske overveielser

Den moderne akademiske Hauge-resepsjonen har fortsatt å fokusere *pathos* som Hauge-forkynnens sentrale virkemåte. Men fortolkningen av bondesønnens forkynnelse har samtidig fått en ny betoning -- for øvrig i samsvar med den retorikkhistoriske glidningen av *pathos*-begrepet over fra tilhørerens til *talerens* følelse:²³¹ "Trods alle mangler maatte Hauges skrifter slaa an i hjerterne med stor magt", forklarer biskop Bang i en passasje som har dannet skole i litteraturen om Hauge:²³²

²³⁰ Ibid., s. 113. (II,I,8).

²³¹ Redegjort for hos f.eks. Rosiek 1998, og kanskje tydeligst demonstrert hos Longinos 1989. Den nære forbindelsen mellom *ethos* og *pathos* som bevismidler viser seg ellers også i den seinere definisjonen av dem som to *stilnivåer*, tilpasset forskjellige psykologiske og retoriske situasjoner. Se f.eks. Andersen 1995, s. 37, eller drøftingene i Lindhardt 1987, s. 88-91. Et annet eksempel er de romerske retorikernes analyser av *pathos*' betydning for talerens egen troverdighet, sitert f. eks. hos Andersen 1995, s. 40-42. Denne parallelliten mellom begrepene skulle ellers være med på å forklare hvorfor drøftingene i dette kapittelet i så stor grad berører problemstillingene jeg tok opp i kapittelet om *ethos*.

²³² Seinst Grepstad 1997, s. 183. Se også f.eks. Dagfinn Mannsåkers innledning til *Verdens Daarlighed* i den samlede utgaven, I, 73-74. Sitatet er fra Bang 1924, s. 110.

Det er væsentlig to omstændigheter, som gjorde dette: for det første de mange geniale og slaaende aforistiske enkeltheder, der saa ofte i hans skrifter treder en i møde, og for det andet, det personlighedens liv, der med erfaringens sikkerhed og overbevisningens magt kommer til aabenbarelse. Det er dette og kun dette vort folk kan paavirkes ved. Hvad der kan gribe en sjæl, er netop et saadant enkelt ord med braad, der ikke hører op at vidne, før hjertet er bøiet; hvad en mand af vort folk skal give adgang til sit hjerte, det maa han have en umiddelbar fornemmelse af at være udgaaet fra hjertet; vort folk er vistnok paa dette punkt mere baade nøieregnende og fintfølede end maaske noget folk.

Hvis vi for øyeblikket ser bort i fra biskopens egen nasjonale *pathos*, gjenfinder vi flere av momentene i Michel Grendahls og Hauges egen beskrivelse. Legmannens tale er fortsatt mangelfull og "udannet" (på tross av enkelte lysglimt), og tilhørernes "hjerter" er fortsatt språkets viktigste dommere, gjennom den "umiddelbare fornemmelse" Hauges ord vekker i dem. Samtidig har Bang innført en ny variabel: I biskopens framstilling er det først og fremst Hauges *egne* følelser som bestemmer tilhørernes reaksjon -- talen må ga *fra* "hjertet" *til* "hjertet". Bare forkynnerens egen inderlighet kan sikre respons hos dem som lytter eller leser. I artikkelen om Hauges "åndelige gjennombrudd" gjentar Bjørn Kornerup denne analysen:

[Hauges tidligste forfatterskap] søger ikke sin styrke i en stringent tankeudvikling af et læresystem -- dets eiendommelighed består derimod først og fremst i den personlige grebedhed af emnet, i den religiøse lidenskab, hvormed indholdet lægges frem. Det gjen-speiler et bevæget sind, der er naaet til en relativ hvile...²³³

Ikke læren, men "lidenskabene" -- i dette tilfellet Hauges egen -- kjen- netegner bondesønnens tekster. Det er et spesielt *forhold* til det forkynnende språket -- en "personlig grebedhed" -- som skaper lydhørhet hos de vakte leserne. Kommentarene følger dermed Hauges egne forsikringer om livets innvirkning på skriften, han som fikk "en overvættes

²³³ Jf. Kornerup 1937, s. 554.

Kierlighed til Gud og vor Frelsere Jesus Christus", og dermed også forkynnelse "Pund at aagre med, hvilket jeg gierne vilde bruge" (I, 150 -- fra "Fortalen" til *Guds Viisdom*). Men først og fremst korresponderer denne inderlighetsrelasjonen til språket med det nære forholdet mellom "munn" og "hjerte", ord og følelse, som Hauge sjøl satte opp som ett av målene for sin forkynnelse:

Vil du da o Menneske have det evige Liv, saa bliv ved i Bønnen indtil du faaer see din Elendighet, at du er fortabt og fordømt til den evige Død, som vi alle haver fortient, og *det skal ikke siges med Ord, men føles i Hiertet...*" (I, 204 -- min uth.).

Vi har å gjøre med et allment ideal for den religiøse kommunikasjonen, virksomt både i Hauges forfatterskap og i den pietistiske tradisjonen. Men som Hauge sjøl var klar over, innebar dette idealet også problemer, både for hans egen forkynnelse og de troende han talte til. "Naar vi gjør en sand Omvendelse, da har vi den himmelske Glæde i vor Aand ved den levende Troe", forklarte han leserne i nøkkelkapittelet *Om Omvendelsen i Afhandling om Guds Viisdom*. "Denne at bekomme er let at sige, men ikke saa let at faae..." (I, 200 -- min uth.).²³⁴

I analysen av bondesønnens forfatterskap blir forholdet mellom den "himmelske Glæde" som "faaes" og den som kun "siges", avgjørende. En analyse av *pathos* som overbevisningsmiddel i Hauges tidlige skrifter tangerer i så måte problematikken fra forrige kapittel, i spenningen mellom Hauges egen presumptivt "karismatiske" personlighet og det abstrakte *jeg* som opptrer i skriftene hans. *Pathos*-begrepet gir imidlertid en annen innfallsvinkel til denne problematikken: Drøftingene i forrige kapittel beskrev de grunnleggende premissene for *jeg*'ets innskriving i det religiøse språket fra en formell synsvinkel. En analyse av *pathos* i Hauges skrift vil derimot omhandle det betydningsbærende i *forholdet* mellom tekstens *jeg* og det forkynnende språket. Med andre ord: Hva er det som "siges med Ord" og hva er det som "føles i Hiertet" i bondesønnens retorikk? På hvilke premisser fungerer den språklige "gjenspeiling" av Hauges "bevægede sind" som Kornerup skriver om? Og i neste hånd: Hva er det ved Hauges skrift som lesernes hjerter "bøier seg" for?

²³⁴ Jf. kap. II ovenfor, underkapittel VIII.

Analysen av *pathos* er altså, kan en si, et steg på veien mot å definere utsigelsens *referensielle kontrakt*: Den "virkeligheten" Hauge påberoper seg gjennom sin skrift.²³⁵ Hvis vi skal tro de tradisjonelle lesningene av Hauges forfatterskap, var nettopp Hauges eget følsomme jeg, hans "personlige grebedhed" og "bevægede sind", et av de mest avgjørende trekkene ved denne referansen. Både for Bjørn Kornerup og Bang var det talerpersonlighetens indre "liv" som sikret dette språket sin overbevisningskraft. Men de gjorde få forsøk på å beskrive denne inderlighetens *skriftlige* uttrykk. Å konstruere et slikt uttrykk må ha vært et retorisk dilemma også for Hauge. Mot slutten av kapittelet om *Chistendommens Lærdom i Verdens Daarlighed* stanser forfatteren opp og trygler sine lesere: "Jeg beder da enhver med grædende Taare, at dem ikke lader Satan forblinde og forhærde deres Hierter" (I, 95). Disse tradisjonsrike tårene, som vi må anta sakte drypper på bondesønnens manusark før de tørker ut på vei til trykken, framviser også på sitt vis det en kunne kalle det *patetiskes* problematikk i Hans Nielsen Hauges retorikk.

III. Bibel og betroelse

Fire måneder etter at *Sandheds Bekiendelse* var skrevet ferdig, kom det neste skriftet fra Hans Nielsen Hauges hånd. Han hadde, ikke overraskende, blitt arrestert igjen.

Teksten til pamfletten *De Eenfoldiges Lære og Afmægtiges Styrke, betragtet over Lexien paa Michels-Dag* ble forfattet på Tune i begynnelsen av juni 1798, og trykket i Bergen seinere den sommeren under Hauges første besøk i byen. Skriftet innledes med en formaning til bondesønnens stadig mer tallrike tilhørerskare: "Jeg vil, at I skal være som unge Børn i Ondskab, men Fuldkomne i Forstand, I. Corinth. 14 Cap. 20 v." (II, 57). Det modifiserte sitatet fra Paulus' første brev til Korinterne introduserer det vi kjenner igjen som et av forfatterens yndlingsmotive:

Thi ingen Ting er herligere, end at være Daarlig og Afmægtig til det Onde, men vis til det Gode. At kjende Jesum, er bedre end at vide alle Ting, og dette er min høyeste Bestræbelse, baade for mig selv og andre, at komme til den Guds Kundskab, hvilket desværre! nu kan beklages med Hosias 4. Cap. I v. ikke er i Landet; men

²³⁵ Jf. min innledning ovenfor, underkap. IX, samt de Certeau 1990, s. xxxviii.

Sværgen, Løgn, Mord, Tyverie og Horerie bryder ud, 2 v. De som var mit Folk, er udryddet; du haver bortkast Forstand, derfor skal jeg og bortkaste dig, at du ikke skal være min Præst, fordi du haver forglemmt din Guds Lov, 6 v. (ibid.).

I tida siden *Sandheds Bekiendelse* ble skrevet, hadde Hauge preket på Elverum og Romerike, og vært to ganger i Kristiania -- den siste gangen i dagene rundt pinse.²³⁶ På kvelden annen pinsedag, under et møte i Lakkegata, hadde predikanten blitt hentet av lensmannen i Aker, B.N. Knoph, og ført til arresthuset. Etter tre dager ble han sluppet fri. Men åtte dager seinere blir Hauge arrestert igjen -- og får denne gangen ordre om å reise hjem til Tune. Der skriver han enda et forsvarsskrift, ferdigstilt kort tid etter løslatelsen.

For den plagede bondesønnen gir Hoseas klagemål over det troløse Israel, som jeg siterte nettopp, tilgang til et profetisk ordelag, et stilleie som ikke lar seg anfekte av øvrighetens trakassering. Den gammeltestamentlige retorikken har på den måten samme effekt som den uutgrunnelige godhetens "Viisdom" teksten vil beskrive: Den sprenger en kile mellom det hellige og verden; den setter taleren til side for det "timelige" og innstifter dermed en *ny* relasjon mellom taler og tilhørere, i en inversjon av alle verdslige maktforhold: "Ligesom de de blive mangfoldige til, saa synde de imod mig; jeg vil omskifte deres Ære til Skam, 7 v." (ibid).

Med denne guddommelige trusselen avslutter Hauge sine verop. Teksten går nå over i et forsvar for bondesønnens forfatter- og forkynnervirksomhet på linje med det vi fant i begynnelsen av *Sandheds Bekiendelse*:

Dette fældes saa mange Domme af de i Synden forblindede Mennesker over, at jeg i Ord og Pen udfører så frit, og arbeyder saa meget paa saadanne for dem unyttige Ting, der ikke er af Gud, og derfor ikke vil høre Guds Ord, Joh. 8. C. 47. v.; thi det er en Døds Lugt til Døden for de Fortabte, 2. Corinth. 2. C. 16. v.. Men de, mine aandelige Brødre! der dømmer alle Ting og dømmes af ingen, I. Corinth, 2. Cap. 15 v., de seer, at det er fornødent at arbeyde paa den Mad, som varer til evigt Liv, Joh. 6 C. 27 v., og at Høsten

²³⁶ Jf. Bang 1927, s. 134-136.

er stor, Arbejderne ere faa; beed, at Høstens Herre vil uddrive Arbejdere i sin Høst! Math. 9 C. 37 v. (ibid.).

Til forskjell fra forordet *Til Læseren i Sandheds Bekiendelse* nevner ikke her Hauge de konkrete omstendighetene rundt skriftet. I stedet fortsetter han bibelparagraferne sine -- i en høystemt tone som ser ut til å fornekte hele den ydmykende situasjonen forfatteren står oppe i. Den evangeliske stilen er i seg sjøl åpenbart bondesønnens viktigste forsvarsargument: Tettheten av bibelsitater *avbilder* i teksten den "Guds Kundskab" forfatteren mener å inneha. Hauge innleder imidlertid passasjen med en eksplisitt sjølhenviing. "Fordie jeg troer, saa taler jeg", slår han fast, før han forsvarer seg mot angrepene mot ham. Den erklæringen markerer -- midt i de høytidelige bibelske passasjene -- et slags sjølreferansens ekstreme punkt, i Hauges tekst. Hauge begrunner erobringen av det bibelske språket i en inderlighet som er hinsides språket sjøl. Det er som en oppsummering av den *pathos* Bang og Kornerup beskrev: Det inderlig *sjølopplevde* skal garantere det religiøse språkets gyldighet og mening. Talen er "udgaaet fra hjertet", og kan derfor nå lesernes "hjerter".

Men som Hauge gjør oppmerksom på er også denne forsikringen et *sitat*: "Fordi jeg troer, saa taler jeg, 2 Corinth. 4 C.". På samme måte som Paulus i sitt andre brev til Korinterne siterer Davidssalmens erklæring ("Det står skrevet: Jeg trodde, derfor talte jeg. Også vi tror, og vi taler, fordi vi har den samme troens Ånd"; 2. Kor 4, 13 -- jf. Sal. 116,10) gjentar Hauge Paulus' bekjennelse i sin personlige forsikring til leserne. Paulus' utsagn blir Hauges eget, erobret gjennom bondesønnens utsigelse. I en tekstlig vending som er typisk for Hauge viser predikantens dypfølte bekjennelse seg å tilhøre det samme språklige modus som tekstbrokkene rundt den: En *indirekte* tale. Et *sitat*; en repetisjon; en resitasjon: "Fordie jeg troer, saa taler jeg".

IV. "Paulus"

Den "patetiske" diskursen som kommentatorer som Bang og Kornerup har tilskrevet haugianerne, innebærer en egen *intimitet* i forholdet mellom taler og tilhørere. I forordet til *De Eenfoldiges Lære* er det da også "vennene" Hauge vender seg til: Bondesønnens fortale er stilet til hans "Kiere Brødre!". Noen linjer lenger ned påkaller han igjen sine "aande-

lige Brødre, der dømmes alle Ting, og dømmes af Ingen". I Hauges retorikk får tillitsforholdet mellom de fromme presedens framfor domsmaktens forfølgelser. Med utgangspunkt i det vi har sett så langt, burde ingen likevel la seg overraske over at også denne appellen er et sitat -- fra "I Corinth. 2 C. 15 V."

Hauge modellerer forordet sitt etter de nytestamentlige aposteltekstenes brevgenre. De lar ham henvende seg til sine fortrolige i rollen som forstander og menighetsbygger. Han begynner teksten med en pseudo-paulinsk formanings ("Jeg vil, at I skal være som Børn..." etc.), og avslutter med å forsikre leserne om at han i det følgende vil

...undervise Eder med den Eenfoldighed i Christo, der bliver en Daarlighed for Verdens Viise, dog veed Gud at gjøre deres Viisdom til Daarlighed, I Cor. I C. 20 v., de Høymodige, Vellystige og Gjerrige en Forargelse, men saa ved jeg, at den korsfæstede Jesum er en Guds Kraft, 23 v., for dem, som ville bøye sig under ham, og komme fram til Gud at troe, han blever deres Belønnere, som op søger ham, Ebr. 11 C. 6 v. I Dag, dersom I høre Herrens Røst, da forhærder ikke eders Hierter, som det skede i Forbittrelsen, 3 C. 15 v.; men overvey disse Blade, og prøv dem ved den hellige Skrift...(II, 58).

Fire fortløpende Paulus--henvisninger og sitater utgjør predikantens betroelse til vennene. Hjertespråket oppløser seg i en collage av tradisjonens ord.

Igjen virker den bydende tonen i bondesønnens formaninger for å annullere hendelsene som har gått forut for skriftet. Annekteringen av apostelbrevens talegenre kvalifiserer både talen og taleren, og gjør det mulig for "det svage Leer-Karr" som er forfatteren (jf. tittelbladet; II, 55 -- nok en Paulus-henvisning; jf. 2. Kor 4,7) å romme "Guds kundskabs" underlige ord. I denne sammenhengen er den paulinske *tiltaleformen* vel så viktig for Hauge som de innholdsmessige momentene han låner fra Hebreer-og Korinterbrevene. I Hauges tekst former apostelstilen en egen form for henvendelse, en egen *adressivitet*.²³⁷ Denne genrestyrte tiltaleformen er bestemmende for bildet både av tekstens avsender og dens mottaker. Og ikke minst relasjonen mellom dem: I Paulus' formu-

²³⁷ Jf. Bakhtin 1998, særlig s. 39-44.

leringer finner Hauge et språk som kan opprette det forholdet mellom forfatter (apostel) og Leser (disippel) som teksten hans etterstreber.

Også mot slutten av *Sandheds Bekiendelse* hadde Hauge vendt seg mot sine nærmeste. Etter å ha tatt et oppgjør med sine fiender i dialogen *Nogle gjendrivelser af de fire onde Engle, der modsætter Guds sande Ord og forvender til Løgn*, skriver han et slags brev til de trofaste, en avsluttende *Opmuntring til de Gode* (II, 52--53). "Brevet" er stilet til hans "Kiere Brødre i Christo!". Det retter seg først mot de nyomvendte "Børn, eller de som have nyelig begynt paa Livets Vey (...), og som den nyfødde længes efter den usvigelige Guds Ords Melk, at voxer i den", og deretter mot "I Fædre, som haver kiendt den sanne Guds Villie fra Begyndelse af" (II, 52) Med utgangspunkt i denne metaforikken komponerer Hauge en didaktisk preken hvor språket fra den pietistiske fromhets-tradisjonen flettes sammen med en kjede av sitater fra de evangeliske brevene. Predikanten går fra Hebreerbrevet til første Johannesbrev, via første Petersbrev og brevet til Efeserne, før han vender tilbake til Hebreerbrevet igjen -- og så videre. Den kjærlige *Opmuntringen* tar til slutt preg av et nitid redaksjonsarbeid.

Den høytidelige tonen i dette "brevet" fra bondesønnen understrekes av bruken av pronomenformene *I* og *Eder*, som er sjeldne hos Hauge. I de høystemte formaningene fra et forkynnende *jeg* til et lyttende *Eder* uttrykkes alvor -- men også det fremmedartede -- i bondesønnens tiltale: "Kiere Brødre! beder for os! Hilser alle Brødre med et helligt Kys! Jeg besværer Eder ved Herren, Tess. 5 Cap. fra 19 til 27 v., at I paaminder de Uskikkelige og ophielper de Svage, trøster de Kleinmodige!". *Opmuntringens* inderlig- og underliggjørende retorikk når sitt klimaks i disse "kys" mellom norske bønder -- lånt fra Paulus første brev til menigheten i Tessalonika. Sånn snakker altså Hauge når han henvender seg til de som kjenner ham best. Dette er predikantens visjon for sin egen "hjertelige" forkynnelse: "*Bibelsprog*".

Gjennom hele det tidlige forfatterskapet fungerer det paulinske registeret som et slags *idealtypisk* modus for Hauges (til)tale. Det definerer både den tilhøreren han begjærer og den autoritative forkynneren han ønsker å være. I så måte er det kanskje betydningsfullt at apostelgenren er enda mer framtrædende i tekstene fra 1798 enn i de to tidligste skrifterne. Hauge later til å være i ferd med å komme dit han vil. Men det gjør det likevel ikke lettere å kalle denne tiltaleformen intim eller "personlig"

i Bangs og Kornerups forstand. "Det heder vel at jeg opphøyer meg undertiden", skriver han i "Fortalen" til *Verdens Daarlighed*. "Men jeg har ikke noget som jeg jo haver annammet, og derfor ikke sige det er mit, men med Paulus: at af Guds Naade er jeg det jeg er" (I, 79 -- jf. 1. Kor 15,10). Den som vil lete etter "personlighetens liv" i Hauges forkynnelser, blir altså henvist annensteds: Til den "Guds Naade" som har vederfaret predikanten -- men like mye, altså, til Paulus, som et mønster for hans egen "opphøyde" omgang med språket. Som i henvendelsene til vennene oppløser Hauges sjølfremstilling seg i en repetisjon av fortidas formuleringer. Om en i Hauges skrifter forsøker å finne "den religiøse lidenskap, hvormed indholdet lægges frem", later en igjen til å være helt utlevert det tradisjonelle språket, bibelens konnotasjonsrike vendinger.

V. Diskursive dobbeltheter

Hauges bruk av apostelbrevens talegenre gir oss et eksempel på den referensielle "kontrakten" han tilbyr sine lesere. Paulus-passasjene synliggjør samtidig at denne "kontrakten" baserer seg på at leseren aksepterer den *sjølbekrivelsen* som Hauges tekster gir, implisitt eller eksplisitt. Bare den som godtar Hauges egen utsigende *plassering* i forhold til det bibelske språket kan i neste hånd slutte opp om det "virkelighetsbildet" disse tekstene ellers formulerer.

Samtidig understreker Paulus-sitatene igjen det paradoksale i relasjonen mellom Hauge, som den utsigende, og Paulus-teksten, som det utsagte. Jeg har påpekt hvilken særegen språklig handling det er Hauge utfører når han i én og samme utsigende bevegelse både *annekterer* det bibelske språket og forsøker å manifestere sin *rett* til denne annekteringen.²³⁸ I Paulus-sitatene ovenfor, samt f.eks. Hoseas-passasjen fra forordet til *De Eenfoldiges Lære*, er denne dobbelte bevegelsen ekstra tydelig. "Fordi jeg troer, saa taler jeg", forsikrer Hauge leserne i *De Eenfoldiges Lære*. Det kreves ikke mye retorisk spissfindighet for å oppdage at Hauge i det sitatet utfører to -- i utgangspunktet forskjellige -- språklige "handlinger": Han beskriver seg sjøl som troende -- og begrunner dermed sin rett på troens språk -- og han gjør det idet han siterer, og dermed *bemektiger* seg, det samme språket. På samme måte er det bruken av Hoseas' veklager som i forordet til *De Eenfoldiges Lære* både kvalifi-

²³⁸ Jf.særlig kap. III. ovenfor, underkapittel IX.

serer Hauge som en mann med profetisk innsikt -- og samtidig *lar ham* "profetere".

Det potensialet for sjøreferanse som ligger i den indirekte talen åpner altså en plass for Hauges utsigende *jeg*, de bibelske apostoliske eller profetiske talegenrene. Denne erobringen av bibelytringene, i ly av sitat-formen ("...nu kan beklages med Hosias"), er langt fra original -- det må være et av de eldste retoriske triksene i den kristne taletradisjonen (illustrert f.eks. i Paulus' egen gjenbruk av Salmenes bok: "Det står skrevet: Jeg trodde, derfor talte jeg. Også vi taler...osv.") I Hauges første tekster brukes imidlertid denne vendingen med sjelden konsekvens. Det har noe av den samme effekten som de innskrivingsteknikkene jeg beskrev i forrige kapittel. Men til forskjell fra den intrikate utsigelsespassasjen i *Sandheds Bekiendelse*, er det ikke bibeltekstens "historiske" register som utnyttes når Hauge siterer Paulus. Det er i stedet Bibelens forskjellige former for "diskurs" som aktiviseres i Hauges gjenfortelling. Heller enn en gradvis oppløsning av Hauges "diskurs" mot "historien", opplever vi altså i sitatet en direkte *duplikasjon* av et tidligere diskursivt utsagn, kun med den (avgjørende) forskjell at alle tegnene som i det diskursive registeret henviser til selve utsigelsens *situasjon* ("jeg", "nå", "her", verb i presens osv.) fylles med en helt *ny* betydning: "Fordie jeg Troer, saa taler jeg"; "Guds Kundskab (...) er ikke i Landet; men Sværge, Løgn, Tyveri og Horerie bryder ud", osv..²³⁹

Sånn kan Hauges *gjentakelse* av bibelordene forandre både ordene sjøl og bildet av virkeligheten rundt dem. Tydeligere kan ikke den radikale dynamikken som ligger i Hauges gjenbruk av et tradisjonelt språk uttrykkes. Heller ikke den voldsomme omveltningen av referansesfærer som må ha bidratt til å framkalle haugianernes følelsesreaksjoner -- deres ønsker om å tilegne seg den meningsskapende posisjonen til denne talens utsigende *jeg*: "...saa græd de, som hørte derpaa, og udbrød med ønsker at de vare som *jeg*".

Også denne retoriske prosessen bygger på bibeltekstens spesielle lingvistiske egenskaper, dens kombinasjon av utsigelsesformer (både av "diskurs" og "historie", og av *guddommelig* og *menneskelig* "diskurs") og dens etablering av en tale som ikke oppfattes som historisk (dvs.

²³⁹ For begrepene "diskurs" og "historie", se kap. III, underkap. V, samt f.eks. Benveniste 1966, s. 237-251.

relativ), men gyldig for alle tider.²⁴⁰ Effekten i Hauges utsigelsesstrategier er altså helt og fullt betinget av bibeltekstens spesielle kulturelle aura. Men det er da også poenget: Hauges tekstlige strategier tar nettopp sikte på å utnytte denne auraen, ved gjennom utsigelsen å *ta del* i dette språket, å gjøre det til sitt; gjøre auraen til sin, i talens appropriasjonshandling; i utsigelsens nypreging av det bibeltekstens "åpne" *jeg* og *du*, *nå* og *her* (og i neste instans dermed også dens "Viisdom" og "Daarlighed"; dens "Sværgen, Løgn, Tyveri og Horerie"; dens "aandelige Brødre" og dens "Høymodige, Vellystige og Gjerrige").

VI. Sjølbiografiens sang

I etterkant av Bjørn Kornerups filologisk-biografiske studie fra 1937 har mange av Hauges kommentatorer altså fastholdt at det er mulig å lese bondesønnens avgjørende "åndsdåp" ut av den sjølbiografiske *Løbebanen* fra 1796. Passasjen som i følge Kornerup har tatt farge av visjonen i åkeren inntreffer på et punkt i framstillingen hvor Hauge er i ferd med å fortelle om en mann han besøkte på dødsleiet. Mannen hadde besvart bondesønnens forsøk på sjelesorg med en serie "herlige og opbyggelige Ord". Men den fromme tonen var bare et ferniss:

...som jeg da videre taledede med ham om en Hest at kiøbe af ham da begyndte han at bande og forsværge sig, saa at naar jeg tænker derpaa, da gruer jeg, især naar jeg ser til den hellige Skrift, hvor der staaer, at vi Mennesker skal stræbe at staae Satan imod og ikke kalde paa ham etc. Jeg holder da an hos Gud med Bøn om, at han vil sende mig sin Hellig Aand, som overbeviser mig om min Elenighed, og da jeg erfarer den evige Pine, som jeg saa mange Gange haver havt en Forsmag paa; naar jeg da kaster mig i Støvet for Gud, og i oprigtig Kiærlighed ydmyger mig for ham, da kommer Aanden min Skrøbelighed til Hielp, saa jeg kan faa aandelig Opløftelse, da erfarer jeg undertiden en Glæde som er ubeskrivelig...(I, 114).

Fortolkernes oppmerksomhet har i denne sammenhengen ikke kretset rundt hestehandleren Hauges slående mangel på fintfølelse, men det språklige bruddet som inntreffer idet leseren føres "fra en beretning om

²⁴⁰ Jf. ovenfor kap. IV,

et historisk hendelsesforløb og en progressiv utvikling over i en tilstandsbeskrivelse, sproglig markert ved den ret bratte overgang fra perfektum og imperfektum til presens". For Bjørn Kornerup kan ikke denne vendingen annet enn uttrykke en "bestemt, ud fra skildringen selv ikke tilstrekkelig motiveret divergens mellom et før og et nu, der danner en afgjort modsætning til hinanden".²⁴¹ Denne temporale motsetningen skal avmerke Hauges "gjennombrudd": Språkets grammatiske forskyvninger uttrykker i følge Kornerup den forandringen bondesønnen har gjennomgått.

Hvis vi for øyeblikket ser bort fra spørsmålet om Hauges "åndsdåp", og i stedet konsentrerer oss om det språklige stil- og genrebrudd som denne passasjen markerer, er det imidlertid den retoriske dynamikken i Hauges annektering av det religiøse språket som er mest slående. For Hauges "ret bratte" overgang til presens markerer også overgangen fra et selvbiografisk til et *forkynnende* språket mot slutten av *Løbebanen*. Midt i sin ubeskrivelige "Glæde" vet ikke Hauge

...hvorledes jeg skal faa ophøyet hans Navns Lov og Priis den Allerhøyeste, ja, naar jeg seer til det mindste Blom paa Marken, med alle andre Guds store og Ubeskrivelige Skabninger, og veed at alt det er skabt til vort Beste, saa maae jeg sige med Johan Arents: "Jeg tænker, est du her saa skøn, Lar du den usle Jord saa grøn Og yndig for os være, Hvad vil da ikke blive der, I Himlens slot Guld--Boelig er Opfyldt med Glans og Ære" (I, 114).

Som i gamle melodramaer bryter bondesønnen ut i sang. Han har avbrutt historien om seg sjøl og vender seg direkte til leseren. Han slår om fra fortellingens *da* til utsigelsens eksalterte *nå*. Den bevegelsen innebærer altså også et steg inn i fromhetstradisjonens språk -- inn i et vers fra Johan Arndts "Psalme til Opmuntring, ved Sommertidens Betragtning", hentet fra fjerde bok i klassikeren *Den Sande Christendom*.²⁴²

For Kornerup er dette omslaget altså et uomtvistelig bevis på bondesønnens "avgjørende gjennombrudd". Det er ikke noen gitt å si sikkert hva som har foranlediget Hauges tekstlige valg. Men vi må gi den danske teologen rett i at dette punktet i teksten *Løbebanen* viser oss Hans Niel-

²⁴¹ Kornerup 1937, s. 563.

²⁴² Jf. merknad hos Ording, I, s. 271.

sen Hauges *vei inn i forkynnelsen*: I skriftens brudd kan vi følge bondesønnens *tekstlige* tilblivelse, som "besjelet" forkynner og forfatter, i tilegnelsen av et fromt og høystemt språk. *Den* erobringen er i hvert fall et klimaks i bondesønnens personlige historie. Sånn sett bør ingen forundre seg over logikken i framstillingen: Det var dette han skulle bli -- predikant, bibelsnakker, "apostel". Hvilken bedre måte å framvise den myndigheten som hadde tatt bolig i ham, enn sjøl å *ta* Ordet -- sjøl å bemektige seg seeren Johannes' vendinger:

Ja, jeg kan ikke prise min Himmelske Fader, som ingen har seet, siger Apostelen Johannes i sin første Epistels 4de Capitel, men dersom vi elske hverandre, bliver Gud i os og hans Kiærlighed fullkommen i os, derpaa kiende vi at vi blive i ham og han i os, fordie han gav os af sin Aand; denne Aand frygter jeg for at der ere faae som vide noget af nu, omendskiønt der ere dog mange iblandt der indbilder sig at de have den (ibid.).

VII. *Genus sublime dicendi*

Hauges første sjølbioграфи munner ut i denne inntredenen i den "hellige" religiøse retorikken. Den autoritative *følelsen* som uttrykkes i og med denne inntredenen oppstår, som jeg har forsøkt å vise, i vekselvirkningen mellom bibelspråkets egen aura og den diskursive aktiviseringen av denne i Hauges egen tekst. Det er samtidig et paradoks at denne vekselvirkningen er fundert nettopp på kontrasten mellom de "store" ordene og den "lille" skikkelsen -- den samme kontrasten som i utgangspunktet vanskeliggjør Hauges utsigelse. Spranget mellom det språket en *forventer* fra denne talende skikkelsen (som det språket som fyller utlegningene om barndommen i den første delen av *Løbebanen*) og den mektige bibelske talen vi etterhvert møter i tekstene (som i avslutningen av *Løbebanen*) skaper noe av det *sjokket* som leseren opplever i møte med bondesønnens skrift.

Retorikken har en teori om denne effekten. Den er knyttet til stil-lærens begrep om det "høye"; den talen som i kraft av sin språklige og kulturelle aura er i stand til å *bevege* (*movere*), heller enn adsprede eller undervise (*delectare, docere*) leseren.²⁴³ "Ved det opphøjede forstår jeg

²⁴³ Jf. Mikkel Grendahls motsetning mellom å "fremstille Læren regelret" og å slå "med Hammerslag paa Hjerterne" ovenfor dette kap., underkap. I.

en vis høyhed og ypperlighed i talen", skriver Longinos i sin bok om emnet, *Peri hypsos* eller "Om det opphøyede":

Det højbårne overtaler og overbeviser ikke; det river os ud af os selv. Det vidunderlige tager altid vejret fra en, med anderledes vælde end det blot overbevisende eller vindende. Thi overbevisning skyldte gjerne vor bevidste medvirken, men dette gør sig til herre over os, det kommer med ukuelig magt, højt hævet over tilhørernes vilje. Og den indsigt og erfaring, der rummes i stoffet, og tingenes ordening og opbygning, ser vi ikke af et par enkeltheder, det må vi møysommelig udrede af hele talens vævning [*hyphos*]. Det opphøyede [*hypsos*] derimod, når det kommer på rette tid og sted, det sprænger alle ting som lyn, og åbenbarer i et nu talerens vælde i al sin fylde.²⁴⁴

Som Hauges "mange geniale og slaaende aforistiske enkeltheder", virker altså dette språklige "højbårne" i "et nu". Og som vi så det illustrert i Hauges sjølbioografi, forklarer også Longinos kraften i denne "høye" talen med dens forskjell fra andre, mer prosaiske talemåter. De romerske retorikerne definerte den "store stilen" ut fra dens avstand til *dagligspråkets* tale -- den talen som i utgangspunktet tilhører legmannen Hauge. Longinos, på sin side, framstiller det "opp høyede" som motsatt *retts talernes* prosedyrer. Den motsetningen tilsvarende den andre av de sentrale språklige distinksjonene Hauges høytidelige tale spiller på: Den mellom det høye "gudsspråket" og den konvensjonelle dannede retorikken (en slags sekulær "lavstil" som i Hauges øyne paradoksalt nok omfatter både rettsapparatets forføyninger og de Lærernes "Prægtige Ord").

Når Hauge i forordet til *De Eenfoldiges Lære* siterer Paulus og Hoseas, spiller han på disse distinksjonene. Jeg bemerket at Hauge unnlater

²⁴⁴ Jf. Longinos 1934, s. 15 (I, 3-4). Jeg har erstattet danskens begrep om det "storladne" med "opp høyet", da det er den vanligste norske oversettelsen. For retorikkens lære om de tre stilnivåene, se f.eks. Andersen 1995, s. 81-87, eller Eide 1990, s. 45. At Longinos begrep om *hypsos*, det "opp høyede" eller "sublime", i utgangspunktet er retorisk, og hentet fra stillæren, begrunnes i grekernes bruk av *hypsos* eller *hypselos* ("opp høyet") for å betegne den "høye" eller "store" stilen, hos romerne *genus grande*, *genus grave* eller *genus sublime dicendi*. Jf. Eide *op. cit.* Se også Thomsen 1998, s. 177, i forbindelse med Boileaus oversettelse av *Peri Hypsos* som *De la Sublime*.

å gå inn på hendelsene før arrestasjonen.²⁴⁵ I stedet anvender han den "høye" stilens strategi: Ikke, som i *Sandheds Bekiendelse*, en innskriving av den sekulære virkeligheten i en religiøs kontekst, men en tilsynelatende *fornektelse* av den, til fordel for et "højbårent" språk som skal framvise Huges nye virkelighet og hans totale likegyldighet overfor den "timelige" statsmakten: "Fordie jeg Troer, saa taler jeg".

I dette tilfellet holder altså Hauge seg for god for polemikk. Ikke omstendelig overtalelse eller pirkete argumentasjon, men bibelsk *storhet* skal overvelde leseren. De språklige vendingene i forordet markerer talens og talerens avstand fra den sekulære logikken, på samme måte som *De Eenfoldiges Lære* som helhet i følge tittelbladet, "underviser, hvorledes vi skal være som Børn, naar det angaaer vor egen Ære og timelige Skade; men mandige og stærke, naar det gjælder Guds Ære og hans Kirkes Skade". I det fromme språkets paradoksale system kan den "børnligheden" som Hauge utviser i forordet -- nettopp i tekstens tilsynelatende neglisjering av forfatterens egen "Ære og timelige Skade" -- samtidig være identisk med det "mandigste" av alle språklige uttrykk: Bibeltekstens. "Det Gode [i disse Blade] tillægger de Gud Æren for, hvilket det kommer fra" (II, 58).

VIII. "...det Livsens Vand rindende Flod skinnende som Crystal"

Evangelieteksten Hauge valgte å utlegge i *De Eenfoldiges Lære* var fra begynnelsen av det 18. kapittel i Matteusevangeliet: "Sannelig, sannelig jeg sier dere, uten at dere vender om og blir som barn, kommer dere ikke inn i himmelriket". For Hauge ble skriftstedet ikke overraskende utgangspunkt for en drøfting av læren om *gjenfødselen* -- dette nøkkelbegrepet i pietistenes saliggjørelseslære.²⁴⁶ Bondesønnen vil først for-

²⁴⁵ Dette er desto mer påfallende ettersom Hauge i forbindelse med de to arrestasjonene forut for *De Eenfoldiges Lære* faktisk kunne hentet endel poenger som ville vært effektive innenfor en mer normal lavstilsargumentasjon. I et avhør med byfogd Søren Hagerup i Christiania hadde Hauge klart å overbevise Hagerup om det berettigede ved virksomheten sin. Og det i den grad at Hagerup -- enten han var overbevist, eller bare lei hele saken -- utferdiget en attest til Hauge som bekreftet uskylden hans. Verken denne attesten eller noen av argumentene Hauge tok i bruk i forhold til Hagerup dukker imidlertid opp i *De Eenfoldiges Lære* (til forskjell fra en tekst som *Sandheds Bekiendelse*, jf. kap. IV ovenfor.). Se Bang 1927, s. 136, samt *Skrifter* VI, 10, for en gjengivelse både av attesten og forhøret.

²⁴⁶ Jf. kap. III ovenfor, særlig underkap. IV.

klare hva Frelseren kunne ha ment med sammenligningen med barnet (II, 59--60). Beskrivelsen av den "Ydmyge" og "børnlige" vakte danner utgangspunkt for enda et forsøk på å svare på "hvorledes vi kunde komme til den nye Fødsel og Omvendelse" (II, 61). Med utgangspunkt i første Johannesbrevs femte kapittel forklarer Hauge at det er "tre, som vidner i Himmelen, Faderen, Ordet og den Hellige Aand, disse tre ere eet; og tre som vidner paa Jorden: Aanden, Vandet og Blodet, de tre ere eet" (ibid.). Alle vitner de om Guds allmakt og Jesu frelsergjerning. Beskuer vi dette, "og seer til os selv, da maae vi erkiende os med Abraham for Støv og Aske, I Mose B. 18 C. 27 v." (ibid.). "Denne Bedrøvelse efter Gud virker Omvendelse til Salighed, 2 Cor. 7 C. 9 v., og at naar Gud vænder sit Straffes Øye paa os, fordi vi haver nægtet ham med syndige Ord og Gierninger, da med Peder gaae ud og græde bitterlig, Luc. 22 C. 62 v. (II, 61-62)".

I den treleddede henvisningen til andre Korinterbrev, liturgiens syndsbekjennelse og Lukas' påskefortelling, er vi allerede langt fra utgangspunktet i Matteusevangeliet. Gjennom en montasje av et mangfoldig bibelsk materiale (mer mangfoldig enn det som kommer fram i denne parafrasen) gjenforteller forfatteren et frelsesskjema som vi må forvente at både han og leserne kjente godt til på forhånd. Spenningen i framstillingen ligger da også i sitatbruken: Det er bibelstedene som gir fortellingen sin form. Også når den når sitt klimaks: Når vi ved omvendelsen "i vor Saligheds Tørst drikker Jesu Blod", forklarer Hauge, "opvælder en Kilde til et evigt Liv, Joh. 4 C. 14 v., at tiene ham i Hellighed alle Dage" (II, 62). I den påfølgende beskrivelsen av den "helliggjortes" virkelighet viser teksten dramatikken som ligger i det ugjennomtrengelege og "højbårne" språket Hauge nå hadde tatt på seg. Jeg siterer et lengre utdrag, da denne spenningen avtegner seg nettopp i *oppbøpingen* av skriftsteder:

...thi her er det Livsens Vand rindende Flod skinnende som Crystal, der udgik fra Guds Stoel og Lammets, Aabenb. 22 C. I v. Fra Jesu eller Lammets side udløb Vand og Blod, som de tvende Sacramenter er grundet paa, og dette renser os af Synden, at holde Guds Bud, der er udgaaet fra hans Stoel af Kierlighed, som ikke ere svare, Joh. I Ep. 5 C. 3 v. Midt i dens Gader og paa begge Sider af Floden stod Livsens Træ, som bar tolv Slags Frugter, der gav sin Frugt efter enhver Maaned, og Bladene af Træet tiende til

Hædningenes Lægedomme, Aabenb. 22 C. 2 v.: Jeg er det gode Viin-Træ, min Fader er Viingaardsmannen, hver Green paa mig, som ikke bær Frugt, renser han, at den skal bære meere, Joh. 15 C. I. 2 v. Jesus er Livsens Træe, og midt i dens Gader, er den Tid, han var paa Jorden, og paa begge Siderne er dem, som troede før hans Komme og efter han Bortreyse. De er da alle Greene paa det samme Træe, og ved Troen indpodet, Rom. II C. 24 v., og de tolv Slags Frugter, ere de Aandens Gaver, Paulus i I Corinthier taler om, hvoraf endeel haver større og fleere end andre, ligesom Greenerne paa Træet, der ikke ere alle lige store, men haver dog een Art. Saaog disse, de hader alle det Onde, og elsker det Gode. Gaverne er Viisdoms Aand: Kundskab til at Tale, Naadegaver til at Helbrede, at gjøre kraftige Gierninger, Prophetie, at gjøre forskel paa Aanderne, adskillige Tungemaal, 12 C. 8-10 v., Haab og Kierlighed den største, 13 C. 13 v., som udretter den fornemste, der er meest at søge efter, nemlig at prophetere, 14 C. I v., eller formeere hans Legemes Lemmer, 12 C. 27 v.; de have Guds Ord, der er som Ild, siger Herren, og som en Hammer, der kan sønderslaae Klipper, Jerem. 23 C. 29 v., og tugter de tolv Synde-Lyster, som Christus siger, Marc. 7 C.: Hoer, Skiørlevnet, Mord, Tyveri, Gierrighed, Skalkhed, Svigt, Utugt, onde Øyne, Guds Bespottelse, Hovmod, Uforstandighed; disse strider imod Guds Bud, og gjør os ureene. Nu kan Jesu Frugtbare Greene, der bærer tolv slags Frugter, som har sin frugt til hver Maaned, det er som Paulus siger: Jeg gav Eder Melk, da I ikke kunde taale haard Mad. Saaledes lokker og overbeviser en retskaffen Lærer, først til Omvendelse og Troen, siden, som Christi Kraft voxer til, saa fordrer han Frugt... (II, 62--63).

Passasjen er såpass komplekst strukturert at det ved første øyekast er vanskelig å skjelne leddene i oppbyggingen fra hverandre. Med utgangspunkt i ordet om "Kilden" fra Johannesevangeliet -- et stikkord som igjen er avledet av passasjen om å drikke "Blodet" -- introduserer Hauge allegorisk et tåblå over det "nye Jerusalem" fra begynnelsen av Åpenbaringsbokas siste kapittel (Åp. 22,1-2). Elementene i dette topografiske tåblået blir deretter gjenstand for en ny allegorisk utlegning. Bestemmende for den eksegese er Jesu ord fra Johannesevangeliet om det "sanne vintreet" (Joh. 15,1-8). De forskjellige delene av dette "Livets Træ" forklares igjen ved hjelp av to Paulus-sitater: Først Romerbrevet 11,16-24, om forholdet mellom treet og grenene; så første Korin-

terbrev, fra 12. til 14. kapittel, om troens og åndens nådegaver. Med det er vi tilbake til det som tematisk sett var utgangspunktet, før Hauge run-der av med noen setninger om viktigheten av å forkynne og en opplis-ting av de "tolv Synde-Lyster" Jesus beskriver i Johannesevangeliet.

Innenfor rammen av en "Betragtning over Evangelium" folder altså et stort bibelsk materiale seg ut: Bibelsteder forklarer bibelsteder, som igjen forklarer andre bibelsteder -- uten at denne eksegetiske kjeden på noe punkt later til å kunne bli *fullstendig*: Ethvert tekstbelegg danner utgangspunkt for en mulig *ny* utlegging, et nytt sitat, som igjen må ut- legges med nye sitater, i det uendelige.

Framstillingen bindes på den måten sammen, dels av den billedlige logikken i Åpenbaringsvisjonen, dels av de enkeltordene som i sitatene inviterer til en videre fortolkning. Men i forhold til de tradisjonelle teo- logiske og didaktiske meningssammenhengene jeg tidligere har beskrevet som Hauges *logos*, kan ikke denne framstillingen sies å fungere spesielt anskueliggjørende.²⁴⁷ De trådene Hauge knytter mellom bibel- stedene, er ikke originale eller nyskapende -- de tilhører en etablert *topikk* for bibelfortolkningen, overlevert i den andaktslitterære tradisjo- nen, og antagelig godt kjent av de fleste lesere allerede. For et publikum som hadde fått saliggjørelseslæren drillet inn gjennom lesing, kirkegang og konfirmasjonsopplæring, var det antagelig heller ikke særlig nytt å lære i Hauges allegorier. Den siste setningen i passasjen ("Saaledes..." osv.) fungerer på den måten som en forenklet oppsummering av alt det foregående: Den beskriver den saliggjørelsesfortellingens *plot*.

Den ekstensive bibeleksegesen ser altså først og fremst ut til å ha en *stilistisk* funksjon: Eksegesens *res* former eksegetens *verba*. Bibeltekst- en gir "Melk", "Frugt", "Klipper" og "Viin-Trær" til bondesønnens omvendelsespreken. Den etablerer en slags språklig topografi for Hau- ges preken, som "Betragtningen" over omvendelsespsykologien kan løpe gjennom. Sammenflettingen av bibelsteder danner en overdådig språklig enhet som virker på leseren i kraft av sin umiddelbare (og fan- tastiske) *totalitet*, heller ved en "møysommelig udredning av hele talens vævning", som vi så Longinos påpeke.

Virkingen er i overensstemmelse med grekerens tese om at det "vidunderlige" alltid "tager vejret fra en, med anderledes vælde end det

²⁴⁷ Jf. kap. III ovenfor -- særlig underkap. V-VIII.

blot overbevisende eller vindende": Ved hjelp av bibeltekstens bilder kan Hauges "eenfoldige" tale plutselig framstå vakker og ustoppelig som "Livsens Vands rindende Flod", med et ytre "Skinnende som Crystal" og et indre mettet med korsfestelsens "Vand og Blod" (alt tillegg smykket med bibelhenviisningenes hieroglyfiske tall og koder: *Joh. I Ep. 5 C. 3...Jerem. 23 C. 29 v...*). I passasjen vi har lest skal denne ornamenterte skriften *blende* -- heller enn "opplyse" -- leserne. Slik at de kan få erfare det sublimes *sjokk*, i kontrasten mellom den esoteriske skriften og den enkle "Slagter og Bonde-Søn" som skriver.

Men passasjen demonstrerer også en *kompetanse*: Den framviser forfatterens (retoriske og hermeneutiske) kunnen, i møte med gudsordets "dunkle Lignelser". Den bekrefter, kort sagt, hans egen opplysthet "udi Guds Raad til sjelenes salighed".²⁴⁸ For dette er også *De Eenfoldiges Lære*: En innsikt i bestemt språklig og fornuftsmessig orden, helt annerledes enn verdslige "Viises" platte veltalenhet. I Hauges egen spesielle "opphøyede" stil, gjennomlyst av denne innsikten, skal det "ringe" kunne bli "Høit", og det "Høie" lavt:

De Verdens Viise søger efter Høie Ord, men jeg har med Flid søgt de ringe og Eenfoldige; thi dersom her er Mangel, da er det paa Grundens fuldkomne Forklarelse eller Meningernes udtale; og [i] Christi Lære er ikke alt udført etter Fornuftens Orden, som de adskillige Lærde bruger...(III, 5 -- fra forordet til postillen *Den Christelige Lære*).

IX. Guds hemmeligheter, Åndens innsikt

"Da jeg skrev paa mine første Skrifter," minnes Hauge i sjølbioografien fra 1817, "da faldt mig mange Bibelsprog paa Sinde, som jeg ikke vidste jag havde læst, uten muligt i min Barndom, og grundige Sætninger, som jeg ikke vidste hvorfra de kom mig i Tanker" (VI, 131). Som i evangeliebetraktningen vi nettopp har lest, dukker "Bibelsprogene" opp i Hauges tekst på en måte som kunne minne om modernistenes "stream of consciousness"-eksperimenter:

²⁴⁸ Sitert fra byfogd Hagerups attest til Hauge, jf. note 26 ovenfor.

...ja baade naar jeg skrev og talede til Opbyggelse for andre, da faldt det saa let for min Hukommelse at udføre og sammenbinde gudelige Taler, saa jeg ikke vidste hvor de kom fra, og mange der kjendte mig for en læg mand, forundrede sig derover". (ibid.)

Den samme beundring ble ikke Hauge til del hos den lærde teolog og tidsskriftutgiver dr. P.E Müller, som i sitt eget *Kiøbenhavnske Lærde Efterretninger* i 1807 analyserte tekstene til nordmannen. Han var på ingen måte fornøyd med det han fant: "I sammenkjædede, af deres Forbindelser udrevne Bibelsprog foredrages, uden al logisk Orden, i et slæbende og aandløst Foredrag, Deklamationer mod Lasterne, og Verdens Daarlighed, samt Formaninger til Omvendelse og Troe".²⁴⁹ Biskop Johan Nordahl Brun i Bergen fant også, så vi, haugianernes bøker "høist elendige og usammenhengende". Det på tross av at "[de] Beraabe sig allevegne Beviis af Bibelen". "Denne mistolke de hist og her", tilføyer biskopen imidlertid, "men hvo er den Skriftkloge, om hvilken ikke anderlædes Tænkende have sagt det samme?".²⁵⁰ Det samme tvisynet uttrykker Brun i et brev til en prest på Voss, som hadde skrevet og beklaget seg over haugianervekkelsen på stedet:

De [haugianerne] have intet Talent, uden man vilde kalde det saa, at vide en Hoben udenad af Bibelen, et Talent dog allikevel, jeg hjertelig vilde ønske vore Kandidater og nye Prester, blandt hvilke de Fleste udenfor Papiret neppe kunde citere et Sprog med Bibelens egne Ord, og giver os deraf forplumrede Uddrag.²⁵¹

Den retoriske prosessen jeg har beskrevet så langt, i vekselvirkningen mellom bibelordet og Hauges utsigelse, er i prinsippet tautologisk. Oppramsingen av "sammenkjædede, af deres Forbindelser udrevne Bibelsprog" skal både forme Hauges formaninger og samtidig bevise disse *gyldighet* -- hans egen stilling som mer enn en "Læg Mand". Det kan virke som om utsigelsesproblemet har forsvunnet på veien: Ta Ordet, og du får det.

²⁴⁹ Sitert etter Aarflot 1969, s. 28. Se også Bang 1927, s. 112.

²⁵⁰ Jf. *Hauges Skrifter* VI, 52.

²⁵¹ Sitert etter Aarflot 1969, s. 26, n. 17.

Det var, tror jeg, nettopp dette tautologiske trekket ved Hauges tekst som irriterte en leser som Müller (i likhet med alle de andre dannede dommerne som i Hauges tirader fant lite mer enn "Visvas"). Jeg har forklart effekten i denne inversive prosessen med den autoritet bibelteksten og det fromhetslitterære språket hadde i Hauges kulturelle sfære. De dannedes manglende forståelse for hans retorikk kan dermed dels forklares med det "Oplyste" blick det sene 1700-tallets kultur hadde satt på bibelspråket (nettopp den holdningen Brun beklager hos sine nye "Kandidater"), og dels med det litterære normsystemet de tilhørte, som satte dem ute av stand til å verdsette det Brun karakteriserte som Hauges (og haugianernes) spesielle retoriske "Talent": Den totale og selvutslettende fortroligheten med bibelteksten.

I Hauges egen retorikk får dette språklige "Talentet" imidlertid en spesiell betoning. Det gis en videre og mye mer avgjørende bestemmelse enn det det fikk hos Brun. Det forklarer og begrunner nettopp Hauges "personlige grebedhed" i forhold til gudsspråket. Det henviser til *pathos* heller enn til *memoria* i Hauges eget retoriske system. Men ikke bare det: I det avsluttende kapittelet i *De Eenfoldiges Lære*, det polemiske *Tilæg med Overbeviisning for dem der modsætter sig Sandheden*, argumenterer Hauge mot dem som mente at han ikke burde ha forsøkt å utlegge Åpenbaringsboka: "De siger: at hun er Mørk og ikke skal læses eller forklares" (II, 75). Dette er "elendig Bedragerie af Djævelens forblindede Aander", svarer Hauge, og viser til at "denne Bog kaldes Aabenbaring, og [det er] befaleet først og sidst at lese og bevare den" (ibid. -- jf. Åp. 1,1 og 22,18-19). Men lesingen er ikke gitt for alle og enhver:

Herren haver sat den [Johannes' Åpenbaring] i Lignelser, saa de Verdens Viise skal ikke vide Guds Hemmeligheter, Math 13 C. 11 v., for den Ugudelige skal handle ugudeligen, og ingen af dem skal forstaae det, Dan 12 C. 10 v. Til dette er Gud baade mit Vidne, at jeg haver giort, saaog min Læremester, da jeg, som ringe Bondesøn, ingen Lærdom mere haver haft, *uden hans Aand, der haver forklaret Ordet*, de Onde til Skræk, og de Gode til Troens Bestyrkelse, og da Guds viise Raad aabenbarer mange hemmelige Ting i sit Ord, som haver været skiult før, og nu føres for Lyset, til Hielp for os i disse farlige Tider, da Forførerne ere mange. (II, 76 -- min uth.)

Gåteløseren Hauge har gått i en spesiell skole: *Andens* lærdom har gitt ham adgang til gudsordets hemmeligheter. Det er *Andens* lærdom som utgjør hans spesielle kompetanse i arbeidet med å bringe det "skjulte" ut i lyset i talen; *Andens* lærdom som lar ham "utføre og sammenbinde gudelige Taler, saa jeg ikke vidste hvor de kom fra". Denne lærdommen er "Guds Kundskab". Bare i kraft av denne åndfulle kunnskapen kan Hauges resitasjoner få en effekt som er "de Onde til Skræk, og de Gode til Troens Bestyrkelse".

X. *Deus ex machina*

I Longinos' beskrivelse av det "høye" eller sublime språket inngikk det også en spesiell -- og for ettertida innflytelsesrik -- beskrivelse av *pathos* som litterært grep. "Med Longinus bevæger vi os fra pathos som effekt eller stil til pathos som (især forfatterens) sindstilstand", skriver Jan Rosiek i en gjennomgang av *pathos*-begrepets historiske utvikling.²⁵² Den første og viktigste kilden til det "opphøyede" er ifølge grekeren evnen til å ha "fyldig makt over tanker og forestillinger". Deretter kommer "fyrig og henreven *pathos*".²⁵³ Sammen danner de bakgrunnen for Longinos overordnede tanke om at "*det sublime er gjenlyd af et stort sind*". Men følelsen -- *pathos* -- har en helt spesiell rolle å spille i dette språklige arbeidet: "Jeg vil dristig hævde, at intet er så mægtigt i tale som ægte lidenskab på rette sted. Taleren bruser, ude af sig selv, fyldt af guddommelig ånd; det er, som man hører Foibos gjennom hans røst".²⁵⁴

Hans Nielsen Hauges språklige strategier virker i skjæringspunktet mellom disse to momentene i Longinos' teori om det "opphøyede". Gjennom bruken av de bibelske tekstforeleggene viser den "eenfoldige" forfatteren sine lesere at han har "makt over tanker og forestillinger" (dvs. at han vet "en Hoben udenad af Bibelen"). Men som Longinos gjør oppmerksom på, er denne store *tanken* retorisk sett lite verdt uten den ekteføyte *pathos* som kan fylle den med liv. På samme måte skal også Hauges parafraserende tale være gjennomstrømmet av en "fyrig og henreven *pathos*". Vi har sett kommentatorenes forsøk på å forklare denne

²⁵² Jf. Rosiek 1998. Se også Thomsen 1998.

²⁵³ Jf. Longinos 1934, s. 27 (VIII, 1).

²⁵⁴ Ibid., s. 26 (VIII, 4).

følelsen. I sitatet ovenfor så vi Hauges egen beskrivelse av den: Hans "personlige grebedhed" er intet mindre enn en nådegave fra den guddommelige "Aand", som "haver forklaret Ordet" for forfatteren. I kraft av den kan også denne enfoldige taleren "bruse, ude af sig selv, fyldt af guddommelig ånd".

I analysene mine har jeg skissert det en kan kalle utsigelsens språklige maskineri; Hauges bokstavtro gjentakelse av bibelspråket. Og betraktet på denne måten, kun som en "maskin", som ren lek med ord, framstår bondesønnens bibelske utsigelsesarbeid som "slæbende" og "aandløst", som P.E. Müller oppdaget. Men da har en altså ikke øye for Hauges spesifikke religiøse *pathos*. Om de utsigelsens vekselvirkninger jeg har beskrevet er en *maskin*, er så Helligåndens førelser nettopp *ånden i maskinen*: Selve utsigelsens liv- (og autoritets-) givende prinsipp. Det er *Åndens* styrelse som har bragt Hauge til Ordet: Der har den latt ham *forstå* -- og *tale*. Det er den bevegelsen som framstilles i teksten hans. I sitatet fra *De Eenfoldiges Lære* lærte vi at Ånden "vidner" både i Himmelen og på "Jorden". Vi så også at de største av dens nådegaver var "Haab og Kierlighed", "som udretter den fornemste, der er meest at søge efter, nemlig at prophetere, 14 C. I v.,". Det er denne kjærlighetens Ånd som "lærer" predikanten. Det er den som "gyter entusiasme og profetisk kraft" over hans "daarlige Prædike-Ord". Først den som besitter *denne* hellige *pathos* kan dermed virkelig sies å "have Guds Ord, der er som Ild, siger Herren, som en Hammer, der kan sønderslaae Klipper, Jerem. 23 C. 29 v".

I en passasje fra "Fortalen" til *Afhandling om Guds Viisdom* fra 1796 forklarer Hauge sjøl denne prosessen:

Og saa betroede mig han sit sande Evangelium og deri en aandelig Forstand, thi den Bogstavelige Kundskab havde jeg vel før, ligesom Paulus der var oplært ved Gamaliels fødder, og dog var aandelig blind og foruden Lov, som han selv siger; men da han fik Aandens Lærdom, da blev der Lys som før var Mørkhed, saa var det og med mig, og da jeg af Gud er laant nogle Pund at aagre med, hvilke jeg gierne vil Bruge...(I, 150).

Den "bokstavelige Kundskab" tilsvarer her den språklige kompetansen vi har sett bondesønnen utøve i det tidlige forfatterskapet. For Hauge -- som for Paulus, igjen -- er det imidlertid ikke denne formelle, bokstave-

lige kompetansen som begrunner hans utsigelse, men selve den "Aandens Lærdom" som kan skape om til "Lys" de ordene "som før var Mørkhet". Og Hauges retoriske *bruk* av denne Åndens *pathos* begrenser seg ikke til forsikringer om at han innehar den. I *Guds Viisdom* ville Hauge, som vi har sett, gi en helhetlig framstilling av kristendommens lære og historie.²⁵⁵ Det var på alle måter et ambisiøst prosjekt. I begynnelsen av det første kapittelet *Om Guds Væsen, Gierninger og Villie*, forsvarer forfatteren seg med at både han og leserne "bør, maae og kan (...) begribe noget [om] Gud". Men det "maae blive ved den levende Troe og den hellige Skrift Bibelen".

Men hvordan framvise denne "levende Troe"; den som vi har sett er så "let at sige" men likevel så vanskelig "at faae"? "Jeg vil da handle lit derom [dvs. om Gud]", skriver Hauge, "hvortil jeg beder dig du almægtige Fader at du vilde for din kiere søn oplyse mig med din Hellig Aand! Amen." (I, 155). Bønnen er en nøkkel til tekstens apparatur. Når Hauge på de neste knappe hundre sidene legger ut om bibel- og kirkehistorie, om Skapelsen og Korsfestelsen, *Om de forføreriske Lærere* og *Om Omvendelsen*, vet vi altså at han ikke sjøl tar på seg æren for kunnskapen sin. Samtidig kan han ikke unngå at de påfølgende forklaringene fungerer som en indirekte bekreftelse på den "Oplysning" han har bedt om. Det er det utsagtes funksjon av *verifisering*, ikke bare her, men også i forfatterskapet ellers, som i siste instans tillater Hauge å løse sine autoritets- og utsigelsesproblemer i *utsigelsen*. Åndens "opplysning" framvises i språket, gjennom Hauges kyndige omgang med Åndens egne mektige skriftord. Som retorikernes og Longinos' *pathos*, kan dermed Hauges åndsopplysning (eller "åndsdåp", for å bli i kommentatorenes språk) betraktes like mye som et *språklig* som et "personlig" trekk. Sånn blir det som "Føles i Hiertet" også det som "Siges med Ord" i Hans Nielsen Hauges på samme tid hellige og patetiske tekst.

XI. Engelen lenke: En "aandelig" stil

Selv om Longinos betraktet tausheten som et av det "høyes" mest precise framtredelesformer, var også han bevisst behovet for å uttrykke den store følelsen med ord. Derfor er de tre neste punktene på lista hans over det sublimes kilder viet til det som kan "fremkaldes ved kunst";

²⁵⁵ Jf. kap. II ovenfor, underkap. VII.

dvs. det "opphøyedes" forskjellige språklige uttrykk. Han framhever behovet for å "lægge en riktig plan" for talen, dernest talerens bruk av et "ædelt og riktig sprog, hvortil hører ordvalget, brugen af billeder og figurer", og til slutt at "man bygger hele talen til en vægtig og høj harmonisk enhet".

Analysene av Hauges tidlige forfatterskap har vist oss at hans oppfatning av disse idealene om plan, helhet og *decorum* (dvs. det "riktige" språket) for en stor del var styrt av de religiøse genrene han skrev innenfor. På samme måte styrer de andaktslitterære taletypene (som prekenen, bønner og bibelbetragtningen) eller de forskjellige bibelske genrene (som profetien og apostelbrevet) oppbyggingen av skriftene. Det viktigste styrende prinsippet i Hauges tekst er likevel det bibelske språket *sett under ett*, uavhengig av de forskjellige genrene som inngår i det. I Hauges stadige montasje av Bibelens bilder og begreper, dens fraser og vendinger -- et arbeid like intenst uansett hvilken genre han ellers måtte skrive innenfor -- kan vi avlese bibeltekstens betydning for Hauges oppfatning av hva som er et "ædelt og riktig sprog" i hans spesielle sammenheng.

I "Fortalen" til *Guds Viisdom* kommenterer Hauge forholdet mellom bibelskriften og hans egen. Formuleringene understreker bildet av Bibelen som en språklig og meningsmessig *enhet*, i Hauges øyne:

Jeg vil da nu til mere Overbevisning sammenskrive en liden Forklaring om Guds Væsen, Gierninger, og Villie og dets Efterlevelse, hvilket jeg alt vil nøye uddrage af Bibelen, som er Hovedbogen, og om jeg ikke viser saa nøye hvor alt staar i Kapitlerne, for jeg vil at dem der har den skal lede det op selv, saa skal de vist finne dets Grund deri, tilligemed meget mere, som kan tjene til Opmuntring, og alt det vi læser og skriver maa befæstes med den i alle Stykker, ellers er det falskt, og heele den hellige Skrift henger sammen som et Kiæde naar det ret udlægges, og alt det som angaar vor Salighed er klart...(I, 151).

Vi har sett hva det vil si når Hauge forklarer at han "vil nøie uddrage alt af Bibelen, som er Hovedbogen". I det lange sitatet fra *De Eenfoldiges Lære* viste Hauge denne evnen til å "uddrage" sin forkynnelse fra Bibelens språk. Hauges ordrike utlegging av helliggjørelsen framstår nettopp som en "utdraging" -- eller snarere en *uthaling* -- av forkynnerens mate-

riale. Bibelsitatene som belegger Hauges beskrivelse av gjenfødselen bidrar, som vi har sett, til en språklig og stilistisk *ekspansjon* av det som er passasjens kortfattede "budskap": "Saaledes lokker og overbeviser en retskaffen Lærer, først til Omvendelse og Troen, siden, som Christi Kraft voxer til, saa fordrer han Frugt" (II, 63). Den retoriske effekten er beslektet med stillærens begrep om *amplificatio*, med dets tilhørende figur *congeries* (oppopping, "forsterking ved oppregning").²⁵⁶

For Longinos var *amplificatio* ikke umiddelbart forenlig med den "høye" stilen: "Mig synes, at forskjellen ligger i den, at høyhed ligger i *løftelsen alene*, klimax [el. *amplificatio*] i en flerhed. Thi det store kan tit ligge i en enkelt tanke, mens det andet altid krever en mangfoldighet, en viss overflod".²⁵⁷ Om Hauges tekst i utgangspunktet overvelder ved sin "overflod", utvikler den imidlertid også en "stor tanke". Den tanken bidrar til bibeltekstens "løftende" effekt i Hauges skrifter. Det er tesen om at "heele den hellige Skrift henger sammen som et Kiæde naar det ret udlægges". I passasjen fra *De Eenfoldiges Lære* kan vi se hvilke konsekvenser den tesen får for Hauges tekst.

Forfatteren Hauge "søker ikke sin styrke i en stringent tanke-utvikling af et læresystem", skrev Bjørn Kornerup.²⁵⁸ Hauge var da også klar over at han ikke disponerte tekstene sine etter "Fornuftens Orden". Men han skriver i vissheten om at

....Sandheden friegiør sig selv, at jeg ikke haver krænket det minste Guds Bud, taget fra eller lagt til, men forklaret dem Reent efter det klare Guds Ords sande Sammenhæng, som *en Kiæde eller Lænke*, hvilken Engelen haver i sin Haand, og binder Djevelen og Satanas, Aabenb. 20. C. (II, 76).

Det er altså denne "klare Guds Ords sande Sammenhæng" som skal framtre i bondesønnens utlegninger. Dermed blir den også konstituerende for Hauges *egen* stilistiske sammenheng. De glitrende bibelske "Floder", "klipper" og "Frugter" bestemmer nettopp Hauges "ordvalg", hans varianter av høystilens "billeder og figurer". Bibelordene fungerer

²⁵⁶ Jf. Eide 1990, s. 14 og 33.

²⁵⁷ Jf. Longinos 1934, s. 41 (XII).

²⁵⁸ Kornerup 1937, s. 554 -- se ovenfor, underkap. II.

figurlig i Hauges tekst, fordi de "overfører" mening fra et betydningsfelt til et annet -- som i evangelieutlegningens sammenkopling av den personlige omvendelseshistorien med Åpenbaringens Jerusalemsvisjoner, eller troserfaringen med det paulinske bildet av "Viin--Træet".²⁵⁹ Bibel-sitatenes funksjon i Hauges tekst ligger imidlertid ikke bare i deres *sammenbinding* av to separate uttrykk. De har effekt også gjennom den figurlige "overføringen" av mening (dvs. *metaforá*²⁶⁰) de foretar, den kontinuerlige *glidningen* som de skaper i teksten, fra bilde til bilde, mening til mening. Bibelutleggingens "metaforiske" bevegelser konstituerer på den måten nettopp en "*Kjede, eller Lænke*", konstruert gjennom en serie figurlige *forflytninger* (antitetiske, allegoriske, metonymiske, synekdokiske osv.) i det bibelske tekstmaterialet. Prinsippet for den forflytningen er, som Hauge påpekte, *assosiasjonens*: "Baade naar jeg skrev og talede til Opbyggelse for andre, da faldt det saa let for min Hukommelse at udføre og sammenbinde gudelige Taler...".

I skriftens forskjellige prinsipper for figurlig assosiasjon framtrer disse tekstenes spesielle *tenkemåte*. Assosiasjonsmodellene styrer både Hauges argumentasjonsform og den *referansen* teksten hans konstruerer. I forrige kapittel så vi hvilken betydning de synekdokiske slutningene kunne få for Hauges forkynnelse.²⁶¹ Enda mer avgjørende er de forskjellige *antitetiske* begrepsparene som styrer Hauges diskurs. En kjapt sammenstilt katalog over de forskjellige dikotomiene som dukker opp i bondesønnens tekster (og i mine sitater), kunne i så måte vært en bedre oppsummering av Hauges forkynnelse enn de mange teologiske analysene (den kunne f.eks. sett sånn ut: Viisdom/ Daarlighed, Løgn/ Sannhet, Vrede/ Langmodighet, Voksen/Barn, Bokstav/Ånd, Fly over/Grunne nøye på, Forvende/Lese, Munn/Hjerte, Hovmod/Ydmykhet, Verdens Herlighed/Christi Forsmedelse, Lyst/Kyskhed, Urett/Rett, Timelig/Evig, Steinhjerte/Kjødthjerte, Omvendt/Uomvendt, Stillstand/Forandring, Vantro/Tro, Antichrist/Christus, Død/Liv osv.. Disse motsetningsparene er som en kan se, som oftest allerede i utgangspunktet hentet fra bibelteksten).

²⁵⁹ Jf. kap. I ovenfor.

²⁶⁰ Jf. f.eks. Aristoteles 1996, s. 206 (III.II, 12), eller Lindhardt 1987, s. 84.

²⁶¹ Jf. kap IV ovenfor, særlig underkap. IV-V.

I Hauges skrift er det denne kjede-tenkningen som garanterer mening og ikke minst fylde til forkynnelsen. Kjeden bindes sammen av en rekke språklige innskudd fra Hauges side, som motiverer sprangene og formidler mellom de bibelske begrepene ("thi", "saasom", "saaog", "ligesom", "det er", "ere", "da", "slig", "men", "vil en nu", "enhver kan", "da maae vi", osv.). Disse utgjør et slags formelt apparat for den "Aandens" logikk vi møter i Hauges tekst. Ved hjelp av dem kan Hauge synliggøre sammenhenger som ikke verden vet om (eller ikke vil vite om), og åpenbare de "mange hemmelige Ting" i Guds Ord "som haver været skiult før, og nu føres for Lyset". Dermed beviser han ikke bare at "hele Skriften henger sammen som en Kiæde", men også at han besitter evnen til "ret udlæggelse" av den, opplyst som han er av "Aandens Lærdom".

Det er denne skrivemåten som gjør Hauges tekster så vanskelige å lese. Det er den som gjør at de kan arte seg som "usammenhengende vev" for den som ikke evner å forstå. Men så har da også det uforståelige, det "mørke", *obscuritas*, alltid vært det helliges prioriterte uttrykksmåte.²⁶² I de siste kapitlene i *Peri Hupsos* beskriver Longinos de forskjellige figurer og vendinger som kan gjøre talen verdig og opphøyet. Beskrivelsen tar form av en (regel)bruddets estetikk: "Pathosdigteren øver vold mot språket med henblik på at øve vold på leseren", oppsummerer Ole Thomsen.²⁶³ Det er den samme prosessen vi opplever i Hauges tekst, i det Bang oppfattet som hans "ofte knudret sprog, [hans] indviklede perioder, dristige anakoluthier; stærke sprang fra det ene til det andet, ofte uden anden motivering end en tilfældig ide-association osv."²⁶⁴ Om biskopen savnet "Fornuftens Orden" i Hauges tekst, påpekte Longinos på sin side at den "opphøjede" talens "orden gir indtryk af uorden, og dens uorden af en vis orden". Den som er drevet av "hastig lidenskap" -- som Hauge var det -- er i følge Longinos som rørt "af en virvelvind, [han] trækkes hid og dit af bratte omslag". I Hauge-tekstenes ordentlige uorden og uordentlige orden kan vi som lesere avlese den *pathos* som har tatt bolig i forfatteren -- den som fører ham hit og dit

²⁶² Jf. f. eks. Hauges egne kommentarer, i innledningen til hefte tre av *Christendommens Lærdoms Grunde* (1804) om bibeltekstens "mørke Grunde, som ei ere ret klare med forstandige Ord" -- II, 311.

²⁶³ Jf. Thomsen 1998, s. 179 -- jf. særlig Longinos kommentarer til Homers skildring av sjøstormen i *Illiaden*, 15.624-628 i kap. 11 (Longinos 1934, s. 39).

²⁶⁴ Bang 1924, s. 110 -- jf. min innledning ovenfor, underkap. III.

gjennom Skriften, som drevet "af en virvelvind". For både han som skriver og vi som leser vet at Ånden *er* Vinden (*pneuma*), og den "blåser dit den vil, du hører den suser, og du vet ikke hvor den kommer fra og hvor den farer hen. Slik er det med den som er født av Ånden" (Joh. 3,8).

KONKLUSJON: Taktikker

Denne studien har beskrevet forfatteren Hans Nielsen Hauges utsigelsesarbeid og retorikk, slik det kan avleses i de fire første tekstene i forfatterskapet hans, skrevet i tidrommet 1796-1798. I analysen har jeg forsøkt å synliggjøre den radikale *handlingen* den knapt tredve år gamle bondesønnen utfører, når han i skrifts form og på en offentlig arena tar på seg det mektigste språket av alle: Det religiøse. Forfatterskapets forskjellige prinsipper for *aktualisering* av den tradisjonelle religiøse diskursen ga samtidig dette språket en ny og radikal betoning: Den nye *tida* og det nye *stedet* for bibelspråket som Hauges utsigelse medførte, ga ny mening til mange av de språklige og tematiske størrelsene det bibelske og andaktslitterære språket bar i seg.

For store grupper i den norske allmuen etablerte dette "nye" språket en ny kode for forståelsen av verden og seg sjøl. For mange av dem åpnet det også opp et rom for handling og sjølhevdelse i forhold til omgivelsene. Konsekvensene det fikk kan blant annet avleses i haugianernes sterke stilling i de politiske og kulturelle legmannsbevegelsene som preget det norske samfunnet utover på 1800-tallet.²⁶⁵ Om Kants definisjon av "Opplysning" som den prosessen hvorved "mennesket trer ut av sin selvfor skyldte umyndighet" er gyldig, så tar Hans Nielsen Hauges forfatterskap også del i en opplysningsprosess. Både for Hauge sjøl og leserne hans bidro tekstene vi har lest til å konstituere en *autonomi*.

Jeg har imidlertid beskrevet Hauges tekster som en direkte motsats til viktige deler av den "opplyste" kulturen i Danmark-Norge. Tidsrommet Hauges tidlige forfatterskap tilhører, markerer en avgjørende brytningstid i den dansk-norske kirke. I 1788 ble den såkalte Guldbergs salmebok, *Den Evangelisk-christelige Psalmebog*, innført som ny fast salmebok i de norske menighetene. Dette skjedde som følge av et kanselliskriv fra de danske myndighetene. Guldbergs nye salmebok skulle erstatte Kingos salmebok fra 1699. Med kanselliskrivet ble den rasjonalistiske teologien og trosformen forsøkt påført den norske allmuen. De eldre salmene som ble tatt med i Guldbergs nye salmebok ble utsatt for

²⁶⁵ For en videre analyse av konsekvensene av dette språket med vekt på opplysnings og danskesaspektet, se f.eks. Golf 1996.

gjennomgående teologisk og språklig revisjon. Innførselen av salmeboka var bare et ledd i et større arbeid -- som i og for seg befinner seg i fortsettelsen av pietistenes bestrebelser i første halvdel av århundret -- for å modernisere og revidere den folkelige religiøse litteraturen.

Kampen om det kulturelle og religiøse hegemoniet i det norske samfunnet mot slutten av 1700-tallet foregikk altså ikke minst på *språkets* område. Det forklarer hvorfor det utsigelsesarbeidet jeg har analysert i Hauges tekster -- hans forsøk på å gjenbruke eller gjenfortelle brokker av det tradisjonelle språket -- også kan være den viktigste retoriske handlingen Hauge utfører i tekstene sine. I det kulturelle klimaet disse tekstene tar del i, har den stilen Hauge målbærer *i seg sjøl* enorm politisk kraft og kulturell symbolverdi. Som så mange andre Haugekommentatorer plasserer Jostein Fet bondesønnens forkynnelse inn i denne språklige sammenhengen: "Hans Nielsen Hauges religiøse gjennombrudd på åkeren den 5. april 1796 er like gjerne uttrykk for ein kollektiv protest mot den nye kyrkjelege forkynningsmåten som ei eruptiv personlig oppleving".²⁶⁶

Hauges geistlige kritikere i samtida leste også bondesønnens tekster i lys av denne språklige maktkampen. Tekstene ble oppfattet som en utfordring for deres egne reformbestrebelser. Biskop i Tromsø stift, Matthias Bonsach Krogh, kommenterer i sin innberetning til kanselliet i København i forbindelse med Hauges arrest at "hans [Hauges] udgivne Skrifter udbreededes også i Mængde, og de indeholde Mystisk Sværmerie; men dette findes og i andre, der upaaankede er i Almuens Hænder, og vil blive det, indtil bedre Oplysning fortrænger dem (VI, 54). Dikterpresten Claus Frimann skrev på sin side til sine geistlige overordnede etter å ha lest seg gjennom et eksemplar av *De Christeliges Lære* at

For saadanne vanskabte fostere, som denne Hauges Postil, maatte nok Almuen forskaanes, da den har saa nok tilforn af Mystik og Overtroe i de gamle Andagtsbøger, der stedse, -- som man desværre ser -- ved nye Oplag fødes paa nye, og saa vældeligt hindre renset Smag og Oplysning Aand at udbrede sig blandt den.²⁶⁷

²⁶⁶ Fet 1995, s. 90.

²⁶⁷ Sitert etter Aarflot 1969, s. 28, n. 29.

Som jeg har gjort det, leser begge de to prestene Hauges tekster som en fortsettelse (og fornyelse) av den "gammeltroende" andaktslitteraturen. I den siste av de tekstene jeg tok for meg, *De Eenfoldiges Lære*, kommenterer Hauge sjøl de geistlige kritikerne og beskriver det han regner som sin egen teksts største styrke. Han henviser igjen til sin avhengighet av den religiøse og språklige arven som den norske allmuen hadde fått overlevert gjennom ortodoksiens og pietismens pedagogiske prosjekt:

De verdslige Præster, og andre, der haver gaaet i Skole i Satans Synagoge, Aabenb. 3 C. 9 v., og med Simeon har vildet kjøbe den Hellig Aand for Penge, Ap. G. 8 C. 18 v.; saadanne resencerer over mine Bøger, ligesom Djævelen, hvilke redskaber de, desværre! er, og flyer over det, som skulde ramt deres Synde-Byld. Jeg vil da ikke meere sige, end bede at I tænker paa Eders Daabes Løfte, læser over de ti Guds Bud, og griber saa i Eders egen Barm, om I haver Kiød og Blod; lad da Samvittigheten dømme(...), thi vor Roes og Samvittigheds Vidnesbyrd er, at vi vandrer i Verden i Eenfoldighed og Guds Retsindighed, ikke i kiødelig Viisdom, men i Guds Naade; *thi vi skriver Eder ikke andre ting til, end dem som I enten læse, eller også kjænde, 2 Cor. 1 C. (II, 70 -- min uth.)*

Som vi har sett det flere ganger tidligere, karakteriserer Hauge samtida ved dens glemsel overfor et religiøst språk som både er opprinnelig og *egentlig*. For Hauge representerer dette språket selve Loven (representert ved de ti bud). Dets åsted i dette sitatet er i tillegg *hukommelsen*: I kraft av sin forankring i de liturgiske ritene ("Eders Daabes Løfte...") og i historien kan det tradisjonelle religiøse språket være synonymt med en dømmende "Samvittighet". Det er denne kollektive folkelige hukommelsen Hauge vil aktivisere i tekstene sine.

Når Bibelen spiller en så viktig rolle i alle bondesønnens utgreiinger om samtidas utskeielser, er det fordi den -- også for de rasjonalistiske prestene eller de halv-sekulariserte vanekristne -- representerte en tekstlig autoritet som var umulig å benekte. Det er da også nøkkelen til den *makten* som ligger i Hauges politisk ladede utsigelsesarbeid: De tekstene (og det språket) han baserer seg på, innehar -- trass i de rasjonalistiske reformforsøkene -- fortsatt en uomtvistelig kulturell prestisje i samtida. De har i tillegg den egenskapen at de fortsatt er forbundet med -- og tildels legitimerer -- den eliten Hauge sjøl implisitt utfordrer med sin "eenfoldige" utsigelse. Som vi så det i Hauges brev til Seeberg fra *For-*

talen til Verdens Daarlighed, blir det språket som hadde befestet embedsmannselitens kulturelle maktposisjon i det dansk-norske samfunnet i tida etter 1660 nå sendt i retur fra allmuens side, med vidtrekkende politiske og religiøse konsekvenser.²⁶⁸ I Sverre Steens klassiske artikkel om "Hans Nielsen Hauge og den norske bondereisingen" trekkes denne "parasittiske" virksomheten på maktens egne tekster og idealer fram som det mest truende trekket ved haugianervekkelsen:

For det første var han en religiøs fører; men han brøt ikke med kirken, kom ikke med noen vranglære, tvert imot, han hevdet de gamle grunnsannheter etter katekismen og Pontoppidan. Derfor sto han i en meget sterk stilling og måtte rammes ved flankangrep: hans lære var ikke uriktig, men denne kunne forvirre svake hoder, den kunne åpenbare tilfeller av religiøst vanvidd -- noe rasjonalismen var helt fri for --, og så prekte han altså uten lov. For det andre var Hauge og hans tilhengere saktmodige menn (...). De samlet seg ikke i flokker med øks og ljå og gjorde motstand mot øvrigheten; de stormet ikke fengslene og fridde ut fangne meningsfeller; de rømte ikke når de ble arrestert. De var ikke på noen måte opprørere etter landets lov. De kjempet bare med åndelige våpen.²⁶⁹

Ingen var mer oppmerksom på den politiske -- eller *retoriske* -- kraften som lå i den formen for "passiv motstand" som Steen beskriver, enn Hauge sjøl. Den ligger bak hele den innskrivingsstrategien i forhold til bibelteksten som jeg har analysert i denne oppgaven. I fortsettelsen av passasjen om Loven og Samvittigheten i *De Eenfoldiges Lære* forklarer han logikken bak den:

Ogsaa er det en stor Ulykke over denne Tids Paver, der haver lavet Riis til sin egen Rumpe, i det de haver ladet den almindelige Mand faaet heele Bibelen, hvortil den gode Regiering, som vi haver haft og har, især haver været den største Aarsag, og ikke som de forrige, der udgav lidet, som dem krenkede efter sine egne Begierligheder, og just derfor følger jeg Bibelen saa nøye, paa det Lærdommen ikke skal afslaaes uden den, som vil afslaae Bibelen, hvilket kan henvises i Satans Rige (...). Seer de da ret over mine

²⁶⁸ Jf. kap. I ovenfor, underkap. IV.

²⁶⁹ Steen 1945, s. 250.

Bøger, saa er der Forklaring over mange Bibelske Sprog, og følger andre aandelige Bøgers grund (II, 71).

Nettopp ved den nøyaktige *gjentagelsen* av et foreliggende språk, så ordrett som mulig, kan altså Hauge konstruere sine "Bøger". Bare sånn kan "denne Tids Paver" få "Riis til sin egen Rumpe". Bare sånn kan avmakt vendes til makt.

Det er en ironisk kraft i denne repeterende "poetikken" som må ha drevet haugianernes mange geistlige motstandere til vanvidd. Som sitatet viser, var Hauge sjøl fullt ut klar over hvilket våpen han hadde mellom hendene. Embedsmannstandens gryende tilslutning til den borgerlige offentlighetens språklige normer må ha gjort provokasjonen desto større: Som vi har vært inne på tidligere, er det vanskelig å tenke seg en argumentativ praksis som strider tydeligere mot den nye offentlighetens resonnerende stilidealer enn Hauges og haugianernes "slæbende" og "aandløse" resitasjon av salmevers og bibelord. Det er et *rituelt* preg ved den unge Hauges retorikk som i siste instans peker hen mot førmoderne folkelige muntlige og magiske praksiser heller enn den framvoksende borgerlige diskursens saklighetsnormer.

Lesningen av Hans Nielsen Hauges tidlige forfatterskap munner på denne måten ut i en større historisk og kulturell konflikt, hvis bestanddeler strengt tatt faller utenfor denne tekstens rammer. Kanskje kan en tolke det enorme gjennomslaget som ble Hauges tidlige tekster til del, i et Norge på terskelen til moderniteten, som en slags siste triumf for en folkelig språklig og religiøs kultur med røtter langt tilbake i tid. I så fall er det et paradoks at denne triumfen også skulle bidra til denne kulturens endelikt: Hauges suksess på den trykte offentlighetens arena var med på å åpne den offentlige debatten for helt nye skikt i den norske befolkningen. Der ble de utover på 1800-tallet akklimatisert til et språk og et debattklima som raskt skulle få selv Hauges egne tekster til å virke arkaiske, ubehjelpelige, uforståelige. Språket vi har møtt i Hauges tidlige tekster forsvinner på den måten for oss nettopp i det det kommer til syne: Tekstene skrevet etter løslatelsen fra arresten i 1814 skulle i språk og stiltone komme til å skille seg sterkt fra de pamflettene vi har analysert i denne studien.

De tradisjonelle lesningene av Hauges forfatterskap har som regel fastholdt det bildet Hauge gir av seg sjøl som *videreføreren*: "Vi skriver

Eder ikke andre ting til, end dem som I enten læse, eller også kjænde". I sin biografiske artikkel om Hauge fastslår Halvdan Koht på samme måte at "det var i og for seg intet nyt eller originalt i den lære han forkyndte; han holdt seg til Pontoppidan og den gamle ortodoksi". Koblet med den seinere indremisjonsbevegelsens vellykkede annektering av Hauges skikkelse, har bondesønnens gjennomførte bruk av tradisjonelle tekstlige forelegg ofte gjort det vanskelig å se det radikale og potensielt subversive i hans forfatterskap og forkynnelse. Vanskelighetene har vært de samme enten fortolkerne har regnet seg som konservative eller radikale: "Fra et sosialistisk synspunkt vil Hauge-bevegelsen måtte betraktes som en avsporing av den folkelige klassekampen", beklager Haftor Viestad i sin artikkel om Hauge i PaxLeksikons tredje bind.²⁷⁰

Denne fortolkningen av Hauges forkynnelse bunner i en manglende bevissthet om de forskjellige prinsippene for *aktualisering* av det tradisjonelle religiøse språket som jeg har analysert. Den overser det arbeidet Hauge og haugianerne gjorde for å *vende* autoritetens språk, åpne det for egne formål, rydde plass i det for egen utsigelse og mening. Det er en form for undergravende praksis *innenfor* maktens egne normer som tradisjonell politisk og sosiologisk teori har hatt vanskelig for å få grep om. Sånn sett kan også mangelen på et presist teoretisk begrepsapparat være med på å forklare hvorfor det har vært så vanskelig å forstå *hva slags* type handling Hauges forkynnelse innebar.

I innledningen min nevnte jeg franske teologen, historikeren og antropologen Michel de Certeau. I boka *L'invention du quotidien* fra 1980 lanserer han sitt forslag om å ta i bruk Benvenistes lingvistiske utsagnsteori som en generell modell for forståelse av visse typer handlinger.²⁷¹ Boka var en studie av dagliglivs-praksiser i franske drabantbyer, med vekt på forholdet mellom den enkeltes daglige livsutøvelse og de rammebetingelser som settes av staten og kapitalkreftene. For de Certeau var utsigelsesteorien av interesse i denne sammenhengen fordi den gjorde det mulig å oppfatte og beskrive handlinger der hvor en mer instrumentell tilnærming bare kunne avlese en *passivitet*. Utsigelsen danner en modell for den tilsynelatende *usynlige* handlingen.²⁷² Derfor er

²⁷⁰ Jf. PaxLeksikon, bd. 3, s. 35-36, Oslo 1979.

²⁷¹ Jf. de Certeau 1990, s. xxxviii.

²⁷² Jf. *ibid.*, særlig s. s. xxxvi-liii. Se også Ahearne 1995.

den egnet også til å beskrive et litterært prosjekt som Hauges, som midt i sin egen handling framstiller seg sjøl som passivt, eller usynlig: "Vi skriver Eder ikke andre ting til, end dem som I enten læse, eller også kjænde",

Med utgangspunkt i utsigelsesteorien stiller de Certeau opp en motsetning mellom to (idealtypiske) *handlingstyper*. Den ene tilhører feltet for det tradisjonelt sett aktive, den andre for det tradisjonelt sett passive. Den første, aktive, handlingstypen kaller de Certeau *strategier*. Det er handlinger som tilhører aktører som sjøl er i stand til å definere *premissene* for sin egen handling -- de midlene den tar i bruk, målene den setter seg, det *stedet* og den autoriteten som handlingen utgår fra. I vår sammenheng kunne en si at det tilsvarende f.eks. kanselliskrivet som beordret den Guldbergske salmebok innført, eller den arrestordren som i 1804 ble utstedt på den omvandrende predikanten Hans Nielsen Hauge: "La rationalité politique, économique ou scientifique s'est construite sur ce modèle strategique".²⁷³

Taktikken, derimot, er den tilsynelatende *maktesløses* handlingsform. Den definerer den type handling som utføres innenfor et felt som den handlende ikke har kontroll over. På samme måte som utsigelsen arbeider med språkets overordnede, kollektivt bestemte strukturer, innebærer den "taktiske" handlingen en virksomhet innenfor den (eller de) *andres* felt:

J'appelle [...] "tactique" un calcul qui ne peut pas compter sur un propre, ni donc sur un frontière qui distingue l'autre comme une totalité visible. La tactique n'a pas pour lieu que celui de l'autre. Elle s'y insinue, fragmentairement, sans le saisir en son entier, sans pouvoir le tenir à distance.²⁷⁴

Det er, kan en si, også en presis beskrivelse av den retoriske *handlingen* vi har møtt i Hans Nielsen Hauges tidlige forfatterskap. Forfatteren som trer inn i språket med *Fortalen til Verdens Daarlighed* er i utgangspunkt-

²⁷³ Ibid. s. xlvi

²⁷⁴ Ibid. s. xlvi. Min oversettelse: "'Taktikk' kaller jeg den beregning som ikke kan støtte seg noe 'eget', og heller ikke noen grense som lar den skjelne den andre som en synlig totalitet. Taktikken har ikke noe sted annet enn det som er den andres. Der smyger den seg inn, gradvis, uten å kunne ta dette stedet i besittelse i sin helhet, uten å kunne holde det på avstand"

tet helt utlevert strukturer som han ikke sjøl har myndighet over -- det være seg de prinsippene for autorisasjon som omgir en tekststyring som hans, de standsskillene han konfronteres med, eller de fordommene ("Rygtet skal saaledes være...") han møter. Bare innenfor dette fremmede feltet kan han handle. Og bare innenfor dette fremmede *språket* (innøvd og innstiftet, som vi har sett, gjennom en serie "strategiske" operasjoner -- fra forordningen om husandakten til de statlige vedtakene som resulterer i religiøse "klassikere" som Kingos salmebok eller Pontoppidans forklaring) kan han skrive. Som i den språklige utsigelsen må denne handlingen derfor nødvendigvis ta form av en *modifikasjon*, et forsøk på en gradvis og delvis bearbeiding av denne konteksten, dette språket. Det er den vi har kunnet følge, i tekstene fra årene 1796 til 1798.

Det er forfatterskapets karakter av "taktikk", i Certaus forstand, som i mine øyne gjør de tradisjonelle teologiske og kirkehistoriske innfallsvinklene til Hauges forfatterskap forfeilet. Hauge skriver *med nødvendighet* i de *andres* språk. Han er, som husmødrene de Certeau beskriver i *L'invention du quotidien*, henvist til å skape med det han har "for hånden". Skal en utvinne en "mening" i dette tidlige forfatterskapet, må det altså skje gjennom en analyse av den *bruken* taktikeren Hauge gjør av sitt materiale -- gjennom den formen for *situert* og *situasjonell* intelligens (dvs. en innsikt i *kairos*) som han er tvunget til å utøve, når han ikke sjøl kan bestemme den "plassen" handlingen hans innehar. Det er en sånn analyse jeg har forsøkt å foreta i denne studien. Det skulle også forklare hvorfor jeg mener retorikken er en spesielt velegnet analysemodell i forhold til en forfatter som Hauge: Fordi den, som jeg påpekte i innledningen, er en teori om hvordan en som språkbruker kan handle på best mulig måte innenfor en *gitt situasjon*, og fordi den gir anvisninger for hvordan en kan *vende* på det språket som er gitt en, for at det skal tjene ens egne formål. Så er da også retorikken selve "taktikkens" teori, i følge de Certeau: En lære som i følge sofistene (og til Aristoteles' bestyrtelse) hadde evnen til "at gjøre det svageste argument til det sterkeste".²⁷⁵ Det tilsvarer da også nøyaktig prinsippet til den Ånden som vi har sett lede taktikeren Hauge, i hans inntreden i det hellige språket: "Gud haver udvalgt, hvad som er uædelt for Verden, og hvad som er Ringeagtet, og hvad som Intet er, for at tilintetgiøre det som er Noget".

²⁷⁵ Aristoteles 1996, s. 189-90 (1402a). Jf. de Certeau 1990 s. xlvi.

Både Hauges og haugianervekkelsens suksess forteller noe om den kraften som potensielt sett ligger i denne modifierende framgangs- måten. Når Hauges "taktiske" handling fikk et så spesielt gjennomslag, tror jeg imidlertid det har sammenheng med materialet han hadde å arbeide med: *Teksten*. For teksten, som Hauge sjøl forklarte i sitatet ovenfor, er det ingen som *helt* kan eie. Den kan alltid leses, og leses om igjen. Den strategiske handlingen er fundert seg på "stedets seier over tida", skriver de Certeau. Taktikken, på sin side, markerer tidas overvin- nelse av stedet, gjennom improvisasjon og impulsivitet.²⁷⁶ *Teksten* er imidlertid det stedet hvor tida er *nedfelt*. Og det språket som er oppbe- vart der, kan alltid kalles fram igjen, tilbake til tida, gjennom utsigelsen. Det er muligheten bondesønnen Hans Nielsen Hauge benytter seg av i sin egen påkallelse av de bibelske forbildene: "Jeg seer vel at Verden er saa ond, hvilket jeg taler neget om, men jeg maa sige med Paulus til de Galater i det 4 Kap. 16. Vers: 'Jeg er bleven eders Fiende, for jeg skal tale Sandhed'".

²⁷⁶ Ibid. s. 60-61.

LITTERATUR:

Ahearne, Jeremy 1995. *Michel de Certeau: Interpretation and its Other*. Cambridge.

Amundsen, Arne Bugge 1995a. "'Mig engelen tiltalte saa...'" Folkelige visjoner som kulturell kommunikasjon", i Amundsen, Arne Bugge og Eriksen, Anne (red.) *Sæt ikke vantro i min overtroes sted. Studier i folketro og folkelig religiøsitet. Festskrift til Ørnulf Hodne*. Oslo.

Amundsen, Arne Bugge 1995b. "'En lidet forsøgt og mindre skriftlærd dreng". Hans Nielsen på Hauge", i Christoffersen, Svein Aa/ Wyller, Trygve (red.), *Arv og utfordring*, s. 67-89. Oslo.

Andersen, Øyvind 1995. *I retorikkens hage*. Oslo.

Apelseth, Arne 1998. "Lærdom, borgarleggjering og skriftkultur", i Johnsen/Eriksen (red.) 1998, s. 32-52.

Aristoteles 1996. *Retorik*, (overs., noter og innl. ved Thure Hastrup). København.

Bakhtin, Mikhail M. 1986. *Speech Genres & Other Late Essays*, (overs. V.W. McGee, red. C. Emerson/ M. Holquist). Austin.

Bakhtin, Mikhail M. 1998. *Spørsmålet om talegenrane*, (overs. og etterord Rasmus T. Slaattelid). Bergen.

Balling, J.L og Lindhardt, P. G 1967. *Den nordiske Kirkes Historie*, 2. utg.. København.

Bang, A. Chr. 1924. *Hans Nielsen Hauge og hans Samtid. Et tidsbillede fra omkring aar 1800*, 4. rev. opplag. Oslo (1. opplag Kristiania 1871).

Barthes, Roland 1971. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris

Benveniste, Émile 1966. *Problèmes de linguistique générale I*. Paris.

Benveniste, Émile 1974. *Problèmes de linguistique générale II*. Paris.

Berge, Kjell Lars 1991. "Samtalen mellom Einar og Reiar: et symptom på tekstnormendringer i 1700-tallets skriftkultur? En sosiotekstologisk undersøkelse av en tekstytring", *Arkiv för Nordisk Filologi*, 106, s. 137-163.

Berge, Kjell Lars 1992. "Å argumentere som en profet: Hvordan et kommunikativt paradoks i 1700-tallets dansk-norske skrivefrihet ble løst. Om P.F Suhms skrift "Til Kongen" i anledning "Hævnens Dag" 17.1. 1772, i *Leve mångfalden: Tjugo uppsatser om språk tillägnade Barbro Söderberg. Mins 37*. s. 19-35. Stockholm.

Berge, Kjell Lars 1998a. "Den offentlige meningens genrer", i Johnsen/Eriksen 1998, s. 136-157.

Berge, Kjell Lars 1998b. *Å beskrive og forandre verden: En antologi tekster fra 1700 - tallets dansk-norske tekstkultur*, KULTs skriftserie nr. 106.

Beyer, Edvard *et al.* 1974. *Fra Wergeland til Vinje*, Norges litteraturhistorie bd. 2. Oslo.

Beyer, Jürgen 1991. "Lutherske folkelige profeter som åndelige autoriteter", i McGuire, Brian Patrick (red.): *Autoritet i Middelalderen*. København.

Bull, Francis 1958. *Norsk litteratur fra reformasjonen til 1814*, bind 2 i Bull/Paasche/Winsnes (red.) 1955-63: *Norsk litteraturhistorie*, bd. 1-6. Oslo.

Burke, Peter / Porter, Roy (red.) 1991. *Language, Self and Society: A Social History of Language*. London.

- Burke, Peter 1994. *Popular Culture in Early Modern Europe*, 2. rev. utg.. London.
- Chartier, Roger 1997. *On the Edge of the Cliff: History, Language, and Practice*. Baltimore.
- Certeau, Michel de 1973. *L'Absent de l'histoire*. Paris.
- Certeau, Michel de 1975. *L'écriture de l'histoire*. Paris.
- Certeau, Michel de 1982. *La Fable Mystique, 1: XVI-XVII siècle*. Paris.
- Certeau, Michel de 1990. *L'invention du quotidien - 1. Arts de faire*, ny utgave, med forord av Luce Giard. Paris (første utg. 1980).
- Christoffersen, Svein Aage 1996 (red.): *Hans Nielsen Hauge og det moderne Norge*, KULTs skriftserie nr. 48, Oslo.
- Curtius, Ernst Robert 1953/1983. *European literature and the Latin Middle Ages*. New York.
- Dale, Kristoffer 1942. "Hans Nielsen Huges åndelige gjennombrudd", i *Norsk Teologisk Tidsskrift* 1942, s. 44-60.
- Danbolt, Erling 1971. "Kallsopplevelsens betydning for Hans Nielsen Huges kallsbevissthet", i *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 1971, s 241-253.
- Dyrvik, Ståle og Feldbæk, Ole 1996. *Mellom brødre 1780-1830*, Aschehougs norgeshistorie bd. 7. Oslo.
- Eide, Tormod 1990. *Retorisk leksikon*. Oslo.
- Fafner, Jørgen 1982. *Tanke og Tale: den retoriske tradisjon i Vest-Europa*. København.

Fet, Jostein 1995. *Lesande bønder. Litterær kultur i norske allmugesamfunn før 1840*, Oslo.

Fjord Jensen, Johannes *et.al*: 1983. *Dansk litteraturhistorie 4*. København.

Furre, Berge 1993. "Pontoppidan - sanning gjennom 150 år" i Per Strømholm (red): *Bokspor: Norske Bøker gjennom 350 år*. Oslo 1993.

Furre, Berge 1996. "Hans Nielsen Hauge og det nye Noreg", i Christoffersen 1996, s. 7-14.

Giard, Luce 1987 (red.). *Michel de Certeau*. Paris.

Gilje, Nils 1994. *Hans Nielsen Hauge og kapitalismens ånd*, notat, LOS-senteret. Bergen.

Gilje, Nils 1995. "Haugevebegelsen og sekulariseringens dialektikk", i Christoffersen, Svein Aa/ Wyller, Trygve (red.), *Arv og utfordring*, s. 181-195. Oslo.

Gilje, Nils 1996. "Hans Nielsen Hauge - en radikal ildprofet fra Tune", i Christoffersen 1996, s. 14-28.

Golf, Olav 1996. *Haugebevegelse og Folkeopplysning 1800-1860*. Rapport nr. 6, Pedagogisk forskningsinstitutt. Univ. i Oslo.

Grepstad, Ottar 1997. *Det litterære skattkammer. Sakprosaens teori og retorikk..* Oslo 1997.

Gundersen, Trygve Riiser 1997. "Liv og skrift i et religiøst perspektiv", i *ARR idehistorisk tidsskrift* 1-2 1997, s. 42-48.

Gundersen, Trygve Riiser 1998a. "*Disse Eenfoldige Ord* - Hans Nielsen Huges forfatterskap", i Johnsen/Eriksen 1998, s. 227-237.

Gundersen, Trygve Riiser 1998b. "En ny lære med makt og myndighet: Utsigelse og autoritet hos Hans Nielsen Hauge", i *ARR* 2-3 1998, s. 93-108.

Gurevich, Aron 1988. *Medieval popular culture: Problems of belief and perception*, overs. J. Bak og P.A. Hollingsworth. Cambridge.

Hagesæther, Olav 1973. *Norsk preken fra reformasjonen til omlag 1820. En undersøkelse av prekenteori og forkynnelse*. Oslo.

Hill, Christopher 1993. *The English Bible and the Seventeenth Century Revolution*. Harmondsworth .

Holm--Olsen, Ludvig og Heggelund, Kjell 1974. *Fra runene til Det Norske Selskab*, Norges litteraturhistorie, bd. 1. Oslo.

Hopland, Karstein 1996. "Religiøs universalisme hos Hans Nielsen Hauge", i *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 1996, s. 15-34.

Johannesen, Georg 1987. *Rhetorica Norvegica*. Oslo.

Johannesen, Georg 1975. *Om "Norges litteraturhistorie"*. Fagkritisk pamflett. Oslo.

Johnsen, Egil Børre/Eriksen, Trond Berg 1998 (red.). *Norsk Litteraturhistorie. Sakprosa fra 1750 til 1995*. Bind I (1750-1920). Oslo.

Johnstad, Gunnar 1987. *Ord i Bibelen*. Oslo.

Julia, Dominique 1988. "Une histoire en actes", i Giard, Luce (red.) 1988: *Le voyage mystique. Michel de Certeau*. Paris.

Kennedy, George A. 1980. *Classical Rhetoric and its Christian & Secular Tradition*. Chapel Hill.

Koch, Hal 1959. "Hans Nielsen Hauges religiøse Udvikling", i *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 1959. s. 1-15.

Koht, Halvdan 1936. "Hans Nielsen Hauge", i *Kirke og Kultur*, 1936, s. 551-561, 592-605. (Opptrykk av Kohts artikkel om Hauge fra *Norsk Biografisk Leksikon*, Oslo, 1931).

Koht, Halvdan 1975. *Norsk bondereising*, (1. opplag 1926) innl. ved Reidar Almås. Oslo.

Kornerup, Bjørn 1937. "Hans Nielsen Huges religiøse utvikling", i *Kirke og Kultur*, 1937, s. 552--567.

Kullerud, Dag 1996. *Hans Nielsen Hauge -- mannen som vekket Norge*. Oslo.

Le Goff, Jaques 1988. *The Medieval Imagination*, (overs. A. Goldhammer). London/Chicago.

Lindhardt, Jan 1987. *Retorik*. København.

Longinos 1934. *Den Store Stil*, (overs. og innl. Niels Møller). København.

Lønning, Inge 1972. "Haugiana post-festum", i *Kirke og Kultur* 1972, s.121-22 .

Mainueneau, Dominique 1991. *l'Énonciation en Linguistique Française*. Paris.

Mainueneau, Dominique 1993. *Eléments de Linguistique pour le texte Littéraire*. Paris.

Marin, Louis 1987. "L'aventure sémiotique, le tombeau mystique", i Giard 1987, s. 207-223.

Meldahl, Per 1998. "Den tapte tradisjon", i Johnsen/Eriksen (red.) 1998, s. 94-107.

Molland, Einar 1951. *Fra Hans Nielsen Hauge til Eivind Berggrav*. Oslo.

Molland, Einar 1979. *Norges Kirkehistorie i det 19. århundre*, bind 1. Oslo.

Mykland, Knut 1993. "Den politiske pamflett", i Per Strømholm (red): *Bokspor. Norske bøker gjennom 350 år*. Oslo 1993.

Norborg, Sverre 1966. *Hans Nielsen Hauge, Biografi 1771-1804*. Oslo.

Pryser, Tore 1985. *Norsk historie 1800-1870*. Oslo.

Rasmussen, Tarald 1996. "Kristelig og borgerlig offentlighet i Norge på 1800-tallet", i Tarald Rasmussen / Trygve Wyller (red.): *Kristelig og borgerlig offentlighet i Norge*, KULTs skriftserie nr. 53. Oslo.

Rosiek, Jan 1998. "Literær pathos - fra Aristoteles til Bloom", i Eriksen, Birgit / Lehmann, Nils (red.): *Patos?, Æstetikstudier V*. Aarhus.

Sandmo, Erling 1995. "Saker og ting - om opplysningstiden i det norske bondesamfunnet", i *ARR idéhistorisk tidsskrift* nr. 2-95, s. 24-33,

Seierstad, Andreas 1946. "Hans Nielsen Hauges åndelege gjennombrøt", i *Luthersk Kirketidende*, 1946 s. 122-127.

Slaattelid, Rasmus T. 1998. "Bakhtins translingvistikk", i Bakhtin 1998, s. 47-86.

Slettan, Bjørn 1992. "O, at jeg kunde min Jesum prise...". *Folkelig religiøsitet og vekkellesliv på Agder på 1800-tallet*, Studia Humaniora 9. Oslo.

Steen, Sverre 1945. "Hans Nielsen Hauge og bondereisingen", i *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 1945, s. 241-254.

Thomsen, Ole 1998. "Højt at føle. Om pathos og personlighed", i Eriksson, Birgit / Lehmann, Nils (red.): *Patos?*, Æstetikstudier V. Aarhus.

Vickers, Brian 1988. *In defense of Rhetoric*. Oxford.

Aarflot, Andreas 1967. *Norsk Kirkehistorie*, bind II. Oslo.

Aarflot, Andreas 1969. *Tro og Lydighet. Hans Nielsen Hauges kristendomsforståelse*. Oslo.

Weber, Max 1991. *The Sociology of Religion*, overs. Ephraim Fischhoff [engelsk separatutgave av seksjonen "Religionssoziologie" fra *Wirtschaft und Gesellschaft*]. Boston.

Weber, Max 1971. *Makt og byråkrati: Essays i utvalg*. Oslo