

Åndsfridomens intoleranse?

Perspektiv på religionsfridom i Noreg i endring, ca. 1900–1935

Frode Ulvund

F. 1969. Dr.philos. Professor ved Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap, Universitetet i Bergen

Frode.ulvund@uib.no

SAMANDRAG

Artikkelen tar føre seg skiftande perspektiv på religionsfridom i Noreg i første halvdel av 1900-talet. Frå først og fremst å handle om løyve til religiøs praksis utanfor statskyrkja, førte kampen mot ateisme og blasfemi i mellomkrigstida til nye meiningslag ved at det særleg handla om å verne mot å bli krenkt religiøst. Det førte til ei forskyving i perspektivet på religionsfridom, frå å verne om minoritetsreligionar til å verne majoritetsreligionen mot uønskt livssynskonkurrans. Frå slutten av 1900-talet har minoritetsvernet igjen fått ein sentral plass i forståinga av religionsfridom.

Nøkkelord

religionsfridom, ateisme, toleranse, protestantisme

ABSTRACT

The article address how the concept of religious freedom has changed in Norway since the beginning of the 20th Century. Until the 1930s, the discourse of religious freedom was centred on the question of religious practise outside the established church. Under the impression of increasing atheism and blasphemy, religious freedom came to be connected with considerations for individual religious feelings. Thus, the perspective of religious freedom was shifted, from primarily protecting minority religions to emphasis on protecting Protestantism from competing life stance. From the end of the 20th Century, the protection of minorities was again pivotal in how the concept was understood.

Keywords

religious freedom, atheism, toleration, protestantism

INNLEIING

Hausten 2017 påstod *Dagens* redaktør Vebjørn Selbekk at Jonas Gahr Støre hadde bidrege til at ytringsfridomen vart gissel for islamistar under den såkalla karikaturstriden etter 2005.¹ Bakgrunnen var særleg at Støre som utanriksminister i 2006 framførte offentleg unnskyldning til muslimar for at karikaturane vart trykte, blant anna av Selbekk i avisa *Magazinet*, som han den gong var redaktør for.

Kjernen i karikaturstriden handla om det spenningsfylte tilhøvet mellom ytringsfridom og religionsfridom, og om det siste legitimt kunne mobiliserast som argumentasjon for å krevje vern mot ytringar og handlingar som enkelte opplevde som krenkande. Forslag om forbod mot religiøse plagg og omskjeringsdebattar har likeins aktivert debattar om grensene for religionskritikk og religionsfridom. Dei siste par åra har også kulturell appropriasjon blitt løfta fram som eit nærskylt identitetspolitisk tema i dette debattlandskapet. Diskusjonane har til felles at dei i stor grad handlar om minoritetsvern og minoritetar sitt vern mot å bli krenkt.

Problematikken er langt frå ny, og i denne artikkelen vil eg diskutere korleis perspektiv på religionsfridom – og krenkingsvernet si rolle i spenningsfeltet mellom ytringsfridom og trusfridom – var i endring og vart påverka av ulike samfunnskontekstar i Noreg i løpet av første del av 1900-talet. Eg vil også diskutere korleis dette fekk politisk gjennomslag og betydning ved at omgrepet «religionsfridom» vart aktivert som grunngeving for bruk av tvangsmiddel på det religiøse feltet.

I 1934 vart blasfemiparagrafen skjerpa. Bakgrunnen var særleg Arnulf Øverlands foredrag «Kristendommen – den tiende landeplage» og teaterstykket *Guds grønne enger*, der Gud vart framstilt på scena sett gjennom auga til eit «negerbarn». Skjerpinga vart ikkje berre grunnlagt med statens plikt til å bruke straffeføresegner for å verne statskyrkjas lære spesielt, men også som vern av ein allmenn religionsfridom. I lovforslaget forklarte regjeringa den gong at religionsfridom ikkje berre handla om å kunne praktisere ulike religionar, men også at staten var plikta til å verne borgarane sine mot spott eller hån i utøvinga av religionen. På denne måten vart hovudfokuset i forståinga av *religionsfridom* endra, frå å handle om fridom *til* å praktisere religionar på byrjinga av 1900-talet, til fridom *frå* å bli krenkt på 1930-talet.

Dermed vil eg hevde at tyngdepunktet i perspektivet på religionsfridom vart flytta, frå først og fremst å verne om minoritetar si religionsutøving i randsona av ein majoritetsreligion, til særleg å verne om majoritetens rett til ikkje å bli krenkt. Krenkingsvernet vart eit kjernepunkt i definisjonen av religionsfridom. Når religionsfridom særleg vart forstått som retten til å praktisere utan å bli krenkt, så vart i praksis religionsfridom på 1930-talet, slik blasfemiføresegna vart breitt forstått på den tida, eit argument for å verne kristne verdiar og eit bestemt kristent normsystem mot særleg ateisme og «gudløshetspropaganda». Det handla om å verne kristendommen, og underforstått protestantisk kristendom, mot livssynskonkurranse. Dette var sjølv sagt ikkje ei endring av paradigmatisk karakter. Også tidlegare hadde krenkingsvernet spelt ei rolle, som under kulturradikalismens gjennombrøt på 1870-talet. Men fram til mellomkrigstida var likevel hovudspørsmålet kva slags religiøs praksis som kunne tolererast i ein stat med ei privilegert statskyrkje.

1. «Listhaug trekker fram karikaturstriden», *Dagen*, 3.8.2017.

Dissentarlova av 1845 gjorde det lovleg for kristne å forlate statskyrkja og danne egne kyrkjesamfunn. Det legaliserte kristen pluralisme, men oppslutninga om statskyrkja heldt seg likevel uhyre stor til siste del av 1900-talet. I perioden etter dissentarlova vart det religionspolitiske fokuset flytta frå å verne om statskyrkja sitt religionsmonopol til å verne om felles kristne verdiar. Samtidig var det ulike syn på kva verkemiddel – verdslige eller åndelege – som best fremja dette. Religionsutøving som ikkje var lovleg heimla, vart i liten grad forsøkt straffa, særleg frå 1860-talet og utover. Slik bar praktiseringa av religionslovgivinga preg av toleranse. Men det var likevel først i 1964 at religionsfridom vart grunnlovsfesta som ein rett, og ikkje berre tillate gjennom lovlege unntak eller manglande rettshandheving.

Einar Molland argumenterte i 1954 for at oppmjukinga av religionslovgivinga etter 1814 ikkje hadde skjedd i konflikt med kyrkja, men gjennom eit samvirke mellom politisk liberalisme og protestantiske prinsipp. Grunnlaget for dette synet var Mollands oppfatning av at kyrkja hadde synt positive haldningar til religionsfridom når spørsmålet kom opp, heilt frå 1814.²

Mot eit slikt syn står Ingunn Breistein. Med tilvising til at relativt få geistlege støtta religionsfridom, har ho argumentert for at statskyrkja nok samla sett kunne argumentere for religiøs toleranse, men at ho var nølande til religiøs likestilling heilt til 1960-talet.³ Det same galdt ifølgje henne også det politiske miljøet. Bortsett frå liberale politikarar som ønskte størst mogleg fridom i samfunnet for alle religiøse og religiøst likegyldige grupper, hadde storparten av politikarane den haldninga at «det var viktig å understøtte statsreligionen og ikke gjøre lovendringer som ville svekke denne».⁴

Det er også eit poeng hjå Breistein at det heile tida fram til siste del av 1900-talet var ein kamp for fridom til å tru og praktisere ei *religiøs* overtydning, og ikkje ein kamp for *livssynsfridom*. Det var derfor ifølgje henne liten aksept for ei ateistisk eller agnostisk livsinnstilling i det norske samfunnet før rundt 1970.⁵ Religiøs pluralisme kunne akseptast, men ikkje livssynspluralisme.

Per Kristian Aschim har i ei ny doktoravhandling argumentert for at statsteoretiske teoriar om tilhøvet mellom stat og religion danna eit viktig grunnlag for religionspolitikken i første halvdel av 1800-talet. Ifølgje han vart innføringa av ein viss religionsfridom forstått som nødvendig for at det framleis skulle vere legitimt med ein statsreligion og å oppretthalde «en christelig Stat».⁶ Den statsteoretiske tenkinga la til grunn at religionstvang og hykleri ville virke mot føremålet, og undergrave moraliteten hjå borgarar og respekten for religionen. Det ville vere farleg for staten. Aschim forstår derfor dissentarlova av 1845 som ein nødvendig tryggingsventil for å kunne bevare det ønskede målet om størst mogleg religiøs einskap i samfunnet. Det gav det norske statskyrkjesystemet – forstått som

2. Einar Molland, *Statskirke og Jesu Kristi kirke* (Oslo: Land og Kirke, 1954), 36.

3. Ingunn Folkestad Breistein, «*Har staten bedre borgere?*»: *Dissidenternes kamp for religiøs frihet 1891–1869* (Trondheim: Tapir akademisk, 2003), 393. Sjå også n. 812 same side.

4. Breistein, «*Har staten bedre borgere?*», 396.

5. Breistein, «*Har staten bedre borgere?*», 420.

6. Per Kristian Aschim, *Herskende religion i den kristelige stat: Den statsteoretiske diskursen om religion og stat med henblikk på norsk religionspolitikk i 1840-årene* (ph.d.-avhandling, Menighetsfakultetet, 2017), 330ff.

statsstyrt statsreligion i kombinasjon med ein viss religionsfridom – ein fleksibilitet som Aschim også meiner forklarar kvifor det tok så lang tid før religionsfridomen vart grunnlovsfesta.⁷

Både Breistein og Aschim peikar her på sentrale poeng som diskusjonen i denne artikkelen byggjer opp om.

BORTFALL AV RELIGIØSE TVANGSMIDDEL

Etter 1905 fall høvet til bruk av tvangsmiddel på det religiøse feltet bort. Det var ikkje eit resultat av positiv lovgiving som slo fast retten til fri religiøs praksis. Tvert om kan det synast å ha vore eit utilsikta resultat av straffelovreformane rundt 1900. Den nye straffelova av 1902 hadde ingen føresegner om religion, bortsett frå ein blasfemiparagraf som la ned forbod mot offentleg spott eller hån av lovleg truvedkjenning. Straffelova tredde i kraft i 1905, og ei ikraftsetjingslov oppheva samtidig ein del eldre føresegner. Det galdt blant anna straffeføresegnene for ulovleg religionsutøving i Christian 5.s Norske Lov, samt politiet sine plikter til å overvake og følgje opp ulovleg religionsutøving. Men lovstaden som slo fast at berre den evangelisk-lutherske religionen var lovleg, vart ikkje oppheva, og er enno ikkje formelt tatt ut av Noregs lover. No har den praktisk funksjon som rettsleg forankring av den norske kyrkjas læregrunnlag.⁸

Frå 1905 var situasjonen den at Christian 5.s Norske Lov la ned forbod mot andre religionar enn den evangelisk-lutherske. Samtidig var det over tid innført ei rekkje unntak frå dette, der dissentarlovas løyve for kristne til å organisere seg utanfor statskyrkja var det viktigaste. Men verken straffelova eller andre lover hadde straffeføresegner mot ulovleg religionsutøving, med unntak av enkelte praktiske reguleringar for kristne i dissentarlova. Det var dermed ikkje råd å straffe ulovleg religionsutøving. På den måten vart religionstoleranse innført de facto, men ikkje de jure. Det gav rom for ulike og uklare tolkingar av rekkevidda for religionsfridomen lenge etter 1905.

Forarbeidet til straffelova viser at riksadvokat Bernhard Getz og straffelovkommissjonen la til grunn at fri religionsutøving var avgrensa til dei som var inkludert i dissentarlova, det vil seie til kristne og jødar, og frå 1896 også unitarar.⁹ Dette vart også i 1911 påpeika av Absalon Taranger, professor i rettshistorie, og resten av mindretalet i Kyrkjekommissjonen av 1908: «Ikrafttrædelseslovens ophævelse av de gamle bestemmelser om politiets adgang til at forbyde visse religioner 'fri Religionsøvelse' har ikke for straffelovkommissionen medført den vidtrækkende regel som nu lægges i den, at alle religioner har 'fri Religionsøvelse'.»¹⁰ I sin *Norsk kirkeret* vidareførte Taranger desse motsetningane. Han sa der at

7. Aschim, *Herskende religion i den kristelige stat*, 345.

8. Kong Christian Den Femtis Norske Lov av 1687, 2-1: «Den Religion skal i Kongens Riger og Lande alleene tilsædis, som overeens kommer med den Hellige Bibelske Skrift, det Apostoliske, Nicæniske og Athanasii Symbolis, og den Uforandrede Aar et tusind fem hundrede og tredive overgigen Augsburgiske Bekiendelse, og Lutheri liden Catechismo.». Her sitert frå Lovdata https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1687-04-15#KAPITTEL_2-1. Lest 1.6.2018.

9. Straffelovkommissjonen, *Udkast til almindelig borgerlig Straffelov II: Motiver* (Kristiania, 1898), 156: Om § 142. Redaksjonen var avslutta i 1896.

10. Kirkekommissionen av 1908, *Indstilling. IV: Indstilling angaaende den norske kirkes organisation* (Kristiania, 1911), 453.

straffelova verna trussamfunna som var omfatta av dissentarlova, mot spott og hån, men at lova elles gav alle religionar «fri Religionsøvelse».¹¹ Men samtidig gav han uttrykk for at hovudregelen om religionsfridomen fanst i dissentarlova, med dei restriksjonar som ho og anna lovgiving la på religionsfridomen: «Vor Grundlov har ingen saadan positiv regel, og privatlovgivningen indeholder en række av bestemmelser som griper dypt ind i den individuelle religionsfrihet.»¹²

Også juristen Kristian Hansson, på 1930-talet byråsjef i Justisdepartementet og lærar i kyrkjerett ved Det praktisk-teologiske seminar, peika i *Norsk kirkerett* frå 1935 på dette. Han kommenterte at føresegna i Christian den 5.s Norske Lov om at berre den evangelisk-lutherske religionen skulle tillatast («tilstedes»), sett opp mot føresegnene i dissentarlova som avgrensa fri religionsutøving til kristne, «kan synes å gi plass for den slutning at fri religionsøvelse av andre religioner må ha særskilt lovhjemmel».¹³ Men nettopp fordi tvangsmidla vart fjerna i 1905, meinte også Hansson at det i praksis likevel var fritt fram for alle religionar, inkludert for mormonar, som Høgsterett hadde erklært som ikkje-kristne i 1853.

FRYKTA FOR RELIGIØS PROPAGANDA

Då krav om å gripe inn mot mormonar vart reist på Stortinget i 1912, var det inga klar forståing av religionsfridomen som kom til uttrykk der. Bergenskapellane Johan Fredrik Gjesdahl (H), seinare formann i presteforeininga, viste til krav frå eit protestmøte i Trondheim om å gripe inn mot mormonane: «Særlig vil man paapeke», vedtok møtet, «at den gjældende lovs forbud mot andre ikke kristne religioner end de ved dissenterloven tillatte bør søkes overholdt.»¹⁴ Møtet, med Trondheims stiftsprost og justitiarius i spissen, la altså til grunn ei tolking som Hansson seinare peika på som mogleg: Forbødet mot ikkje-godkjent religionsutøving var framleis gjeldande. I resolusjonen kravde møtet at nye straffeføresegner vart vedtekne for å handheve dette forbødet. Gjesdahl slutta seg til dette og slo fast:

Nu maa det erindres, at ifølge gjældende lov er der ikke i vort land indrømmet mormonerne adgang til fri religionsøvelse eller til at danne menigheder med egne prester og forstandere. [...] Ifølge vor dissenterlovgivning er saaledes fri offentlig religionsøvelse tilstaaet kristne dissenter, jøder og unitarer. Men derimot ikke mormonerne.¹⁵

Gjesdahl avviste at krav om tiltak mot mormonane var i strid med prinsipp om åndsfri-dom: «Man kommer her og taler om trosfrihet og aandsfrihet, som det var dem, det gjaldt, naar det gjælder at sætte en stopper for den mormonske propaganda og den husagation, som drives.»¹⁶ Kampen mot mormonismen handla om kamp mot usedelege prinsipp og

11. Absalon Taranger, *Norsk kirkeret* (Kristiania: Cammermeyer, 1910), 78.

12. Taranger, *Norsk kirkeret*, 243.

13. Hansson, *Norsk kirkerett* (Oslo: Aschehoug, 1935), 212.

14. *Stortingsforhandlingar* 1912. 7b, 2718.

15. *Stortingsforhandlingar* 1912. 7b, 2718.

16. *Stortingsforhandlingar* 1912. 7b, 2727.

bedrageri, forklarte han, og derfor var det legitimt for eksempel å nekte mormonar bruk av ulike lokale til misjonsverksemd.

Gerhard Meidell Gerhardsen (H) hadde vore del av mindretalet i Kyrkjekommisjonen av 1908, og gav i same debatten på Stortinget i 1912 uttrykk for at den nye straffelova hadde skapt eit hol i straffelovgivinga. Men han visste ikkje om det var «med fuld bevissthet og klart overblik, eller om det skulde være delvis ved en kurie [sic]». ¹⁷ I sitt svar til Gjesdahl la ikkje justisminister Frederik Stang (H) eksplisitt til grunn ei forståing av at full religionsfridom var innført, men formidla vurderingar i sitt departement om at det ikkje lenger fanst heimel for å gripe inn mot religiøs verksemd. Samtidig formidla han også justisdepartements prinsipielle syn om at tvangsmiddel i religiøse saker var uønskte, med mindre det medførte «alvorlig fare i moralsk eller social henseende». ¹⁸

Det var eit prinsipielt syn som Kyrkjedepartementet ikkje delte på denne tida. Det freista å skjerpe handsaminga av mormonane, anten ved å foreslå tiltale og straff eller at politiet skulle stoppe verksemda deira. ¹⁹ Initiativa var eit resultat av press frå ei rekkje grupper, særleg innan Kyrkja og organisasjonar med kristen-moralsk verdigrunnlag, om å stanse «mormonsk propaganda». På grunn av manglande imøteking i Justisdepartementet valde Kyrkjedepartementet sjølv å utarbeide eit lovforslag i 1908 som var retta spesifikt mot mormonane si religionsutøving og misjonering.

Det vart foreslått å lovfeste ei rekkje avgrensingar i mormonanes religionsfridom som skulle handhevast med ulike tvangsmiddel. Dei skulle «forbydes enhver offentlig religionsutøvelse, og dertil sigtende Forhandling eller Forsamling, her i riket baade for sig selv indbyrdes og for andre». ²⁰ Politiet skulle få retten til å forby og oppløyse alle møte med mormonar, og alle som deltok i slike møte skulle kunne straffast. Vidare skulle det vere forbode for mormonar å drive verksemd, offentleg eller privat, med sikte på å omvende folk til si tru. Som straff føreslo Kyrkjedepartementet bøter og ved gjentaking lengre fengselsstraff. Utanlandske mormonar skulle utvisast.

Forslaget fekk ei delt mottaking. Innan Kyrkja var støtta stor, medan Justisdepartementet med sin juridiske fagkompetanse var negative. Biskopen i Kristiania, Anton Christian Bang, slutta seg til naudsynet av å gripe inn mot «et saa farligt samfundsonde med alvor og kraft» og avslutta fråsegna si med at «et hvert alvorligt menneske af samfundsmessige hensyn maa finde det paakrævet at man setter en stopper for mormonernes skjulte propaganda baade under privatlivets former og ved offentlig optræden». ²¹ Biskopen i Tromsø, Wilhelm Bøckman, støtta også lovforslaget. Han legitimerte det ikkje av frykt for *religiøs* propaganda, men som hjelpemiddel mot «den hvide slavehandel». ²² Han var inne på at det beste ville vere «et almindeligt forbud mod mormonernes ophold i riget».

17. *Stortingsforhandlingar* 1912. 7b, 2727.

18. *Stortingsforhandlingar* 1912. 7b, 2723.

19. Frode Ulvund, *Nasjonens antiborgere: Forestillinger om religiøse minoriteter som samfunnsfiender i Norge, ca. 1814–1964* (Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2017), 121–24 og særleg 155–60.

20. RA/S-1007/D/Dc/L0239/0007/Mormonerne, brev frå KD til samtlege biskopar datert 19.12.1908. I brevet var lovforslaget gjengitt. Sjå Ulvund, *Nasjonens antiborgere*, 155ff.

21. RA, Mormonerne, svar frå biskopen i Kristiania datert 22.11.1908.

22. RA, Mormonerne, svar frå biskopen i Tromsø datert 18.1.1909.

Justisdepartementet avviste forslaget. Det var ifølge departementet politisk i strid med rådande forståingar av at religionsfridomen måtte tolkast vidt. Dessutan meinte dei at forslaget hadde juridisk tvilsame sider reint prosessuelt. Sjølv om forslaget vart lagt bort, heldt Kyrkjedepartementet fram med å vurdere tvangsmiddel. At forslag om eksklusjon av religiøse grupper ikkje var utenkjeleg innan Kyrkjedepartementet, viser eit notat utarbeidd i 1917. Det tok til orde for å utvide paragraf 2 til ordlyden «Jesuiter og mormonere maa ikke taales» med grunngiving i mormonanes «samfundsoppløsende virksomhet».²³

Notatet var radikalt og synes ikkje å ha blitt følgt opp på politisk hald i Kyrkjedepartementet. Mormonar vart likevel aktivt hindra i verksemda si, men ikkje ved at ein intervenerte mot misjonering eller religiøs praksis. Derimot vart dei ved enkelte tilfelle nekta konsesjon på kjøp av eigedomar, og misjonærar frå kyrkjесamfunnet vart nekta innreise til landet. Passlova av 1917 innførte passtvang ved passering av den norske grensa, og reglar om visum gjorde grensekontrollen meir effektiv. Blant andre måtte amerikanske statsborgarar no ha visum. Det skulle godkjennast av Centralpasskontoret, og i 1922 forklarte dei at frå 1919 var visumnekt blitt handheva som fast regel når det galdt mormonar.²⁴ Amerikanske styresmakter la eit press på Noreg for å fjerne slike særreglar, og i 1922 vart kravet om visum for norskfødde amerikanske statsborgarar tatt vekk.²⁵ Bispemøtet gjekk likevel i 1923 mot å fjerne visumplikta med grunngiving i at visumnekt ikkje var gjort av religiøse omsyn, men «av hensyn til den offentlige moral».²⁶ Det var eit syn Kyrkjedepartementet også slutta seg til.

Trass i politikken mot mormonar hadde det på 1920-talet danna seg ei slags forståing av at det var full religionsfridom i Noreg. Det var altså ikkje eit resultat av positiv lovgiving, men bortfall av tvangsmiddel for å handheve det forbodet som formelt framleis var der. Samtidig var det også utbreidd vilje, særleg innan kyrkjelege og teologiske krinsar, til å bruke tvangsmiddel på det religiøse området når det vart oppfatta som nødvendig. Ikkje berre spørsmålet om mormonane, men også debatten om jesuittforbodet fram mot 1925 demonstrerte det. Mens det på 1890-talet var fleirtal på Stortinget for å ta det ut av Grunnlova, var det eit overveldande fleirtal som i 1925 gjekk inn for å halde fast på det.

Men både når det galdt mormonar og jesuittar vart spørsmålet om tvangsmiddel løfta ut av ein religiøs sfære og problematisert som tiltak mot politiske, moralske og sosiale farar. Dermed vart spørsmålet om religionsfridom utdefinert som irrelevant i desse sakene. Johan Gjesdahl, som på 1920-talet var presteforeininga sin formann og ein sentral aktør for å bevare jesuittforbodet, avviste som vist i 1912 at det å gripe inn mot mormonar var eit angrep på trus- og åndsfridom. På 1920-talet vart på liknande vis motarbeiding av «jesuittpropaganda» og påstått intolerant katolisisme tvert om framheva som vern av åndsfridomen.²⁷ Derfor vart det i teologiske krinsar legitimt å argumentere for det som i samband

23. RA/S-1007/ /D/Dc/L0239/0007. Notatet vart ikkje journalført og berre signert med initialane «S.Ø.».

24. RA/S-1007/D/Dd/L0203/0013/Mormonerne kristne, brev frå Justisdepartementet til Kyrkjedepartementet datert 25.10.1922 (KD 5047A22).

25. RA, Mormonerne kristne, brev frå Justisdepartementet til Kyrkjedepartementet datert 25.10.1922 (KD 5047A22).

26. RA, Mormonerne kristne, Uttalelse av bispemøtet 1923 og RA, Mormonerne kristne, brev frå Kyrkjedepartementet til Justisdepartementet, datert 2.7.1923 (KD 2358A23).

27. Ulvund, *Nasjonens antiborgere*, 190.

med jesuittforbodet vart omtalt som ein «praktisk-realistisk religionspolitikk». Det opna for ein aktiv lovgivingspolitikk for å motarbeide visse uønskte religiøse fenomen. Samtidig vart behovet for realisme kontrastert til og vurdert som overordna det som vart framstilt som ei problematisk «abstrakt-teoretisk tilnærming som bygget på prinsipiell religionsfrihet».²⁸ Når religionen vart forstått å representere ein samfunnsfare, kunne den også motarbeidast aktivt. Rekkjevidda for religionsfridomen måtte vurderast pragmatisk.

Frykta for og kampen mot mormonsk «propaganda» etter 1900 og mot jesuittisk «propaganda» på 1920-talet må forståast ut frå konkrete samfunnsmessige kontekstar som aktualiserte behovet for pragmatisk «realisme» i religionspolitikken. Mormonane hadde vore stempla som samfunnsfarlege heilt frå 1850-talet, men den auka merksemda rundt dei etter hundreårsskiftet hadde ikkje berre samband med bortfall av tvangsmiddel. I dei første par tiåra av 1900-talet vart det internasjonalt nærmast ført ein krig mot mormonane, og særleg i tida rundt 1910 var heile Nord-Europa prega av ein moralsk panikk som demoniserte mormonar og verksemda deira.²⁹ Det var utløyst av ein periode med kolossal auke i misjonsaktivitet hjå mormonane, i Noreg og fleire andre protestantiske land. Opplaga på utdelte skrifter auka sterkt, det same gjorde talet på husbesøk. Saman med fleire misjonærar vart dette omtalt som ein mormonsk «invasjon» i Kyrkjedepartementet, blant biskopar og i aviser.³⁰ Samfunnsfaren som mormonane utgjorde, vart også på den tida kopla konkret opp mot «kvit slavehandel». Det vart i samtida framstilt som eit stort samfunnsproblem og utløyste blant anna danning av foreiningar som med statsstøtte skulle nedkjempe slaveriet og redde norske jenter frå det.³¹ Og det inkluderte kamp mot mormonane si verksemd.

Frykta for katolisismen i mellomkrigstida var i stor grad utløyst av første verdskrigen og resultatane av han. I protestantiske område vart katolisisme peika ut som medansvarleg for at krigen braut ut, og ikkje minst vart katolisismen oppfatta å gå sigrande ut av den. Nye katolske statar vart etablert, og protestantismens vogge – Tyskland – var den store taparen. Den svenske kyrkjehistorikaren Bengt Wadensjö har vist korleis auka romersk-katolsk politisk og kyrkjeleg aktivitet i tida etter krigen forsterka biletet av ein offensiv katolisisme.³² Vatikanet vart sett på som ein ekspansiv politisk aktør som blant anna la press på nye protestantiske statar, særleg i Baltikum. I den protestantiske verda fekk det såkalla «kyrkjeranet» i Riga – der den katolske kyrkja i 1923 fekk overta ei luthersk og ei ortodoks kyrkje mot Vatikanets støtte til latvisk sjølvstende – stor symbolsk betydning.³³ I tillegg lanserte pave Benedikt XV auka misjonsverksemd som program i 1919. Til saman utløyste dette stor uro

28. Dette synspunktet (og sitata) er henta frå *Luthersk Kirketidende* 7 (1925), 152, og var mest sannsynleg ført i pennen av professor Daniel Andreas Frøvig ved Menighetsfakultetet. Sjå Ulvund, *Nasjonens antiborgere*, 197.

29. Sjå Malcolm Thorp, «The British Government and the Mormon Question, 1910–1922», *Journal of Church and State* 21, nr. 2 (1979): 305–23, DOI: <https://doi.org/10.1093/jcs/21.2.305>, for ein grundig diskusjon av panikken i ein engelsk kontekst.

30. Ulvund, *Nasjonens antiborgere*, 149.

31. Nationalkomité til Bekjæmpelse af den hvide Slavehandel fekk frå 1905/06 statsstøtte til sitt arbeid. Tilsvarende komitéar vart oppretta i andre land.

32. Bengt Wadensjö, «Protestantisk samling: Det svenska deltagandet då internationella förbundet till protestantismens värn grundades», i *Nordisk lutherdom över gränserna: De nordiska kyrkorna i 1900-talets konfessionella samarbete* (red. L. Österlin; København/Lund/Helsingfors/Oslo, 1972), 130–34. Wadensjö var biskop i Svenska kyrkan 1986–2002.

33. Bengt Wadensjö, «Romersk-katolska kyrkan i svensk opinion 1920-1923», *Kyrkohistorisk årsskrift* 68 (1968): 205–24 (217).

for planar om re-katolisering av protestantiske område.³⁴ Jesuittar vart sett på som pavekyrkjas umoralske kamporganisasjon, og derfor vart også jesuittisk «propaganda» vurdert som særleg samfunnsfarleg.

På 1930-talet skulle gudløyse og «gudløysepropaganda» overta som målskive for protestantisk frykt og krav om verdslege inngrep for å verne om majoritetens religion og normgrunnlag. Dette må sjølvsagt forståast i lys av samfunnsutviklinga og ein større politisk kontekst i etterkant av den russiske revolusjonen og radikaliseringa av arbeidarrørsla på byrjinga av 1920-talet. Arbeidarpartiet vart ein politisk maktfaktor, og sjølv etter brotet med Komintern vart partiet oppfatta ikkje berre som religionskritisk, men også som aktiv målberar for ateisme.³⁵ Opplevinga av at ei ateismørørsle var på offensiven, nasjonalt og internasjonalt, resulterte i ei mobilisering mot gudløyse og materialisme som fekk politisk gjennomslag på Stortinget.

KAMPEN MOT GUDLØYSA 1932–1934

Spørsmålet om religionsfridom kom opp att i første del av 1930-talet i samband med blasfemiparagrafen. Då denne vart skjerpa i 1934, vart det grunnlagt med statens grunnlovsmessige plikt til å «fremme og verne» den evangelisk-lutherske religionen. Regjeringa hevda det også omfatta plikt til å «gi de forbuds- og straffebestemmelser som trenges til vern og fremme for religionen».³⁶ Men forslaget vart også grunnlagt som vern om ein allmenn religionsfridom, der det å kunne praktisere religionen utan å bli utsett for spott og hån stod sentralt i definisjonen av religionsfridom.

I praksis handla blasfemiparagrafen likevel først og fremst om å verne protestantismen spesielt, og ikkje religiøse praksisar generelt, mot angrep. Både mormonismen og katolisismen, særleg jesuittismen, må begge seiast å ha blitt utsette for svært spottande og nedsetjande omtale etter at straffelova tredde i kraft. Og det var ikkje berre av meir eller mindre lause kanoner i offentlegheita, som pastor Karl Schreiner på 1910-talet og samfunnsdebattanten Martha Steinsvik på 1920-talet, men også av sentrale politiske og geistlege aktørar.³⁷ Mormonismen var heller ikkje formelt verna sidan blasfemiparagrafen berre omfatta lovlege religionar. Mormonar kunne derfor hånast så mykje ein ville utan at straffelova ramma det.

Debatten om blasfemi på 1930-talet handla derfor berre delvis om å verne individuelle truande mot å bli krenkt. Den handla i minst like stor grad om å kunne hegne om kristne verdiar og eit bestemt kristent – underforstått protestantisk – normsystem som det sentrale rammeverket for samfunnsorganisering. Dette behovet for vern legitimerte bruken av

34. Ulvund, *Nasjonens antiborgere*, 189ff.

35. Om Arbeidarpartiets spenningsfylte tilhøve til ateismen og Kyrkja, og Kyrkjens syn på ateisme i Arbeidarpartiet, sjå Nils Ivar Agøy, *Kirken og arbeiderbevegelsen: Spenninger, skuffelser, håp* (Bergen: Fagbokforlaget, 2011).

36. *Stortingsforhandlingar* 1934. 3. Ot.prp.5, Om forandring i straffelovens § 142: 4.

37. Om Schreiners utfall mot mormonismen, se Karl Schreiner, *Mormonerne: Hvem er de? Hvad vil de?* (Kristiania: De norske sedelighetsforeningers centralstyre, 1911) og idem, *Mormonerne og deres lære: Foredrag holdt i Calmeyergatens missionshus 26. mars 1912* (Kristiania: De norske sedelighetsforeningers centralstyre, 1912). Schreiner var elles også motstandar av å setje opp *Guds grønne enger*. Om Martha Steinsvik, sjå Øyvind Strømmen, *Marta Steinsvik og anti-katolisismen* (masteroppgåve i religionsvitskap, Universitetet i Bergen, 2015).

lover for å motarbeide og forby det som vart oppfatta som øydeleggjande for det kristne normsystemet. På 1930-talet var dette altså særleg gudløyse og gudløysepropaganda. *Religionsfridom* vart brukt som argument for å støtte protestantisk kristendom mot livssynskonkurranse.

BLASFEMISK ISCENESETTING AV GUD?

Teaterstykket *Guds grønne enger* var skriva av den amerikanske forfattaren Marc Connelly, eit stykke han fekk Pulitzer-prisen for. Det vart sett opp fleire stader i USA, og trakk mykje publikum, særleg på Broadway, i åra mellom 1930 og 1935.³⁸ I 1936 vart det også filmatisert. I 1932 vart stykket sett opp i Sverige, og på slutten av same året vart det kjent at Nationalteatret ville gjere det same. I motsetnad til i USA vart stykket kontroversielt fleire stader i Europa. I Storbritannia og Finland vart det nekta oppført, og også i Sverige kom det oppmodingar til Riksdagen om å forby det.³⁹

Stykket er lokalisert til dei amerikanske Sørstatane og framstiller religiøse førestillingar blant barn i det afro-amerikanske miljøet. Det kontroversielle var at Gud vart framstilt på scena som ein konkret person, og ikkje minst måten han vart framstilt på. Ein ting var at «negerstykket» framstilte «negrenes primitive og høist naive» forståingar av Bibelens forteljingar.⁴⁰ Sjølv om enkelte meinte det mildna den blasfemiske brodden, låg det likevel ein undertone av at det å framstille ein «negergud» ikkje berre var profanering, men også å gi Gud primitive eigenskapar. I ei melding av stykket skreiv biskopen i Bergen, Andreas Fleischer, at dette var «ei parodiera 'nigger'-forteljing» der Gud vart framstilt som ein «sneversynt og fåkunnig neger-preikar» med eit vulgært «nigger-engelsk». ⁴¹ Sokneprest Peder Blessing Dahle i Vardal var sentral i motstanden mot stykket i Noreg og skildra i slutten av 1932 korleis han oppfatta at Gud vart framstilt:

Den person i «The Green Pastures» som betegnes som Gud, er lapset, ubesluttosom, godfjottet, avmektig i sin vrede eller endog ute av stand til å vredes. Han taler et dårlig simpelt engelsk, og det er ikke fritt for at han endog småbanner (Bless my soul o. lg.) og er glad i sterke drikker. At han røker cigar er av de forholdsvis «uskyldige» ting i dette miljø.⁴²

Bonderørsla med Johan Mellbye mobiliserte først mot stykket, og fekk raskt brei tilslutning frå kristenfolket generelt. Stykket vart oppfatta som blasfemisk, det var spottande og krenkte «tusener medborgeres helligste følelser», som det utbreidde og innan indremisjo-

38. Øyvind Gulliksen, «Debatten om *Guds grønne enger*: Et selsomt 50-årsminne», *Kirke og Kultur* 88 (1983): 242–56 (244).

39. Harald Skottene, «Motstanden mot skuespillet *Guds grønne enger*», *Norsk litterær årbok* (1983): 47–61 (48).

40. «Fra den nordiske teaterstrid: Tre artikler», *Kirke og Kultur* 40 (1933): 226–36. Teologiprofessor Lyder Brun spurde om det var Nationalteatrets oppgåve å lage sensasjon av «amerikanske negeres primitive religion» og deira naive bibelforståing (227f.). Innlegget hans var først trykt i *Aftenposten* 11.2.1933. Kristian Elster uttrykte seg liknande om «Negrenes primitive og høist naive opfatning av Bibelens fortellinger». Innlegget hans stod først på trykk i *Nationen* 18.3.1933. Bruken av «neger-» som prefiks var det også fleire døme på under stortingsdebattane, t.d. *Stortingsforhandlingar* 1933. 7b, 1121f.

41. *Dagen*, 5.1.1933.

42. *Dagen*, 17.12.1932. Blessing Dahle vart i 1943 NS-biskop i Bjørgvin og vart dømt for det etter krigen.

nskrinsar opinionsdannande bladet *For Fattig og Rik* skreiv, og som den kristne avisa *Dagen* vidareformidla i ein leiar.⁴³ Det vart reist krav om at styresmaktene måtte syte for at stykket ikkje vart oppført, og at det vart lovfesta forbod mot å framstille Gud på scena.

I argumentasjonen mot stykket handla det om mykje meir enn å verne om religiøse kjensler hjå enkeltindivid. Det handla altså om å verne samfunnet mot gudløyse. Det Vestlandske Indremisjonsforbund meinte i sin protest at stykket var ein hån mot kristentru og den norske kyrkja, som den oppfatta som den «sterkaste berande kraft i vårt samfundsliv».⁴⁴ I Oslo leverte 30 kyrkjelydsforstandarar og predikantar ein felles protest som dei grunn gav med ansvaret dei følte overfor det norske folk. Dei meinte stykket særleg «i vår tid [ville] skade mer enn ellers, da der nu er så mange krefter i bevegelse for å nedbryte kristentroen og ærbødigheten for Gud og det som Guds er».⁴⁵

Det var nettopp blasfemien sine skadeverknader, ikkje for den enkelte sine kjensler, men for samfunnet som heilskap som av fleire vart framheva som alvorleg. Nedbryting av kristentrua ville ikkje vere utan «alvorlige følger for et folks moralske og kristelige fremtid», som *For Fattig og Rik* skreiv. Dette gjekk sjølvsagt rett inn i kulturkampen i samtida, og det som vart oppfatta som ein kamp mellom ei gudløyserørsla og kristendommen. Arnulf Øverlands foredrag om kristendommen som den tiande landeplaga var i stor grad utløynt av den kristne motstanden mot *Guds grønne enger*, og foredraget og frikjenninga av han våren 1933 vart av mange kristne oppfatta som uttrykk for farlege antireligiøse og gudause tendensar, drivne fram på den politiske venstresida.

Under overskrifta «Gudløshetsrørelsens världsoffensiv» formidla tidsskriftet *Kirke og Kultur* i 1933, med biskop Eivind Berggrav som redaktør, den svenske teologiprofessoren (og frå 1934 biskopen) Torsten Bohlin's åtvaring mot materialismens og kommunismens gudløyse. Aldri nokon gong før, hevda han, hadde kristenverda møtt ein så omfattande og så målmedviten antireligiøs offensiv «som i detta nu».⁴⁶ På liknande vis måla både *Dagens* redaktør Johannes Lavik og biskop Fleischer fram korleis ei internasjonal og fanatisk gudløyserørsla no var i ferd med true det norske samfunnet spesielt.

Gudløyserørsla var avhengig av spotten, meinte Lavik, og gav slik uttrykk for at handheving av blasfemiføresegna var viktig i kampen mot gudløysa.⁴⁷ Begge gav uttrykk for at gudløysepropaganda ikkje burde tillatast, for eksempel ved å la gudsfornektarar tale i kommunale lokale. Bergensbiskopen avviste at dette var ei illiberal haldning: «Her er ikkje spursmål um å handheva åndsfridom eller ikkje, men um det skal vera lovleg å forgifta åndslivet for folket eller ikkje.»⁴⁸ Teateret vart i dette tilfellet brukt i ein agitasjon som ein påstod grov «grunnen under vårt kristne kultursamfunn».⁴⁹ Det var utoleleg.

Her er openberre parallellar til kampen mot mormonismen og jesuittismen i åra før. Det var legitimt å kve «gudløshetspropaganda», som mormonsk og jesuittisk «propa-

43. *Dagen*, 25.3.1933. *For Fattig og Rik* hadde på denne tida eit opplag på rundt 40 000 eksemplar, sjå Fr. Wisløff og Ola Rudvin, *Sokneprest Joh. M. Wisløff: Mannen og verket* (Oslo: Indremisjonsforlaget, 1950), 144.

44. *Dagen*, 28.12.1932.

45. *Dagen*, 7.1.1933.

46. Torsten Bohlin, «Gudløshetsrørelsens världsoffensiv», *Kirke og Kultur* 40 (1933): 257–72 (272).

47. *Dagen*, 3.4.1933.

48. *Dagen*, 3.4. 1933.

49. Andreas Fleischer i *Dagen*, 5.1.1933.

ganda», med tvangsmiddel fordi alt saman representerte ein fare for folket. Forstått som hierarkisk ordna system med kadaverdisiplin og manglande rom for opposisjon og kritikk, vart både pavemakt og kommunisme – og for så vidt mormonisme – sett på som motpoler til individualitet og åndsfridom.⁵⁰ Derfor var det ikkje i strid med åndsfridomen å skjerme folket mot slik propaganda.

Avisa *Dagen* gjekk på leiarplass langt i å krevje politisk handling overfor gudløyserørsla. I april 1933 argumenterte dei for at «gudløshets-agitasjonen» hadde ei politisk side. For, som dei påpeika, «[e]nno er jo nemlig kristendommen statsreligion her i landet».⁵¹ Så lenge det var tilfellet, måtte også dei politiske partia ta standpunkt til religionen, og til den offentlege kampen mot kyrkje og kristendom som avisa meinte den antireligiøse propagandaen stod for. Avisa slutta med å anerkjenne utfallet av Stortingets debatt om *Guds grønne enger*. «Den viser at landet nasjonalforsamling vet hvor landet ligger», skreiv avisa.

STORTINGETS POLITISERING AV RELIGIØSE KRENKINGAR

Spørsmålet om å forby teaterstykket *Guds grønne enger* vart altså løfta fram som ei av dei store politiske sakene på Stortinget våren 1933. Ei rekkje kristelege organisasjonar og lokale folkevalde organ hadde sendt resolusjonar med krav om handling til Stortinget. Sokneprest Blessing Dahle talte mot stykket i ei radiosendt gudsteneste og reiste landet rundt på foredragsturné for å få teaterstykket forbode, og saka vart følgd tett av dagspressa.⁵² Fem biskopar og seks domprostar sendte felles protestskriv til Nationaltheatrets styre med oppmoding om å skåne folket for «dette blasfemiske skuespill».⁵³ *Luthersk Kirketidende* kalla det «en enig kirkefront» mot oppføring av stykket.⁵⁴

Den nyleg avgåtte statsministeren Jens Hundseid frå Bondepartiet oppmoda frå Stortingets talarstol i slutten av mars regjeringa om å fremja ei lov som skulle gjere det forbode å framstille Gud på scena.⁵⁵ Initiativet vart følgd opp av venstremannen, bonden og forkynnaren Nils Belland (V) frå Aust-Agder. Han ville ha Stortinget til å vedta ein resolusjon om at *Guds grønne enger* ikkje burde oppførast i Noreg, og at regjeringa skulle formidle dette til Nationaltheatret.⁵⁶ Parallellen til karikaturstriden i nyare tid er openberr, og tankane om vern mot krenking er påfallande like.

Forslaget vart breitt diskutert den 4. april 1933. Carl Joachim Hambro (H) syntes det var audmjukande at Stortinget – som om det var eit studentlag – skulle vedta resolusjonar, og foreslo i staden å be regjeringa vurdere å utarbeide ei lov som effektivt kunne handheve føresegnene i Grunnlova om ikkje å vise ringeakt mot religionen. Begge forslaga fekk stor oppslutnad, men berre Hambro sitt fekk fleirtal. Heile Høgre, Venstre og Bondepartiet,

50. Ulvund, *Nasjonens antiborgere*, 190.

51. *Dagen*, 4.4.1933.

52. *Dagen*, 15.3.1933.

53. *Luthersk Kirketidende*, niande rekkje, nr. 3 (1933): 51.

54. *Luthersk Kirketidende*, niande rekkje, nr. 3 (1933): 52. Eit unntak var biskop Eivind Berggrav, som *Luthersk Kirketidende* kritiserte fordi han «spenner benene under dem som har protestert» (s. 53).

55. *Stortingsforhandlingar* 1933. 7b, 1022.

56. *Stortingsforhandlingar* 1933. 7b, 1023.

med eitt unntak, stilte seg bak det. Som leiaren i *Dagen* viste, vart vedtaket oppfatta som eit tydeleg standpunkt i saka om *Guds grønne enger*, og Nationaltheatret valde derfor kort etter å ta stykket av repertoaret. Stortinget hadde brukt sin autoritet til å stoppe det som vart oppfatta som gudsspottande gudløysepropaganda.

Debatten viste at kampen mot gudløysa stod sentralt. Belland meinte at folket enno hadde to augnesteinar, det var Bibelen og Grunnlova. Han oppfatta det å sette opp stykket som «eit av mange drag i eit tidsbilete som varslar ille for folket vårt, dersom det ikkje kjem ei straumvending».⁵⁷ Øverland-saka hadde vist at gudløysa fekk oppslutnad; ikkje minst var det uheldig at unge studentar slutta opp om han, meinte Belland.

Hambro la vekt på at stykket hadde krenkt folks kjensler, og at det var eit angrep på folkets «dyreste verdier». Heller ikkje han såg nokon motsetnad mellom forslaget sitt og prinsippet om ytringsfridom, tvert om. Tyranni, intoleranse og sneversyn utøvd i åndsfri-domens og toleransens namn var noko av det minst tiltalende og noko av det mest skadelege for eit folks åndelege utvikling, argumenterte han.⁵⁸ Arne Løfsgaard uttalte seg på vegner av Bondepartiet, og støtta at Stortinget reagerte. Øverland-saka og *Guds grønne enger* representerte «en smittekilde av de farlige, som man i tide må søke å verge sig mot».⁵⁹ Slik vart ateisme omtalt innan samfunnsmedisinske rammer på Stortinget, og bakteriologi-ens legitimering av tvang overfor enkeltindivid vart retorisk aktivert som legitimt samfunnsvern, også når det galdt faren for ateistisk smittespreiing. Slik sjukeleggjing hadde elles lange tradisjonar for å rasjonalisere religiøst fråfall frå statskyrkja og evangelisk-luthersk lære, anten det var kvekarar, metodistar, mormonar eller læstadianarar.⁶⁰

I Venstre gav presten Jon Mannsåker uttrykk for at det avgjerande var om stykket var religiøst nedbrytande eller ikkje. Om teateret bidrog til å bryte ned «dyre – i dette tilfelle religiøse – åndsverdiar i folket, so fær saki ei offentleg interesse».⁶¹ Forslaget om å forby stykket var ifølgje han

ein sunn, intellektuell, moralsk, religiøs reaksjon mot det undergravningsarbeid som går for seg i folket. Å ropa på åndsfridom i dette tilfelle høyrer ingen stad heime. Tvert imot må me i åndsfridomens namn ha rett til å verja folket imot barbariet på det religiøse likso vel som på andre umkverve av åndslivet. Me må verja um ein sunn mentalitet i folket. Det heilage må haldast uppe.⁶²

Oppretthalding av det heilage var ein føresetnad for ein sunn mentalitet i folket. Derfor måtte også gudløyse haldast nede. I mai 1933 tok professor Karl Vold ved Menighetsfakultetet til orde for ein kristeleg fellesaksjon før stortingsvalet same hausten. Dei kristne måtte stå saman mot «de fenomener og tendenser som meget sterkt er kommet for dagen i det

57. *Stortingsforhandlingar* 1933. 7b, 1117.

58. *Stortingsforhandlingar* 1933. 7b, 1118.

59. *Stortingsforhandlingar* 1933. 7b, 1124.

60. Frode Ulvund, «Travelling Images and Projected Representations», *Scandinavian Journal of History* 41, nr. 2 (2016): 208–230 (221f.), DOI: <https://doi.org/10.1080/03468755.2016.1155845>.

61. *Stortingsforhandlingar* 1933. 7b, 1125.

62. *Stortingsforhandlingar* 1933. 7b, 1125.

siste – nemlig mot den gudløshets- og lovløshetsånd som mere sterkt enn nogensinne har vært virksam». ⁶³ Fronten var der allereie, meinte han, og viste til protestane i samband med Øverland-saka, men særleg når det galdt *Guds grønne enger*.

Dette vart sentralt for at Kristeleg Folkeparti vart skipa same hausten. I valoppromptet hevda partiet at det fanst sterke avkristningstendensar i samtida. Det var ein kamp mot «kristeleg livssyn, kristeleg arv og sed som er den einaste trygge grunnvoll for eit sterkt og friskt folkeliv». ⁶⁴ Det gjorde det nødvendig for staten gjennom sine folkevalde å ta normativt stilling ved å fremje eit kristent livssyn i konkurranse med andre:

Styresmaktene kan gjeva dei ymse livssyn gode eller mindre gode arbeidsvilkår. Me hev vore vitne til kor storting og styresmakt laut ta stoda til blasfemiske og ateistiske ovringar i folkelivet. Me kann berre minna um striden kring «Guds grønne enger» og «Øverlandsaki». ⁶⁵

Blasfemidebatten på det nye stortinget året etter viste at dette var haldningar som eit stortingsfleirtal delte. ⁶⁶

BLASFEMIDEBATTEN I 1933

Då Venstreregjeringa fremja forslag til ny blasfemiparagraf i straffelova våren 1934, viste dei til alle protestane som var komne inn mot *Guds grønne enger*. Regjeringa oppfatta altså at staten hadde ein særskilt plikt til å verne og fremme statens religion. Samtidig la regjeringa vekt på at formålet med føresegna først og fremst var å verne om religionsfridomen:

Religionsfriheten består ikke bare deri at enhver kan ha den religiøse tro han vil. Efter en nogenlunde civiliseret opfatning hører det til religionsfrihet også at staten verner om sine medlemmers rett til å utøve sin religion og bekjende sin tro uten å være utsatt for overlast. ⁶⁷

Paragrafen vart skjerpa ved at konsekvensen snarare enn intensjonen vart vektlagt. Det skulle vere tilstrekkeleg for å bli domfelt at ein måtte forstå at medlemmar av eit lovleg trusamfunn ville bli krenkte eller såra av ord eller handlingar, sjølv om dette ikkje var intensjonen.

Proposisjonen vart vedtatt med eit knapt fleirtal (54 mot 51). Motsetningane gjekk langs etablerte partilinjor ved at alle dei borgarlege partia stemte for skjerpinga og Arbeidarpar-

63. *Dagen*, 24.5.1933.

64. *Dagen*, 21.9.1933, «Valupprop frå Kristeleg Folkeparti».

65. *Ibid.*

66. Teaterdirektør Victor Bernau skal ha hatt planar om å turnere Noreg med stykket hausten 1933. I sine memoarar frå 1937 skriv han at justisministeren kalla han til møte på Stortinget saman med statsminister Johan Ludvig Mowinckel. Der skal han ha blitt forklart at regjeringa ville gjere alt for å stoppe turnéen, og han skal seinare ha fått eit skriv frå justisministeren om at regjeringa ville fremja ei provisorisk anordning for å forby Bernau å turnere med stykket. Sjå Victor Bernau, *Med vennlig hilsen* (Oslo: Fabritius, 1937), 119. Dåverande justisminister Arne Sunde stadfesta dette i store trekk i intervju med Norges Handels- og Sjøfats Tidende, 1.12.1937 då historia fekk stor merksemd i samband med bokutgivinga.

67. *Stortingsforhandlingar* 1934. 3. Oht.prp.5. Om forandring i straffelovens § 142: 5.

tiet mot. Argumentasjonen for å skjerpe føresegna hadde klare likskapstrekk med debatten om *Guds grønne enger*. Det handla om å verne kristne verdiar og kristentrua mot gudløyse.

Bondepartirepresentantane var opptatte av faren ved å tolerere antireligiøs propaganda og dei nedbrytande konsekvensane av det. Skjerpinga var ein reaksjon mot «den åndsstraum som overalt [...] systematisk trengjer seg inn på heilag grunn for å sulka det som for storparten av folket vårt er heilag og ukrenkeleg», og endringa skulle «setja stenge for dette undergravingsarbeid av folkemoral og religiøsitet i vårt folk». ⁶⁸ Det var nemleg moralske og religiøse verdiar i folket som stod på spel, det «berande grunnlag for vår folkelukka, som det norske storting bør vera det fremste i lina for å verne um». Derfor måtte «unge, ubefestede, lett påvirkelige menneskesinn» vernast mot «den materialistiske livsanskuelses gift».

Som representant for det nye partiet Kristeleg Folkeparti argumenterte Nils Lavik ikkje uventa for skjerpinga. Han viste til saka om *Guds grønne enger* og spurde retorisk om det var ventande at kristenfolket skulle tole den slags i eit samfunn der kristen tru og lære var vakta og verna av norsk lov. No venta han at også Stortinget tok same stilling og verna den kristentrua som staten hadde godtatt som statens religion. ⁶⁹ Det norske folket hadde ein kristenarv og ei kristensanning som det vakta om.

Bortfallet av statskyrkjas monopol i 1845 vart ikkje starten for kristendommens forvitring som normgrunnlag, snarare tvert om. Etableringa av nye kyrkjesamfunn utanfor statskyrkja spegla heller ei fortrenking av monopoltidas vanekristendom til fordel for sakralisering og inderleggjering av gudsdyrkinga. ⁷⁰ Trass i kulturkamp, strid om liberal teologi og kristen pluralisme, – protestantisk kristendom var framleis på 1930-talet eit sentralt normgrunnlag for statens politikktutforming, slik det hadde vore heilt frå 1814. Derfor slutta også eit stortingsfleirtal opp om lovgiving som verna protestantismen mot «undergravingsarbeid».

SKIFTANDE PERSPEKTIV PÅ RELIGIONSFRIDOM

Bortfallet av straffeføresegner etter 1905 innførte ein de facto religionsfridom gjennom utbreidd praktisk toleranse. Det hindra ikkje styresmakter og sentrale religionspolitiske aktørar i å motarbeide ulike former for uønskt religions- eller livssyns-«propaganda» og krevje tvangsmiddel brukt for å motarbeide dette. Fram til 1920-talet galdt det særleg mormonsk «propaganda». På 1920-talet galdt det særleg «jesuittisk propaganda», og på 1930-talet altså «gudløshetspropaganda». Fram til 1920-talet dreidde spørsmålet om religionsfridom seg først og fremst om løyve til å praktisere andre religionar enn statskyrkjas. Slik danna det viktige rammer for praktisering av minoritetsreligionar. På 1930-talet dreidde religionsfridom seg særleg om retten til ikkje å bli krenkt. Tyngdepunktet i perspektivet på religionsfridom, i det offentlege ordskiftet og på Stortinget, handla mindre om retten *til*, men meir om vern *frå*. Med overgangen frå ein positiv til ein negativ tilnærming

68. *Stortingsforhandlingar* 1934. 8, 60. Per Hovland, Bp, SFj; 64 og Lars Aukrust, Bp.

69. *Stortingsforhandlingar* 1934. 8, 61. Nils Lavik, Krf.

70. Sjø antologien Knut Dørum og Helje K. Sødal, red., *Mellom gammelt og nytt: Kristendom i Norge på 1800- og 1900-tallet* (Bergen: Fagbokforlaget, 2016), for ei rekkje bidrag som nettopp tar føre seg kristendommens sterke posisjon i Noreg på 1800- og 1900-talet.

til fridomsomgrepet fekk krenkingsspørsmålet ei sentral rolle i å legitimere vern og fremjing av majoritetsreligionen og normgrunnlaget til den.

Den politiske kampen mot «gudløysa» må forståast i lyset av samtidas ideologiske samfunnskamp, der materialisme og marxisme vart sett på som åndsundertrykkjande og samfunnsnedbrytande krefter. Slik var det ein tydeleg kontinuitet frå kampen mot katolisismen på 1920-talet til kampen mot gudløysa på 1930-talet. Begge deler handla om opplevde truslar mot samfunnets normgrunnlag, der den protestantiske borgaren – forstått som ansvarleg, sjølvstendig og nasjonalt påliteleg – var ein føresetnad for og ein garanti for eit liberalt og demokratisk styresett. Motarbeiding av intoleranse forkledd som åndsfridom, slik Hambro tok opp i 1934, vart ikkje forstått å vere i strid med tankar om religionsfridom. Det var snarare framstilt som vern av sann åndsfridom og reell religionsfridom.

Skjerpinga av blasfemiparagrafen handla derfor i stor grad om å lovfeste tvangsmiddel for å verne protestantismen og den statsstyrte religionen mot livssynskonkurrans. Mot slutten av mellomkrigstida handla religionsfridom fortsatt om å tolerere, om å tillate avvik frå statskyrkjas lære og normgrunnlag. Det handla ikkje om likestilling mellom religionar eller livssyn, og omgrepet *religionsfridom* kunne derfor aktiverast som grunngeving for bruk av tvangsmiddel på det religiøse feltet. Statskyrkjas lære hadde framleis krav på eit spesielt vern og omsorg. Innan rammene av ein nødvendig religionstoleranse overfor kristne, slik Per Kristian Aschim har vektlagt, og altså ikkje ein livssynstoleranse, i samsvar med synspunkta til Ingunn F. Breistein, var det framleis politisk oppslutnad om Noreg som ein kristeleg stat som aktivt skulle fremje ein viss religion.

Først då religionsfridom vart skriven inn i Grunnlova i 1964, vart det formelle forbodet for andre religionar enn den evangelisk-lutherske oppheva gjennom *lex superior*-prinsippet (Grunnlovas høgare rettslege rang over Christian 5.s Norske Lov). Etter det var ikkje religiøs praksis eller livssyn avvikande frå statskyrkja lenger ulovleg eller berre tolerert, men ein likestilt rett. Det innleia dermed ein heilt ny fase i religionsfridomens historie i Noreg, sjølv om den evangelisk-lutherske statskyrkja framleis var privilegert og underlagt statens spesielle omsorg.

Med aukande religiøs pluralisme i Noreg frå slutten av 1900-talet, både kristen og ikkje-kristen, er perspektiva på religionsfridom igjen i flyt. Spenninga mellom yringsfridom og religionsfridom utløyer stadig heftige debattar. Fortsatt er vern av majoritetssamfunnets normgrunnlag sentralt i den forstand at enkelte religiøse praksisar (som for eksempel omskjering, slaktemetodar (sjekting) og niqabbruk) blir forsøkt løfta ut av ein religiøs sfære og politisert som politisk, moralsk og sosialt problematiske. På den måten blir trusfridomen avvist som irrelevant for vanskelege problemstillingar, no som i mellomkrigstida.

Medan debatten om religionsfridom på 1930-talet først og fremst hadde kome til å handle om å verne ein majoritetsreligion mot ateisme, særleg ved å skjerpe blasfemiparagrafen, er omgrepet i dag igjen særleg kopl opp til minoritetsvern – slik det også var ved inngangen til 1900-talet. Sjølv om krenkingsforståinga på mange måtar er stabil, har ulike historiske kontekstar skapt rom for skiftande perspektiv på religionsfridom, og ikkje minst skifte i kva grupper som har aktivert omgrepet i religionspolitisk samanheng. Krenkingsvernet blir i dag i liten grad mobilisert for å verne ein majoritetsreligion og samfunnets normgrunnlag. Tvert om kan det hevdast at yringsfridom og retten til å krenke har blitt sentralt når majoritetssamfunnets normgrunnlag skal forsvart. Blasfemiføreseigna vart,

som ein sovande paragraf, fjerna i 2015. Men den krenkingsforståinga som sentrale politiske aktørar og representantar for statskyrkja fremja til vern av majoriteten på 1930-talet, er framleis levande, men no særleg hjå minoritetar som opplever at deira religionsfridom er under press i eit religiøst majoritetssamfunn.