

«Alt for Norge. Ikke ogsaa for katoliker?»
Den katolske minoriteten i Norge 1905-1930.



Tone Njølstad Slotsvik
Masteroppgave i historie
Universitetet i Bergen
15. mai 2009

Forord

Aller først en stor takk til min entusiastiske veileder, Inger Elisabeth Haavet, for de mange innspillene og oppmuntringene. Takk også til de andre i seminargruppen «Individ, kultur og samfunn» for alle tilbakemeldinger. Det siste semesteret har jeg skrevet med stipend fra prosjektet «Jøden som kulturell konstruksjon» ved Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter – takk til prosjektleder Christhard Hoffmann og de andre som er med der for de nye perspektivene dette har gitt meg.

Den hyggeligste overraskelsen jeg fikk mens jeg skrev masteroppgaven var at så mange personer har brukt av sin sikkert dyrebare tid til å hjelpe meg. Flere av samtalene har fått meg til å endre kurs underveis. Takk til Oslo katolske bispedømme for tilgangen til arkivmaterialet deres, og til Claes Tande ved OKB som tok seg tid til å diskutere det statistiske materialet med meg. Jeg har også fått god hjelp av Else-Britt Nilsen ved Sta. Katarinahjemmet i Oslo, både til å finne kilder og faktaopplysninger. I Bergen var det Henrik von Achen som viste meg tidsskriftsamlingen som finnes i St. Paul menighet. Den har jeg brukt mye – takk for lånet og for at jeg alltid har følt meg velkommen! Takk også til daværende rektor ved St. Paul skole, Gjermund Høgh, for en veldig inspirerende samtale. Og takk til Willem von Erpecom for hjelpen i slutfasen av arbeidet.

Dag Thorkildsen ved Det teologiske fakultet i Oslo, og Teemu Ryymin og Svein Ivar Angell ved Rokkansenteret i Bergen, har alle gitt meg nyttige innspill og gode lesetips. En stor takk til Jan Oldervold for hjelpen med folketellingsmaterialet jeg har brukt. Og takk til Ståle Dyrvik for diskusjonen rundt det.

Tusen takk til snille og flinke Ingri og Ane som har lest gjennom masteroppgaven for meg, og heiet meg i mål! Og til Trond, supersamboer, excelekspert, oppgavekommentator og – i innspurtfasen – praktisk talt alenepappa: Du er den beste!

Bergen 15. mai 2009

Tone Njølstad Slotsvik

Innholdsfortegnelse

KAPITTEL 1. PERSPEKTIVER OG PROBLEMSTILLING	1
EN NASJONALSTATLIG KONTEKST	3
PROBLEMSTILLING	4
EN Plass I DET HISTORISKE FORSKNINGSFELTET	6
METODE: Å FINNE, FORSTÅ OG FORMIDLE	8
KILDER	10
KAPITTELINNDELING: HVORDAN MASTEROPPGAVEN ER BYGD OPP	13
KAPITTEL 2. KATOLIKKENE I NORGE – HVEM VAR DE?	14
RAMMENE RUNDT MINORITETEN: DEN KATOLSKE KIRKENS ORGANISASJON	14
KATOLIKKENE I NORGE – I FØLGE FOLKETELLINGEN I 1900	20
UTVIKLINGEN FRAM TIL 1930	25
EN MANGFOLDIG MINORITET – MED MANGE TALSPERSONER?	27
KAPITTEL 3. KATOLISISME PÅ NORSK	30
NASJONALSTATLIGE RAMMER.....	30
DEN NORSKE KIRKE.....	33
DEN KATOLSKE KIRKEN OG NASJONALISMEN.....	35
MISJON PÅ NORSK	37
IDENTITETSKONSTRUKSJON: ST. OLAV OG 17. MAI	38
SALMER OG BØNNER MED ET NORSK SYMBOLSPRÅK?	41
...MEN INGEN NORSK KATOLISISME	42
KAPITTEL 4. 1905-1920: EN LITEN MINORITET ØNSKET STØRRE Plass	44
KATOLSK NASJONALISME I PERIODEN 1905-1920	44
EN FORHANDLING OM POSISJON: LIKBRENNINGSSAKEN I 1913	47
”PAVEN HAR ANNEKTERT SVALBARD!”	49
SUKSESSRIKE SYKEHUS OG SMÅ SKOLER.....	50
KAPITTELKONKLUSJON	55
KAPITTEL 5. 1920-TALLET: DEN KATOLSKE KIRKEN BLE GJENSTAND FOR DEBATT	57
KARDINAL VAN ROSSUMS VISITAS	57
”JESUITER MAA IKKE TAALES” – EN STORTINGSSAK I 1925	61
ESKELANDSAKEN. KUNNE EN FOLKEHØYSKOLEREKTOR VÆRE KATOLSK?	68
STEINSVIK-RIESTERERSAKEN	72
KAPITTELKONKLUSJON	75
KAPITTEL 6. HISTORIEN LEGITIMERTE, ST. OLAV FORENTE	78
”NORGE HAR HAT SIN «NORSKE KRISTENDOM».”	78
OLSOK: SLAGET VED STIKLESTAD SOM KATOLSK MINNE.....	88
STIKLESTADJUBILEET I 1930.....	90
KAPITTELKONKLUSJON	95
KAPITTEL 7. KONKLUSJON	97
EN FORBEDRET SAMFUNNSPOSISJON?	97
EN NORSK-KATOLSK IDENTITET?	102
”IKKE OGSAA FOR KATOLIKER?”	106
LITTERATURLISTE	108
KILDER	112
APPENDIKS	114
ABSTRACT	118

Kapittel 1. Perspektiver og problemstilling

30. september 2005 trykket den danske avisen *Jyllandsposten* karikaturtegninger av profeten Muhammed. I flere land reagerte muslimer med opptøyer og flaggbrenning, en reaksjon mange i den «vestlige verden» hadde vanskelig for å forstå. «Karikaturstriden» var et faktum. Da den kristne ukeavisen *Magazinet* trykket de samme tegningene noen måneder senere, ble også Norge oppfattet som krenkende overfor islam. Etter at norske flagg ble brent i Midtøsten ble følelsene satt i sving i den norske karikaturdebatten. Norske muslimer opplevde at det ble stilt spørsmålsteget ved deres lojalitet. ”Det er mitt flagg også.” sa imam Akmal Ali i et intervju med *Fædrelandsvennen* i februar 2006.¹ Som mange andre måtte han forsvare at hans muslimske tro ikke utelukket at han også følte seg norsk.

Hundre år tidligere opplevde katolikker noe av det samme, selv om flertallet av dem var født og oppvokst i Norge. Nordmenn skulle være protestantisk kristne. Selv om Den katolske kirke hadde røtter tilbake til middelalderen i Norge, ble katolikker sett på som et fremmedelement i det norske samfunnet.² Lojaliteten deres kunne trekkes i tvil, for var ikke Paven den de i ytterste instans ville adlyde? ”Alt for Norge. Ikke ogsaa for katoliker?” spurte katolikken Ivar Ruyter i et leserinnlegg i 1912.³ Også han så seg nødt til å forklare at trostilhørigheten hans ikke sto i veien for lojaliteten til Norge.

Muslimer er ikke de nye katolikkene. Til det er endringene i det norske samfunnet for store, og ulikheten mellom fortidens katolske minoritet og dagens muslimske for mange. Men i et Norge der religiøse minoriteter forsøker å finne sin plass, melder nysgjerrigheten seg: Hvordan har andre minoriteter gjort dette tidligere? Hvordan gikk de fram for å bli en akseptert del av det norske samfunnet? Og opplevde de selv å ha en bindestreksidentitet – en identitet som kombinerte trostilhørighet og nasjonalitet? Disse spørsmålene og mange flere var utgangspunktet mitt for å skrive om den katolske minoriteten i Norge på begynnelsen av 1900-tallet.

Fram til dissenterloven ble vedtatt i 1845 var det ulovlig for andre trossamfunn enn Den norske kirke å etablere seg i Norge. Men utenlandske enkeltpersoner fra andre trossamfunn ble godtatt, og dette året fantes det omkring 100 katolikker i Norge.⁴ Flertallet drev handel eller hadde spesialkompetanse i håndverksyrker. Den første katolske menighetsdannelsen fant sted etter at en katolsk pastor hadde vært i Christiania i mai 1842 for

¹ *Fædrelandsvennen* 17.02.2006.

² Jeg kommer til å bruke både egennavnet «Den katolske kirke» og den ubestemte formen «den katolske kirken» fra nå av.

³ *Fredrikshalds avis* 01.06.1912, sitert i *St. Olav* nr. 23 1912: 184.

⁴ Tande 1993: 471.

å døpe den franske generalkonsulens datter. Tillatelse til menighetsdannelsen ble det søkt om i etterkant, i et brev til kong Karl Johan der 37 katolikker undertegnet seg som ”Hans Majestets tro norske undersåtter.”⁵ I mars 1843 – etter at Det teologiske fakultet og Christianias biskop ville komme med noen begrensninger for katolsk religionsutøvelse, men like fullt godtok menighetsdannelsen – ble søknaden innvilget av Kirkedepartementet ved kongelig resolusjon.⁶ Og med dissenterlovens innføring to år senere kunne katolske menigheter opprettes også andre steder i landet.

Omstendighetene rundt den katolske kirkens reetablering i Norge røper flere tendenser som jeg skal undersøke for 25-årsperioden fra 1905. Den norske staten var relativt liberal i religionsfrihetsspørsmålet, noe opphevelsen av konventikkelplakaten og innføring av dissenterloven vitner om.⁷ Dessuten hadde katolsk menighetsdannelse vært mulig før dissenterloven kom. Måten katolikkene fikk tillatelse til å danne menighet i hovedstaden på, viser at Den norske kirke hadde innflytelse over deres religionsutøvelse. Og ikke minst er det interessant at katolikkene la vekt på å tydeliggjøre sin lojalitet til kongehuset gjennom å omtale seg som norske. Vedvarte disse trekkene også senere? Hvem definerte rammene den katolske kirken kunne bevege seg innenfor på begynnelsen av 1900-tallet? Og hvor viktig var det for katolikker å tydeliggjøre at de var lojale mot kongen og den norske staten?

Fra en sped start og en liten menighet i hovedstaden, vokste den katolske kirken i løpet av andre halvdel av 1800-tallet til å bli et trossamfunn med 14 menigheter og rundt 1600 medlemmer i 1900. Av disse var en betydelig del norske konvertitter. Katolikkene utgjorde en forsvinnende liten del av befolkningen i Norge – ikke mer enn i underkant av 0,1 prosent i perioden 1900-1930.⁸ Men oppmerksomheten rundt dem var større enn antallet tilsa. I denne masteroppgaven skal jeg se nærmere på den katolske minoriteten i perioden fra unionsoppløsningen i 1905 til 900-årsjubileet for slaget ved Stiklestad i 1930. Det er særlig to temaer jeg skal undersøke: Hvordan den katolske minoriteten gikk fram for å bli godtatt i størst mulig grad i det norske samfunnet, og hvordan en egen norsk-katolsk identitet ble konstruert.

⁵ Eidsvig 1993: 161.

⁶ Ibid: 161. Begrensningene fra biskopen var at bare katolikker skulle ha adgang til gudstjenestene, og at proselyttmakt og prosesjoner i gatene ikke var tillatt. I tillegg mente Det teologiske fakultet blant annet at katolikkene ikke skulle kunne uttrykke forrækt for statsreligionen, og at dersom et medlem av statskirken ville bli katolikk, måtte vedkommendes sogneprest få beskjed. Den eneste restriksjonen den endelige resolusjonen inneholdt var et forbud mot prosesjoner i gatene. Ibid: 161-2.

⁷ Niemi 2003: 91. Opphevelsen av konventikkelplakaten i 1842 gjorde det mulig for protestanter å ha religiøse samlinger uten en prests tilstedeværelse.

⁸ Tande 1993: 471. Hvor mange katolikker som befant seg i Norge det året kan diskuteres. Det skal jeg også – i kapittel to.

En nasjonalstatlig kontekst

Én av grunnene til at jeg ble nysgjerrig på nettopp katolikkene som minoritet, var det jeg oppfattet som et paradoks: Den katolske kirke kjennetegnes ved sin universalitet, men i litteraturen jeg fant om Den katolske kirke i Norge syntes jeg at det var påfallende hvordan kirkens røtter i Norge ble vektlagt, og hvordan nasjonalsymboler som det norske flagget ble tatt i bruk ved arrangementer i katolsk regi. Det fikk meg til å lure på hvilken betydning den nasjonalstatlige konteksten hadde for hvordan minoriteten ble møtt av storsamfunnet.

Norge var etablert som nasjonalstat etter unionsoppløsningen, både som selvstendig stat, og i form av at det fantes en oppfatning av Norge som en særegen nasjon – dette skal jeg utdype i kapittel tre. Men nasjonsbyggingen var ikke over etter 1905; for å låne Svein-Ivar Angells ord var Norge ”uferdig som nasjon”.⁹ Definisjonskampen om hvem som hørte til i det nasjonale fellesskapet og hva som kjennetegnet den norske nasjonen fortsatte. En mye brukt beskrivelse av det nasjonale fellesskapet er å se på det som «forestilt», et begrep som er hentet fra Benedict Andersons *Imagined Communities* fra 1983. For Anderson er det nasjonale fellesskapet *forestilt* fordi medlemmene i selv en liten nasjon aldri vil bli kjent med alle de andre, og det er et *fellesskap* fordi det er forstått som et dypt, likeverdig kameratskap.¹⁰ Det nasjonale fellesskapet var et *betydningsfullt* fellesskap som det ga mening å tilhøre. I tillegg mener jeg at oppfatningen av det norske nasjonale fellesskapet også rommet en forestilling om hva som kjennetegnet medlemmene i det; noe som gjorde at konvertitten Ivar Ruyter som jeg siterte innledningsvis måtte forsvare at han kunne være norsk og katolikk på samme tid. Kan det tenkes at norske katolikker var definert ut av det innerste nasjonale fellesskapet? Hva hadde det i så fall å si for katolikkers forståelse av seg selv som en religiøs minoritet?

En tidlig hypotese, som jeg presenterte i den forberedende HIS303-oppgaven, var: ”I perioden 1905-1930 vektla Den katolske kirke i Norge norsk tilhørighet i stor grad, både gjennom tekst og handlinger.”¹¹ Men etter hvert ble jeg oppmerksom på at de «nasjonalstatlige skylappene» hindret meg i å se de andre faktorene som påvirket forholdet mellom katolikker og det øvrige samfunnet. Løsningen ble å ta dem av innimellom, uten å legge dem helt vekk, fordi den nasjonalstatlige konteksten gir et interessant perspektiv på møtet mellom minoritet og storsamfunn, selv om det er ett perspektiv blant flere. Det gjør at andre kontekster kommer i skyggen: Å velge er også å velge vekk.

⁹ Angell 1994: 93.

¹⁰ Anderson 2006 (1983): 6-7.

¹¹ Hensikten med HIS303-oppgaven er å vurdere kilemateriale en kan komme til å bruke i masteroppgaven, og å vise hvordan disse kildene kan gi svar på en valgt problemstilling.

Problemstilling

Jeg har delt problemstillingen for å kunne se på to parallelle men samtidig ulike temaer. Den første delen er vendt utover med fokus på den katolske minoritetens forhold til det øvrige norske samfunnet, mens den andre er vendt innover med minoritetens fellesskapsfølelse som utgangspunkt. Problemstillingen jeg skal undersøke er denne:

*Hvordan forhandlet katolikker om sin samfunnsposisjon som norsk livssynsminoritet?
På hvilke måter forsøkte den katolske minoritetens elite å konstruere en norsk-katolsk identitet?*

Jeg er opptatt av den katolske *minoriteten* i Norge, og ikke bare av den katolske *kirken*. Dersom jeg kun skulle sett på Den katolske kirke, måtte fokuset ha ligget på hva dens representanter foretok seg. Men blant de aktive katolikkene i Norge var det mange som ikke var geistlige, og disse fanges bedre opp av begrepet minoritet. En minoritet vil alltid utgjøre en kontrast til en *majoritet*. Ved begynnelsen av 1900-tallet var den norske majoritetsbefolkningen medlemmer i Den norske kirke.

Katolikkene forhandlet om en *samfunnsposisjon*. Dersom spørsmålet hadde vært hvilken posisjon Den katolske kirke ønsket seg, ville svaret i grunnen vært gitt. Det langsiktige målet for den katolske misjonen var egentlig et katolsk Norge.¹² Men denne drømmen måtte vike for en virkelighet der katolikkene var en marginal religiøs gruppe i det norske samfunnet – og befant seg i en forsvarsposisjon. Den katolske minoriteten kunne likevel forhandle om sin posisjon med majoritetssamfunnet. Den kunne legge til rette for å få flest mulig konvertitter. Den kunne motarbeide fordommer mot den katolske kirken. Den kunne forsøke å påvirke myndighetene i saker som angikk katolikker. Og ikke minst kunne katolikkene definere seg inn i et større norsk fellesskap ved å vise at også deres trossamfunn hørte hjemme i Norge, for eksempel ved å vektlegge den katolske kirkens historiske røtter og ved å understreke at også katolikker var lojale mot norske styresmakter. Når jeg tenker meg at katolikkene *forhandlet* om en samfunnsposisjon, var dette i en kontinuerlig dialog med det øvrige norske samfunnet. Forhandlingene kunne være relativt konkrete, som når katolikker forsøkte å påvirke utfallet av stortings saker. Det kunne også være en forhandling i dagspressen, der katolikker forsvarte sine synspunkter overfor en opinion.

¹² Eidsvig 1993: 167.

I det andre spørsmålet jeg stiller har jeg som hypotese at deler av den norske minoriteten ønsket å konstruere en norsk-katolsk identitet. En slik identitet må ikke ses på som konkurrerende med den konfesjonelle katolske identiteten. Else-Britt Nilsen, som har forsket på katolske ordenssøstres virke i Norge, beskriver Den katolske kirkes arbeid for å skape et katolsk miljø slik:

”Its efforts to develop a Catholic milieu in Scandinavia, which characterised Catholic apostolic work from the middle of the nineteenth century onwards, especially in Denmark and Norway, was explicitly to establish a Catholic confessional identity.”¹³

Det er selvfølgelig ingen tvil om at for en religiøs gruppe vil identiteten knyttes til troen og den religiøse praksisen. Det katolske fellesskapet og den katolske konfesjonelle identiteten bygges rundt liturgien:¹⁴

”The liturgy is the place where an ecclesial community preserves its traditions, symbols and texts and expresses its self-identity. These traditions, symbols and texts are also operative extra-liturgically, but they derive their primary meaning from their liturgical context.”¹⁵

«Vi» og «oss» brukes i det liturgiske språket på en måte som indikerer at det er flere talere som opptrer kollektivt som én.¹⁶ Fellesskapet inkluderer også katolikker andre steder, fordi de deler den samme liturgien og den samme troen. Utviklingen av en katolsk identitet krever en aktiv deltakelse i liturgien – en internalisering av det katolske budskapet. Samtidig ble det skapt et fellesskap også utenom gudstjenesten. Ikke minst ble utbyggingen av egne foreninger og lag viktig i land med misjonsvirksomhet, ettersom det særlig overfor konvertittene var viktig å skape en sterk katolsk identitet.¹⁷

I følge Nilsen utelukket ikke målet om en katolsk konfesjonell identitet at personene som skulle gjennomføre et slikt prosjekt samtidig hadde sine nasjonalfølelser, og at de i følge den katolske kirken både *kunne* og *burde* ha dette.¹⁸ Det virker også som om hun mener at den nasjonalstatlige konteksten fikk betydning for selve misjonsstrategien: ”At den katolske kirke

¹³ Nilsen 2004: 219-220. Nilsen refererer til Anders Bjørnvad. 1993. *På vej mod hjemstavnsret: Den Katolske Kirke i Danmark under den tyske besættelse 1940-45* Odense: 112; og Yvonne Maria Werner. 2002. *Katolsk mission och kvinnelig motkultur: Sankt Josefsystarna i Danmark och Sverige 1856-1936* Stockholm: 90, 165.

¹⁴ En liturgi er en gudstjenesteordning, en messeordning, eller et ritual for religiøse handlinger. Kilde: www.caplex.no/Web/ArticleView.aspx?id=9321195.

¹⁵ Wood 2007: 343. Liturgien var fram til 1967 på latin. Connerton 1991 (1989): 67.

¹⁶ Connerton 1991 (1989): 58.

¹⁷ Werner 2005: 287.

¹⁸ Nilsen 2004: 222.

i sitt etterhvert tydeligere forsøk på å gjenerobre landet for Moderkirken, selv også flittig spilte på de nasjonale strenger, er et faktum.”¹⁹ Jeg mener at en slik kjensgjerning må ses i sammenheng med den identiteten som ble forsøkt konstruert, og vil undersøke på hvilke måter målet om en katolsk identitet gikk via en vektlegging av et nasjonalt symbolspråk. Denne vektleggingen gjorde at det ble skapt en katolsk identitet på en norsk måte, eller med andre ord en norsk-katolsk identitet. Tanken er da at denne identiteten kunne være ett grunnlag for også å skape en konfesjonell identitet.

Jeg har som hypotese at det sto en *katolsk elite* i spissen for identitetskonstruksjonen, og at eliten også gjorde seg til talerør for minoriteten i møtet med storsamfunnet. I kapittel to skal jeg blant annet ved hjelp av folketellingen i 1900 beskrive den katolske minoritetens sammensetning, og se på bakgrunnen for å snakke om en slik elite. I et kristent trossamfunn som det katolske vil biskoper og prester være de mest sentrale personene i eliten, og det er nærliggende å tro at de dermed også spilte en rolle i konstruksjonen av en norsk-katolsk identitet. Men jeg skal også se nærmere på om eliten rommet andre enn dem.

Jeg har brukt årene 1905 og 1930 som avgrensning for min undersøkelse. Perioden jeg ser på innledes med unionsoppløsningen. At Norge ble en selvstendig stat forandret ikke vilkårene til Den katolske kirke i det norske samfunnet, men året hadde mye å si for statskirkens forhold til nasjonalstaten, og dermed er det mulig at også den katolske kirkens posisjon ble påvirket. Den markerte dessuten et veiskille ved at folkeavstemningen i 1905 skapte en bred oppslutning om nasjonen. Stiklestadjubileet i 1930, som ble feiret av både katolikker og andre, ble for katolikkene en mulighet til å synliggjøre Den katolske kirkes historiske røtter i Norge, og det ble et arrangement hvor en betydelig andel av katolikkene deltok. Jubileet var en stor begivenhet for minoriteten; for meg er det en mulighet til å samle trådene. Ved å bruke disse begivenhetene, og ikke for eksempel skifte av biskop eller andre interne endringer i Den katolske kirke i Norge, ønsker jeg å markere at den katolske minoriteten her blir sett i forhold til det samfunnet den var en del av. Jeg kommer likevel til å ta i bruk kilder fra perioden før 1905 og etter 1930 der dette er nødvendig.

En plass i det historiske forskningsfeltet

Siden jeg skal undersøke hvordan en religiøs – og flernasjonal – minoritet forholdt seg til majoritetssamfunnet i en periode da nasjonalisme var en dominerende mentalitet, plasserer oppgaven seg delvis innenfor et fagfelt med interesse for nasjonsbygging og utvikling av

¹⁹ Nilsen 2001: 24.

nasjonale identiteter.²⁰ Den internasjonale interessen for nasjonalismeforskning økte på 1990-tallet, en trend som også ble fulgt i det norske historiefaglige miljøet.²¹ I følge Forskningsrådets *Evaluering av norsk historiefaglig forskning* minsket interessen etter hvert: ”Etter 1990-tallets store forskningsinnsats på norsk nasjonsbygging og nasjonsoppfatninger, var dette temaet i evalueringsperioden [1996-2005] relativt lavt prioritert, men påkaller fortsatt interesse.”²² Evalueringsrapporten kommenterte at det i forskningen på nasjonal identitet har vært lite fokus på ”samspill- og konfliktforhold til andre sosiale identitetsfellesskap.”²³ Her håper jeg at mitt fokus på utviklingen av en norsk-katolsk identitet kan være et lite bidrag.

I 2003 kom trebindsverket *Norsk innvandringshistorie*, som på sett og vis kan ses på som et uttrykk for en interesse for den nasjonale historien, men ut fra tanken om at det norske samfunnet har vært mindre enhetlig enn det ofte blir gitt inntrykk av. Et slikt perspektiv må ses i lys av de siste tiårenes utvikling, der befolkningen i Norge både etnisk og religiøst sett har blitt mer mangfoldig. På den ene siden skrives minoritetene gjennom trebindsverket inn i den norske historien, og på den andre siden gjenspeiles majoritetssamfunnets syn på seg selv: ”Immigranter har virket som et slags speil, en «betydningsfull andre», som er blitt aktivisert i nordmenns sjøldefinering.”²⁴ Selv om det er selve den katolske minoriteten som er mitt utgangspunkt, tror jeg at det også gjennom min studie vil være mulig å si noe om det øvrige samfunnet.

Det meste som er skrevet om den katolske kirken i Norge er ført i pennen av katolikker. Den mest omfattende boken, *Den katolske kirke i Norge. Fra kristningen til i dag*, kom i 1993, året for den katolske kirkens 150-årsjubileum i Norge. Delen som handler om perioden fra og med 1843 er skrevet av nåværende biskop i Oslo, Bernt I. Eidsvig. Også noen av menighetene, St. Paul i Bergen og St. Hallvard i Oslo, har fått sine historier fortalt. Jubileumsbøkene kan ha en samlende funksjon for gruppen de beskriver, men også opplyse utenforstående. Når de i tillegg blir referert til i mer generell litteratur, som i *Norsk innvandringshistorie*, har de oppfylt en viktig funksjon: De har skrevet den katolske

²⁰ En vurdering av litteratur jeg kunne få bruk for i masteroppgaven ble også gjort i den forberedende HIS301-oppgaven. Da så jeg blant annet på hvordan ulike nasjonalismeforskere betrakter sammenhengen mellom religion og nasjonalisme. Når jeg beskriver nasjonalisme som en mentalitet er det ut fra at de mange europeiske nasjonsbyggingsprosjektene på 1800-tallet hadde gjort nasjonene til enheter verden kunne deles inn i – og vanskelig kunne tenkes foruten.

²¹ Stråth 2008: 92.

²² Stråth 2008: 94.

²³ Stråth 2008: 94.

²⁴ Kjeldstadli 2003a: 16.

minoriteten inn i den norske historien.²⁵ Else-Britt Nilsens *Nonner i storm og stille. Katolske ordenssøstre i Norge i det 19. og 20. århundre* supplerer jubileumsbøkene ved å ta for seg ordenssøstrenes virke i Norge.

Skal en se på katolikker i Norge i et mer sammenlignende perspektiv, må en bevege seg utenfor de norske grensene. Jeg har særlig hatt bruk for forskning som er gjort i andre nordiske land og som har resultert i bøker som Yvonne Maria Werners *Nordisk katolicism: katolsk mission och konversion i Danmark i ett nordiskt perspektiv*. Å trekke paralleller til de øvrige nordiske landene blir viktig for å forstå hva som har vært spesielle kjennetegn ved Den katolske kirke i Norge, og hva den deler med katolske kirker i andre land. Jeg har også hatt god bruk for Kjell Blücker's *The Church as Nation*, hvor den svenske statskirken er hovedtemaet, men den katolske kirken blir brukt som sammenligningsgrunnlag.

De siste ti årene er det skrevet fem hovedfags- eller masteroppgaver i historie om den katolske kirken (i tillegg til at det er skrevet noen i religionshistorie), men bare én av disse har et tema fra Norge etter reformasjonen, og handler om ordenssøstre i Norge fra 1923 til 1990.²⁶ Min masteroppgave kan utfylle det som allerede er skrevet om katolikker i Norge fordi den i større grad enn bøkene og hovedfagsoppgaven ser på *møtet* mellom den katolske minoriteten og det øvrige norske samfunnet, og fordi den problematiserer identitetsutvikling hos katolikker i Norge.

Metode: Å finne, forstå og formidle

Historieskriving kan være en jakt etter mening: ”Vi skal trenge inn i hensikten, målet og motivet hos de handlende og tolke de meningene som ligger bak ytringer og tegn, bak institusjoner og ritualer.”²⁷ Denne jakten kan beskrives som en hermeneutisk sirkel, der historikeren inngår med sin forforståelse av et emne, og kilden eller teksten med sin kontekst. Forforståelsen refererer her til ”både den bevisste selvopfatning og til de ubevisste «fordommer» forskeren har.”²⁸ I den hermeneutiske sirkelen, slik Hans Georg Gadamer har beskrevet den, blir delene forstått ut fra helheten og helheten ut fra delene, i en prosess som gir gradvis økt forståelse.²⁹ Den «dialogiske relasjonen» mellom forsker og kilder krever en selvbevisst og kunnskapsrik forsker som ”ikke skyver kildene foran seg for å trumfe gjennom

²⁵ Dette er tilfelle for *Den katolske kirke i Norge*, som blir brukt i *Norsk innvandringshistorie*.

²⁶ Tittelen er *”For kirken og verden”*: katolske ordenssøstres møte med det norske samfunn 1923-1990.

²⁷ Kjeldstadli 2005 (1991): 122.

²⁸ Haavet 1998: 6.

²⁹ Haavet 1998: 6.

en egen holdning.”³⁰ For Gadamer er hermeneutikk riktignok ikke en metode i seg selv, men en mer grunnleggende forståelse av at vi verken kan eller burde kvitte oss med forutsetningene fra vår egen kultur, fordi forståelse av tidligere perioder ikke er mulig uten fordommer.³¹ Jeg mener likevel at hermeneutikken slik Gadamer forklarer den gir innsikt i hvordan historikerens kildemateriale kan tvinge fram en endring av den opprinnelige hypotesen, og føre til en ny lesning av kildene ut fra en forandret problemstilling.

Forforståelsen vil alltid prege både valg av kilder og lesningen av dem, uansett hvor mye den endres i løpet av forskningsprosessen. Objektivitet i historiefaget er en umulig forutsetning; ”the historian can hope for nothing more than plausibility.”³² Når Sannheten med stor S ikke kan nås, må et mål om sannsynlighet med liten s være det eneste alternativet. Selv om det finnes et hermeneutisk ideal om at en gradvis nærmer seg en «riktigere» forståelse av et tema, har forskningsprosessen en praktisk side, nemlig en tidsfrist som setter grenser for hvor grundig kildematerialet kan gjennomgås. Min kildegransking ble opprinnelig sett gjennom «nasjonalismediskursive» briller, og i gjennomgangen av hovedkilden, det katolske tidsskriftet *St. Olav*, preget dette hva jeg fant. Jeg har i løpet av arbeidet med oppgaven utvidet dette perspektivet, men har ikke kunnet starte helt på nytt med alt kildematerialet. Jeg har likevel forsøkt å hente inn sitater og perspektiver som tilsynelatende kolliderer med mine hypoteser, og integrert disse i diskusjonen av problemstillingen.

Historiefagets metode handler ikke bare om kildetolkning, men også om å gi mening til fortidige hendelser gjennom en helhetlig tekst. Teksten legger føringer for hvordan fortiden skal forstås: ”Som symbolsk struktur *gjensker* ikke den narrative historiefremstillingen de hendelsene den beskriver; den forteller oss i hvilken retning vi bør tenke på hendelsene [...]”³³ Fordi historiefremstillingen deler noen virkemidler med de litterære tekstene, har historikere blitt kritisert av blant annet Hayden White for en manglende bevissthet om hvordan formidlingen preger vårt forhold til fortiden. Det er mye å hente hos White, uten at en trenger å være enig i konklusjonen hans om at historiefaget ikke kan kalles vitenskaplig. Dette er et synspunkt mange historikere har landet på.³⁴ Jeg er enig i at en skal være oppmerksom på hvilke føringer historietekstens form legger for forståelsen, men mener samtidig at den ikke kunne vært de litterære kvalitetene foruten. Faktisk bør det stilles strenge

³⁰ Haavet 1998: 6.

³¹ Krogh 2003: 245.

³² Iggers 2005 (1997): 145. Iggers henviser til Peter Novick. 1988. *That Noble Dream* Cambridge.

³³ White 2003: 42. Uthevingen er Whites.

³⁴ Iggers 2005 (1997): 139-140. Iggers vurdering av White er at ”Hayden White’s assertion that history always assumed a narrative form and thus shared the qualities of literary texts, was generally accepted, but not his conclusion that history, like all literature, is therefore essentially a «fiction-making operation».” Ibid.

krav til tekstkvaliteten: Dersom den historiske teksten mangler en indre sammenheng, fanger den ikke leserens oppmerksomhet, og den forskningen den kunne formidlet blir oversett. Helst skal teksten ha mer enn en indre sammenheng; den skal ha en *drive* som inviterer leseren med videre. Godt skrivehåndverk i de bøkene jeg leste før valget av emne, var en forutsetning for den nysgjerrigheten som oppsto.

Selv mener jeg at selve skrivingen – veien fram til en ferdig tekst – er viktig som hermeneutisk prosess. En kan se for seg et ferdig prosjekt med en indre sammenheng før skriveprosessen starter, for så å bli oppmerksom på nye problemstillinger og utfordringer når alt skal konkretiseres på papiret: Å tvinges til å definere er å tvinges til å revurdere. I mitt tilfelle har gjentatte forsøk på å beskrive abstrakte størrelser som diskurser og meningsunivers, skjøvet meg i retning av det mer konkrete. Fra å kun interessere meg for nasjonalisme som mentalitet, har jeg blitt interessert i de formelle sidene ved nasjonalstaten, og også for andre faktorer som hadde betydning for katolikkens møte med storsamfunnet.

Kilder

I den forberedende HIS303-oppgaven gikk jeg gjennom de kildene som ville være relevante for mastergradsprosjektet. Der skrev jeg mest om hva slags informasjon jeg kunne vente å finne i kildene, og mindre om hva en bør være oppmerksom på når disse kildene brukes. Perspektivet jeg legger til grunn i masteroppgaven, der den katolske minoritetens forhandlinger med storsamfunnet tar utgangspunkt i det katolske ståstedet, gjør at jeg først og fremst har undersøkt katolskproduserte kilder.

Hovedkilden min har vært det katolske uketidsskriftet *St. Olaf, Katholske Tidende*.³⁵ Tidsskriftet ble startet i 1889 av den daværende katolske biskopen i Norge. ”Vi har lagt redaksjonen af bladet udelukkende i hænderne paa prester, saa denne ikke besørger af en lægmand.” skrev biskopen i 1889 – den første av redaktørene var dansk.³⁶ Kanskje ble det slik fordi prestene i større grad enn lekmenn visste hva som var i tråd med Den katolske kirkes synspunkter, og dessuten ville redaktørstillingen ellers vært en større utgiftspost det var vanskelig å finne egnede kandidater til. Det virker sannsynlig at de ulike redaktørene utøvde en form for selvsensur som var i tråd med biskopens ønske, og at de selv ønsket å formidle den katolske kirkens meninger. I følge Eidsvig var etableringen av et katolsk trykkeri og av *St. Olav* et forsøk på å monopolisere det katolikkene leste.³⁷ Da virker det rimelig at biskopen

³⁵ Tidsskriftet skiftet navn til *St. Olav* i 1917, og det er dette navnet jeg kommer til å bruke fra nå av.

³⁶ Eidsvig 1993: 506. Opprinnelig sitert fra *Kirkelige Bekjendtgjørelser* 1889: 14.

³⁷ *Ibid*: 259.

hadde stor innflytelse over *hva* som ble skrevet. Jeg har samtidig funnet ett eksempel på at redaktørens påstander ikke stemte overens med biskopens mening. Biskopen i 1905 var for stemmerett for kvinner, men i *St. Olav* ble kvinners politiske engasjement harselert med:

”Mon hvorledes det vilde være gaaet, dersom det norske storting den 7de juni havde bestaaet af kvinder?”³⁸ Det ble tatt inn leserinnlegg fra vanlige katolikker, men *St. Olav* var likevel ikke et internt katolsk debattforum; tidsskriftet gir inntrykk av at enighet rådet i de temaene som ble tatt opp.

Siden *St. Olav* i grunnleggerens øyne var det eneste tidsskriftet katolikker behøvde å lese, inneholder det et bredt spekter av temaer, med alt fra politiske oversikter til «oppbyggelige tekster». I det katolske tidsskriftet ble det ofte referert til *hva* som var skrevet i dagspressen. Hvis dette var katolskvennlige leserinnlegg eller artikler, ble de gjerne gjengitt i sin helhet. Var de derimot kritiske til Den katolske kirke, ble de referert til for så å bli retorisk revet i småbiter. Mitt inntrykk er at de ulike redaktørene var godt oppdatert på *hva* som ble skrevet i aktuelle aviser – det ble referert til både protestantiske teologitidsskrifter og til et bredt spekter av dagsaviser. Der det har vært mulig, har jeg sjekket om referansene som er oppgitt i *St. Olav* ved bruk av artikler fra andre stemmer, og det har de uten unntak gjort. Den eneste forskjellen jeg har funnet er noen få tilfeller der de opprinnelige avisartiklene språklig sett ble modernisert da de ble trykket i *St. Olav*. Det betyr ikke at alt som ble skrevet om katolikker har blitt gjengitt i *St. Olav*. Tidsskriftet legger altså sterke føringer for hvilke kilder jeg har funnet fram til i andre aviser og tidsskrifter. Det lar seg forsvare ut i fra et tidshensyn.

St. Olav skulle samle katolikker om de katolske synspunktene i saker som angikk dem. Siden en betydelig del av katolikkene var konvertitter som hadde vokst opp med et protestantisk syn på katolisismen, og den katolske minoriteten måtte forholde seg til et majoritetssamfunn som var overveiende negativt til deres trosform, var en slik opplæring sett på som nødvendig. På forsiden av det første nummeret i 1921, der det ble oppfordret til å skaffe tidsskriftet nye lesere, ble nødvendigheten av impulser utenfra understreket: ”Her i Norge, hvor vi er omgitt av en dels sekterisk dels religionsfiendtlig atmosfære, trenger vi sandelig i høieste grad at leve i kontakt med den store katolske verden, skal ikke vort kristelige livssyn ta skade og forkrøples.”³⁹ Jeg har dessverre ikke funnet ut hvor stort opplag *St. Olav* kom ut i. Det er også vanskelig å være sikker på hvilken lesergruppe *St. Olav* var rettet mot, selv om det kan virke som om det først og fremst var norske katolikker tidsskriftet skulle nå: ”Hvad vore norske katoliker angaar, skulde det i grunden være overflødig at

³⁸ Eidsvig 1993: 245 og *St. Olav* nr. 32 1905: 255.

³⁹ *St. Olav* nr. 1 1921: 1.

opfordre dem til at holde og læse «St. Olav».”⁴⁰ For å supplere det som står i *St. Olav* har jeg også sett på noen bøker skrevet av katolikker, og bruker disse som kilder til å forstå et katolsk perspektiv.

Hvordan den katolske minoriteten ble oppfattet i den norske offentligheten hadde betydning for hvordan den gikk majoritetssamfunnet i møte, og også for hvordan den definerte seg selv. Den beste inngangsporten til å se på offentlighetens vurderinger av katolikker er aviser, men her er det i hovedsak artikler som ble gjengitt i *St. Olav* jeg har brukt. Avisartiklene og leserinnlegg gjenspeilte redaksjonens og lesernes meninger, men avisene la også premisser for hvordan den katolske minoriteten skulle oppfattes: ”Ein kan også sjå det slik at dei *skapar* den røyndommen som ein elles ser dei som aktørar i eller spegel for.”⁴¹ Avisenes bilde av katolikker var ikke entydig, men endret seg i takt med grunnene til at den katolske kirken ble omtalt. Jeg har gjennom *St. Olav* funnet fram til et bredt spekter av aviser, men har ikke mulighet til å gå nærmere inn i det politiske ståstedet til hver enkelt avis for å vurdere om det har hatt betydning for synet på Den katolske kirke.

Jeg har gått gjennom sakspapirene til tre stortingsforhandlinger, i forbindelse med likbrenningsloven av 1913, den eventuelle opphevelsen av jesuittforbudet i 1925 og den såkalte Eskelandsaken i 1927. I begge sakene undersøker jeg hvordan katolikker forsøkte å påvirke utfallet av dem. For forhandlingen fra 1925 ser jeg i tillegg nærmere på hvilke syn på Den katolske kirke stortingsrepresentantene hadde. Disse synene tolker jeg som noe mer enn enkeltpersoners eller -partiers ståsted; de er eksempler på hvordan den katolske minoriteten ble oppfattet av majoritetsbefolkningen.

Gjennom å bruke kildene nevnt ovenfor ønsker jeg å se på meningsytringer som var rettet mot flere enn én leser. I noen få tilfeller har jeg supplert med brev av offentlig eller privat karakter. Bruken av brev fra for eksempel kopibøker i Oslo katolske bispedømmes arkiv har likevel blitt begrenset av praktiske årsaker: Det har tatt for lang tid å tyde håndskriften i brevene til at det lot seg forsvare å gå videre med dem.

Det meste av kildematerialet jeg har brukt er tekstbasert, men jeg har også med noe kvantitativt materiale, nemlig folketellingen i 1900. Denne tellingen skulle registrere alle som oppholdt seg på norsk jord på det stedet de befant seg klokken 24.00 natt til mandag 3. desember 1900. Folketellingen gir altså et øyeblikksbilde av befolkningen. Jeg bruker den til å kartlegge katolikkene i Norge – antallet, opprinnelsesland, statsborgerskap og yrke. Folketellingen gir altså et håndfast utgangspunkt for å diskutere den katolske minoriteten.

⁴⁰ *St. Olav* nr. 1 1921: 1.

⁴¹ Tjelmeland 1994: 123.

Men som jeg kommer inn på i kapittel to, har det vært vanskelig å bruke materialet til å lage «vanntette» yrkeskategorier, både fordi informasjonen i folketellingen noen ganger har vært mangelfull og fordi det blant annet er vanskelig å plassere yrker som ikke lenger eksisterer i samlende kategorier.

Kapittelinnledning: Hvordan masteroppgaven er bygd opp

Inndelingen av de videre kapitlene er en blanding av en tematisk og en kronologisk tilnærming. I kapittel to skal jeg først se på Den katolske kirkes struktur og representanter i Norge, og så på den ikke-geistlige delen av minoriteten. Hensikten med kapitlet er å gi nødvendig bakgrunnsinformasjon om den katolske minoriteten, men også å kunne diskutere problemstillingen i større detalj. I det tredje kapitlet undersøker jeg hvordan nasjonalismen la spesielle premisser for den katolske misjonsvirksomheten, for minoritetens møte med storsamfunnet og for dens egenforståelse. De neste to kapitlene har en kronologisk inndeling, der jeg ser på enkeltsaker som kan gi svar på problemstillingen, først i perioden fram til 1920, og så på 1920-tallet. I kapittel seks følger jeg kronologien videre ved å se på Stiklestadjubileet i 1930, men det er også et kapittel der katolsk historietolkning blir diskutert mer generelt. Jeg mener at en kombinasjon av å se på temaer og epoker lar seg forsvare med at noen tendenser utspant seg over hele perioden, samtidig som det var viktige forskjeller mellom 1920-tallet og perioden før.

Kapittel 2. Katolikkene i Norge – hvem var de?

Før det er mulig å begynne undersøkelsen av problemstillingen, er det mye fakta som må på bordet. Jeg skal i begynnelsen av dette kapitlet gi en oversikt over Den katolske kirkes organisasjon, både hvordan den var organisert fra sentralt hold, og hvordan situasjonen var i Norge. Det neste steget på veien er å kartlegge katolikkene i Norge, først og fremst ved hjelp av folketellingen i 1900. Mot slutten av kapitlet skal jeg bruke den informasjonen jeg har funnet til å diskutere hvem den katolske eliten var, og i hvor stor grad den nådde ut til de øvrige katolikkene med sitt konstruksjonsforsøk.

Rammene rundt minoriteten: Den katolske kirkens organisasjon

Den kristne troslæren var i det før-industrielle Europa en integrert del av det politiske systemet.⁴² Men urbanisering og industrialisering førte til store endringer i det tradisjonsbundne sosiale miljøet der religion hadde hatt en viktig plass, og vitenskapen, utviklingstroen og nasjonstenkningen ga mennesker andre måter å forestille seg verden på enn gjennom kristendommen.⁴³ Katolikker stilte seg i større grad enn protestanter avvisende til den moderne tidens kulturelle og politiske strømninger.⁴⁴ Med Pius IXs fordømmelse av liberalismens politiske, økonomiske, sosiale og kulturelle grunnprinsipp i encyklikaen *Quanta cura* fra 1864 kunne katolisismen betraktes som en motkultur.⁴⁵ Den omfattet noe mer enn den katolske troen og en religiøst preget livsstil, og var en ”världsåskådning med klart politiska implikationer.”⁴⁶ Religionens kulturelle sider, med valfarter, prosesjoner og andakter som eksempler, kom i forgrunnen i løpet av dette århundret. Siden utviklingen var ønsket og delvis initiert av Vatikanet, kan fenomenet beskrives som en massekultur styrt ovenfra.⁴⁷

I følge *Catholic Encyclopedia*, som ble ferdigstilt i 1914, var det i underkant av 293 millioner katolikker i verden i gjennomsnitt for årene 1906 til 1908.⁴⁸ Den katolske ytre misjonen var i vekst på 1800-tallet, et trekk den delte med den protestantiske. Men til forskjell fra i de protestantiske trossamfunnene, var det ikke bare hedningmisjon som ble igangsatt av

⁴² Werner 1996: 19.

⁴³ Ibid: 19.

⁴⁴ Ibid: 21.

⁴⁵ Ibid: 21. «Protestantisme» og «katolisisme» et begreper som stammer fra opplysningstiden. Blücker 2000: 32.

⁴⁶ Werner 1996: 22.

⁴⁷ Werner 1996: 23. Beskrivelsen av en massekultur styrt ovenfra er hentet fra Urs Altermatt. 1989.

Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert. Zürich: 66ff.

⁴⁸ *Catholic Encyclopedia*, funnet på www.newadvent.org/cathen/14275a.htm. *Catholic Encyclopedia* oppgir at det var 292 787 085 katolikker i verden i snitt for disse årene, og at 188 577 058 av disse bodde i Europa. At det oppgis så nøyaktige tall skyldes antakeligvis at den katolske kirken registrerte antallet troende, men det må likevel ses som et anslag.

den katolske Propagandakongregasjonen.⁴⁹ Også land der protestantene var i flertall ble sett på som katolsk misjonsmark.⁵⁰ Misjon sto ikke øverst på prioriteringslisten til Vatikanet gjennom hele 25-årsperioden jeg undersøker. I begynnelsen av det nye århundret kom en periode med indre reformvirksomhet, og først med misjonsencyklikaen *Maximum illud* – som har blitt kalt misjonens «magna carta» – markerte Benedict XV i 1919 at misjonen igjen skulle prioriteres.⁵¹ Både med denne encyklikaen og med Pius XIs *Rerum Ecclesiae* fra 1926 endret misjonsstrategien seg fra at omvendelse av individer var viktigst til en vektlegging av å utvikle de lokale kirkenes forankring, slik at oppvoksende generasjoner kunne omvende sine egne landsmenn.⁵² Kardinal van Rossum var en viktig drivkraft bak disse encyklikaene, og selv om de ikke nevnte misjonen i Nord-Europa, var han som leder for den katolske misjonsvirksomheten i denne perioden, svært opptatt av de skandinaviske landene.⁵³

Det kan likevel virke som om misjonen i Norge ble sett på som viktig også før misjonsencyklikaene kom. Ved midten av det 19. århundret, da de skandinaviske landene skulle settes på misjonskartet, rådde Den katolske kirke over ”betydelige krefter” til å gjennomføre sine mål.⁵⁴ Jeg har ikke klart å finne ut hvor store midler den hadde til rådighet for den norske misjonsvirksomheten, men den katolske kirken i Norge var avhengig av gaver fra menigheter i andre land. Den første verdenskrig rammet dermed kirken hardt, fordi hjelpen fra utlandet i stor grad uteble.⁵⁵ Etter krigen kom likevel en vekst i de nederlandske bidragene – både de økonomiske og antallet ordenssøstre – siden landet hadde vært nøytralt under krigen, og de nederlandske katolikkene mente at det nå falt på dem å innta en ledende posisjon i misjonsvirksomheten.⁵⁶

Organisasjonsstrukturen i den katolske kirken var avgjørende for spillerommet de lokale biskopene fikk, og også for biskopenes myndighet over menighetene. Stikkordet her er hierarki. Dogmatisering av den pavelige ufeilbarligheten i 1870 økte Vatikanets innflytelse over de lokale kirkene.⁵⁷ Det hierarkiske prinsippet var konsekvent gjennomført, noe som skapte trygghet og klarhet, men som samtidig kunne virke negativt på misjonsvirksomheten,

⁴⁹ Kongregasjon betyr her et departement i den pavelige kurie (administrasjon). Gran et al. 1993: 469. Propagandakongregasjonen (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*) hadde ansvaret for det meste av misjonsvirksomheten i Den katolske kirke. Eidsvig 1993: 169.

⁵⁰ Eidsvig 1993: 169.

⁵¹ Werner 2005: 167.

⁵² Poels 2004: 195.

⁵³ Ibid: 195 og 198.

⁵⁴ Eidsvig 1993: 169.

⁵⁵ Ibid: 285.

⁵⁶ Poels 2004: 194.

⁵⁷ Werner 1995: 23.

fordi det ble konflikt mellom selvstendighet og initiativ på den ene siden og plikt på den andre.⁵⁸

Når det gjaldt opprettelsen av katolske menigheter i Norge, var de et resultat av både lokale og sentrale ønsker. Den første katolske menighetsdannelsen fant sted etter pastor Montz initiativ overfor sin overordnede, den apostoliske vikaren for Sverige og Norge, etter at han hadde vært i Christiania for å døpe den franske generalkonsulens datter.⁵⁹ Grunnleggelsen av menigheten ble fulgt fra sentralt hold, men det var først ved opprettelsen av Det Apostoliske Prefektur for Nordområdene («Nordpolmisjonen») i 1855 at en misjonsvirksomhet i Norge ble igangsatt.⁶⁰ Den katolske kirken i Norge ble et eget prefektur i 1869, og samtidig ble Nordpolmisjonen lagt ned.⁶¹ Da den første prefekten for Norge, franske Bernard Bernard, trakk seg tilbake i 1887 var det cirka 950 katolikker i Norge.⁶²

Gitt det hierarkiske prinsippet i den katolske kirken, var overhyrdens rolle helt sentral for minoriteten. Det var tre katolske biskoper som etterfulgte hverandre i 25-årsperioden jeg undersøker: Luxembourgeren Fallize, nederlenderen Smit og nordmannen Offerdahl. I nesten førti år, fra 1887 til 1921, hadde én person, luxembourgske Johannes Olaf (opprinnelig Johannes Baptist) Fallize, ansvaret for den katolske kirken i Norge. I 1887 hadde han blitt utnevnt til prefekt, men da det norske prefektet ble oppgradert til apostolisk vikariat i 1892 ble han biskop. Fallize har blitt beskrevet som en reservasjonsløs ultramontanist – med andre ord en klar tilhenger av en sterkt sentralisert pavemakt.⁶³ Han gjorde et poeng av at han alltid handlet i samsvar med Paven, og hadde samtidig en markant personlighet og vilje til detaljstyring som gjorde at han fullstendig dominerte alle kirkelige forhold.⁶⁴ Bernt I. Eidsvig er klar i sin dom: ”Fallize talte på den universelle kirkes vegne og norske katolikker hørte på ham i lydighet, eller i det minste i taushet, om de ikke falt fra.”⁶⁵

Etter Fallizes avgang var det den nederlandske Johannes (Jan) Smit – som tok navnet Johannes Olav – som fra utnevnelsen til biskop i 1922 skulle sørge for vekst og framgang for Den katolske kirke. Smit var født i 1883, og planen var at den forholdsvis unge biskopen

⁵⁸ Werner 2005: 87.

⁵⁹ Eidsvig 1993: 158-159. Et apostolisk vikariat er et katolsk misjonsområde som tilsvarer et bispedømme og ledes av en apostolisk vikar. Kilde: www.snl.no/Apostolisk_vikariat. Vikariatet gjaldt opprinnelig bare for Sverige, men hadde siden 1814 omfattet begge unionslandene.

⁶⁰ Eidsvig 1993: 169-170. Et (apostolisk) prefektur er et katolsk misjonsområde som ikke har oppnådd å bli et apostolisk vikariat. Et prefektur ledes av en prefekt med biskoppelig jurisdiksjon. Gran et al. 1993: 469.

⁶¹ Tande 1993: 478.

⁶² Ibid: 471. Opplysningen gjelder for året 1890.

⁶³ Eidsvig 1993: 241.

⁶⁴ Ibid: 242.

⁶⁵ Ibid: 242.

skulle sitte lenge.⁶⁶ Som Fallize ønsket han en rask ekspansjon av den katolske kirken i Norge, men han hadde knapt nok erfaring fra menighetsarbeid.⁶⁷ Bare seks år etter tiltredelsen ble han nærmest uten forvarsel kalt til Roma, og Norge sto uten biskop.⁶⁸ Provikar Olav (opprinnelig Ole) Offerdahl, som ved Smits utenlandsreiser hadde hatt det øverste ansvaret for Den katolske kirke i Norge, ble ved Smits avgang i 1928 innsatt som apostolisk administrator. I mars 1930 ble den da 73 år gamle Offerdahl utnevnt til biskop, antakeligvis som en kriseløsning fordi den katolske kirken trengte en biskop under den viktige feiringen av Olavsjubileet i 1930.⁶⁹ Han døde i oktober samme år.

Skulle den norske misjonen bygges opp, så måtte den også bygges i bokstavelig forstand – eller i det minste skaffes lokaler til. Ved inngangen til det 20. århundret fantes det 14 katolske menigheter i Norge, fra Kristiansand i sør til Hammerfest i nord. I tillegg til kirker eller kapeller trengte man skoler og sykehus; særlig sykehusene skulle fungere som døråpnere til katolisismen. Men institusjonene hadde også en funksjon overfor konvertitter og andre katolikker. ”Målet var att bygga upp en katolsk miljö, där katolikerna stod under kyrkans faderliga beskydd och moderliga omsorg från vaggan til gravan [...]” skriver Yvonne Maria Werner om de katolske kirkene i Norden.⁷⁰ Til de 14 katolske menighetene fantes det 16 skoler og ti helseinstitusjoner.⁷¹ Tretti år senere hadde antallet endret seg til 19 katolske menigheter med tolv skoler og 21 helseinstitusjoner.⁷² Disse tallene er imponerende, særlig sett i forhold til det lave antallet katolikker i samme periode. Claes Tande har regnet ut at i ”1930 var det én slik institusjon (skole, sykehus, etc.) pr. 80 katolikker”, noe som var mulig på grunn av de utenlandske kirkenes, kongregasjonenes og institusjonenes bidrag.⁷³

Utenom gudstjenestene ble de ulike katolske foreningene viktige møteplasser, og dermed også arenaer hvor det katolske fellesskapet kunne ivaretas. Den eldste katolske foreningen i Norge, St. Vincentforeningen, ble stiftet før århundreskiftet for å hjelpe vanskeligstilte.⁷⁴ I perioden 1910 til 1915 kom flere foreninger for gifte og ugifte kvinner og menn.⁷⁵ I 1920 ble St. Olavs Forbund grunnlagt, med lokalforeninger i de fleste menighetene. Opprinnelig var målet med forbundet å samle inn penger til Den katolske kirke i Norge, men

⁶⁶ Eidsvig 1993: 287.

⁶⁷ Ibid: 287-288.

⁶⁸ Ibid: 308.

⁶⁹ Ibid: 314.

⁷⁰ Werner 2005: 72.

⁷¹ Tande 1993: 471.

⁷² Ibid: 471.

⁷³ Ibid: 472. Som jeg kommer inn på senere i kapitlet er det usikkert hvor mange katolikker det var i Norge i 1930. Tandens utregning baserer seg på materiale fra Den katolske kirke.

⁷⁴ Årstallet er ikke oppgitt i litteraturen jeg har til rådighet.

⁷⁵ Bruce 1990: 143; Eidsvig 1993: 167.

tre år etter oppstarten ble det reorganisert av biskop Smit for å drive forlagsvirksomhet, utlånsbibliotek, møtevirksomhet og opplysningsarbeid.⁷⁶ I 1924 kom Norske Kvinders Katolske Forbund, og året etter hadde forbundet tolv lokallag.⁷⁷

Prestene var Den katolske kirkes representanter i byer med katolske menigheter. I 1900 fantes det 22 katolske prester i Norge, og av disse var to norske, 15 tyske og resten fra Nederland, Luxembourg og Østerrike.⁷⁸ Fra folketellingen i 1900 framgår det at bare én utenlandsk prest hadde byttet til norsk statsborgerskap – Celestin Riesterer, som var prest i Trondhjem.⁷⁹ Tretti år senere hadde antallet prester vokst til 33. Den nasjonale bakgrunnen til prestene i 1930 har jeg ikke funnet, men i følge Tande fantes det i perioden 1904-1933 ni norske prester, og ellers 31 tyske, 23 nederlandske, og til sammen 18 fra andre europeiske land.⁸⁰ Andelen norske prester hadde altså økt, men ikke i nevneverdig grad.⁸¹ I 1930 var det 33 katolske prester i Norge, og av disse var 13 ordensprester.⁸² Fire mannlige ordener etablerte seg i Norge på 1920-tallet, men ordensprestene fra den ene ble trukket tilbake i 1931.⁸³ Dersom jeg hadde fokusert på den katolske kirkens virke på et lokalt nivå, ville prestenes rolle antakeligvis kommet bedre til syne. Men på et nasjonalt nivå kommer de i skyggen av biskopen. Enkelte prester, som Riesterer, gjorde seg likevel bemerket som samfunnsdebattanter og bidragsytere i *St. Olav*.

Ordenssøstrenes virke i Norge er et omfattende kapittel for seg. Med mitt fokus på trykte kilder, faller ordenssøstrenes bidrag og perspektiver i stor grad vekk, og det er kun ved hjelp av Else-Britt Nilsens *Nonner i storm og stille* at jeg har mulighet til å yte den betydningsfulle og relativt sett tallrike gruppen en viss rettferdighet. Søstre ble sett på som brobyggere til det norske samfunnet, og skulle ”sikre et katolsk nærvær i norsk dagligliv og på den måten bryte ned fordømmene mot den katolske kirke og den katolske tro.”⁸⁴ Helseinstitusjonene (for det meste sykehus) var det ordenssøstre som drev, og de hadde ofte også ansvaret for skoler. I kapittel fire kommer jeg nærmere inn på hvilken betydning disse institusjonene hadde for møtet med det norske samfunnet og for den katolske egenforståelsen.

⁷⁶ Eidsvig 1993: 312.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Folketellingen i 1900, www.digitalarkivet.no.

⁷⁹ Som jeg skal vise i tabell 2.3 var det også noen geistlige som ikke oppga hvilket statsborgerskap de hadde. Biskop Fallize var blant dem.

⁸⁰ Tande 1993: 476.

⁸¹ De norske prestene utgjorde 9,1 prosent av det totale antallet prester i 1900, og 11,1 prosent i 1930.

⁸² Tande 1993: 471.

⁸³ Eidsvig 1993: 291-295.

⁸⁴ Risholm 2000: 19, sitert i Kjeldstadli 2003b: 455.

Det hadde vært ordenssøstre permanent i Norge siden 1865, men det var først mot slutten av 1800-tallet at antallet skjøt fart.⁸⁵ Ved århundreskiftet fantes det tre kvinnelige kongregasjoner i Norge med til sammen 124 ordenssøstre.⁸⁶ Kongregasjonene hadde ulike utgangspunkt, men en fellesnevner var at de rettet sitt virke utover mot samfunnet, blant annet gjennom sykepleie. Av de tre hadde St. Josephsøstre kommet først til Norge, i 1865. I tillegg til St. Olav menighet i hovedstaden, fikk de etter hvert ansvaret for flertallet av de østlandske byene. St. Elisabethsøstre kom til landet ti år senere, og fikk ansvar for Trondhjem og byene lengre nord, samt St. Hallvard menighet og Tønsberg. Fransiskanerinnene tilhørte den tredje kongregasjonen, og ankom Bergen i 1891. De skulle også virke i Stavanger, men var for få til å klare oppgavene begge steder. I 1901, etter et brudd med Fransiskanerinnenenes overordnede, biskopen av Luxembourg, fikk Fallize tillatelse fra Roma til å opprette en egen norsk kongregasjon. Den ble hetende kongregasjonen av Den hellige Franciskus Xavierus og overtok Fransiskanerinnenes ansvarsområde – i tillegg til at det etter hvert ble utvidet.⁸⁷ Innen 1924 hadde ytterligere tre kvinnelige kongregasjoner etablert seg i Norge, og alle disse var fra biskop Smits hjemland Nederland.⁸⁸ I 1928 kom også dominikanerinnene til Norge.⁸⁹

I tabell 2.1 (neste side) vises ordenssøstrenes opprinnelsesland og statsborgerskap i 1900. Som tabellen viser, var det store flertallet av ordenssøstrene dette året tyskfødte. Andelen norskfødte ordenssøstre var på under ti prosent. I 1900 utgjorde ordenssøstrene litt over seks prosent av den katolske befolkningen, og tjue år senere var andelen oppe i elleve prosent. Veksten i antall ordenssøstre var stor i perioden fram til 1930. Det året var knappe 17 prosent av katolikkene i Norge ordenssøstre – da var de hele 445 stykker.⁹⁰ Hvor mange av disse som var norske finnes det ikke nøyaktige tall for, men i følge Nilsen dreide det seg om ”en meget beskjeden andel av det *totale* antall søstre.”⁹¹

⁸⁵ Nilsen 1993: 447. Ordenssøster er ”den korrekte betegnelsen for medlemmene av søsterkongregasjonene.” *ibid.* I dagligtalen brukes «nonne» om «ordenssøster», men det førstnevnte begrepet omfatter egentlig bare medlemmene av de monastiske (lukkede) ordnene. Kilde: www.katolsk.no/ordener/ordliste.htm.

⁸⁶ En orden er en sammenslutning av klostre som omfatter enten prester og legbrødre eller nonner og eventuelt andre ordenssøstre. En kongregasjon er en ordenslignende sammenslutning, men med mindre høytidelige løfter enn i ordener. Gran m.fl. 1993: 469.

⁸⁷ Opplysningene om de ulike kongregasjonene er hentet fra Nilsen 2001: 278.

⁸⁸ Nilsen 1993: 451.

⁸⁹ Nilsen 2001: 277.

⁹⁰ Alle prosentandelene er hentet fra Tande 1993: 472. Tande har for katolikkene som gruppe basert seg på tall fra folketellingene, bortsett fra i 1930 da de er hentet fra Den katolske kirkes egen oversikt. Jeg kommer tilbake til at det er grunn til å tro at antallet katolikker ble overvurdert i folketellingene. Andelen ordenssøstre utgjorde i 1900 vil med det antallet katolikker jeg har funnet i folketellingen være på 7,6 prosent.

⁹¹ Nilsen 1993: 456. Uthevingen er Nilsens.

Tabell 2.1. Opprinnelsesland og statsborgerskap for katolske ordenssøstre i 1900.⁹²

Opprinnelsesland	Antall	Statsborgerskap	Antall
Belgia	1	Belgisk	-
Danmark	1	Dansk	-
Frankrike	18	Fransk	2
Irland	3	Irsk	1
Italia	2	Italiensk	1
Luxembourg	6	Luxembourgsk	3
Sverige	3	Svensk	-
Tyskland	82	Tysk	33
Norge	11	Norsk	23
Ikke oppgitt	-	Ikke oppgitt	64
Totalt	127	Totalt	127

Kilde: Folketellingen i 1900, www.digitalarkivet.no. I tabellen er ordenssøstrenes opprinnelsesland sammenlignet med oppgitt statsborgerskap. Halvparten av ordenssøstrene – inkludert noen av dem som var født i Norge – oppga ikke hvilket statsborgerskap de hadde. Av de 23 ordenssøstrene som hadde norsk statsborgerskap var 17 utenlandsfødte, mens de resterende seks var norskfødte.

Katolikkene i Norge – i følge folketellingen i 1900

Jeg har til nå beskrevet den katolske kirkens geistlige representanter i Norge, og skal gå videre til å se på trossamfunnets øvrige medlemmer. På et nasjonalt plan har det aldri blitt studert hvor katolikkene i Norge kom fra eller hva slags yrkesbakgrunn de hadde.⁹³ For perioden 1905 til 1930 finnes det få sikre holdepunkter for å undersøke dette, siden folketellingene fra 1920 og 1930 på grunn av hundreårsklausulen ikke er tilgjengelige. Det er derimot den fra 1900, og det er den jeg tar utgangspunkt i her. Et første steg på veien er å få en oversikt over *antallet* katolikker. I *Den katolske kirken i Norge* opplyses det at det var 1669 katolikker i Norge ved århundreskiftet.⁹⁴ Dette tallet stemmer overens med det som er publisert i *Folketellingen i Norge. 1. desember 1930*.⁹⁵ Når jeg har brukt folketellingen fra 1900 for å finne opplysninger om katolikkene, har jeg kommet fram til et lavere tall, nemlig 1620. For byene som hadde katolske menigheter ved århundreskiftet har jeg fått tilsendt oversikter over alle innbyggerne fra Digitalarkivet (ved Statsarkivet i Bergen) og fra Registreringsentral for historisk data (RHD) ved Universitetet i Tromsø. Disse har jeg alfabetisert etter trossamfunn, for så å finne fram til de ulike benevnelsene for katolikker. Det

⁹² Else-Britt Nilsen oppgir at det var 124 ordenssøstre i Norge i 1900, men dette var tilnærmet pr. 1. januar. Nilsen 1993: 284. Folketellingen i 1900 gjaldt for 3. desember. I folketellingen var ikke alle jeg har regnet som ordenssøstre oppgitt som det, men siden de var ugifte sykepleiere og lærerinner ved katolske skoler, og hadde felles adresse innenfor hver by, har jeg gått ut fra at de var det.

⁹³ Kjeldstadli 2003b: 454. Referansen gjelder for opprinnelseslandet, men jeg har heller ikke funnet oversikter over yrkesbakgrunn.

⁹⁴ Tande 1993: 472.

⁹⁵ *Folketellingen i Norge. 1. desember 1930. Annet hefte*. 1932: 5. I heftet opplyses det også om antallet katolikker ved tidligere folketellinger.

virker usannsynlig at jeg da skal ha gått glipp av noen. Med god hjelp av Jan Oldervoll har jeg funnet fram til de som var bosatt andre steder via nettstedet www.digitalarkivet.no.

Det er vanskelig å finne en god forklaring på hvorfor mine tall ikke stemmer bedre overens med de som er oppgitt i *Folketellingen i Norge*. Jeg har utelatt de som sto oppført som «apostolisk katolsk» fordi dette henviser til det irginvianske trossamfunnet, men dette har også blitt gjort i de offisielle folketellingspublikasjonene.⁹⁶ Jeg har i mine beregninger utelatt alle som sto oppført som midlertidig bosatte i Norge. Men dette var kun 116 stykker, og ikke mange nok til å forklare forskjellen.⁹⁷ Imidlertid er mine tall i tråd med Den katolske kirkens egne medlemstall fra Norge, som i en offisiell kirkelig statistikk fra 1901 er oppgitt til 1600.⁹⁸ Jeg har dessuten sammenlignet mine tall fra Bergen med de Ståle Dyrvik har publisert i kapitlet ”Eit familieportrett – St. Paul Menighet i året 1900” i *St. Paul menighet – 150 år i Bergen* med utgangspunkt i folketellingen. Våre tall stemte opprinnelig ikke overens, men vi kom sammen fram til at det var 205 katolikker i Bergen i 1900, mens det offisielle tallet er 247.⁹⁹ Dette kan tyde på at de publiserte tallene fra folketellingen er for høye.

Når nasjonaliteten til katolikkene skal bestemmes ved hjelp av folketellingen i 1900, kan en se både på fødested og statsborgerskap. Tabell 2.2 (neste side) viser hvor mange av katolikkene som var henholdsvis utenlandsfødte og norskfødte. Som en ser av tabellen, var godt over halvparten av katolikkene norskfødte i 1900. Blant de ikke-geistlige voksne katolikkene var fordelingen nesten helt jevn. Bildet blir et annet når en ser på statsborgerskap, noe som vises i tabell 2.3 (neste side).

Tallene i tabell 2.2 og 2.3 kan deles opp enda mer, for å se på hvor de utenlandske katolikkene kom fra, og hva slags statsborgerskap de hadde. Siden det viktigste i denne sammenhengen har vært å finne ut hvor mange av katolikkene som var norske, står den fullstendige oversikten over utenlandske katolikker i appendikset (tabell A.1 og A.2). Hovedfunnene skal likevel beskrives her. De ikke-geistlige katolikkene kom fra hele 19 ulike land, men det var noen få nasjonaliteter som dominerte. Klart størst var den tyske gruppen på 231 personer. De nest største gruppene var italienere (71 personer) og

⁹⁶ *Folketellingen i Norge. 3. desember 1900. Fjerde Hefte*. 1904: 71.

⁹⁷ En del av disse står oppført som midlertidig bosatte, uten at det er opplyst hvor deres faste bosted er. Dersom de var født i utlandet og hadde et utenlandsk statsborgerskap har jeg antatt at de ikke bodde fast et annet sted i Norge, og har telt dem blant de 116.

⁹⁸ *Missiones Catholicae cura S. Congregationis de Propaganda Fide descriptae anno 1901* (Romae MCMI). Jeg fikk tallet og referansen tilsendt av Else-Britt Nilsen, men har ikke fått opplyst sidetallet.

⁹⁹ Det offisielle tallet er hentet fra *Folketellingen i Norge. 3. desember 1900. Fjerde Hefte*. 1904: 72. Dyrvik kom fram til at det bodde 189 katolikker i Bergen i 1900. Jeg hadde funnet 215 katolikker, men ti av disse var bare midlertidig i Bergen. Jeg har sammen med Dyrvik funnet ut at han har oversett noen personer i sin gjennomgang. Det riktige antallet er derfor 205 katolikker.

Tabell 2.2. Utenlandsfødte og norskfødte katolikker i 1900.

	Utenlandsfødte		Norskfødte		Uklart		Ikke oppgitt		Totalt
	Antall	Andel	Antall	Andel	Antall	Andel	Antall	Andel	
Voksne ikke-geistlige	480	50,0%	469	48,9%	8	0,8%	3	0,3%	960
Barn (født f.o.m. 1886)	79	15,5%	413	81,0%	6	1,2%	12	2,4%	510
Ordenssøstre	116	91,3%	11	8,7%	-	-	-	-	127
Prester og biskop	21	91,3%	2	8,7%	-	-	-	-	23
Totalt	696	43,0%	895	55,2%	14	0,9%	15	0,9%	1620

Kilde: Folketellingen i 1900, www.digitalarkivet.no. For hver rad har jeg regnet ut hvor stor prosentandel henholdsvis de utenlands- og norskfødte personene og de som hadde uklare eller ikke oppgitte opprinnelsesland utgjorde innen hver gruppe. Blant dem jeg har regnet som norskfødte barn er det 16 hvis fødested ikke ble oppgitt, men som jeg har regnet som norske fordi minst én av foreldrene var født i Norge og hadde norsk statsborgerskap.

Tabell 2.3. Katolikker med utenlandsk og norsk statsborgerskap i 1900.

	Utenlandsk		Norsk		Uklart		Ikke oppgitt		Totalt
	Antall	Andel	Antall	Andel	Antall	Andel	Antall	Andel	
Voksne ikke-geistlige	265	27,6%	425	44,3%	5	0,5%	265	27,6%	960
Barn (født f.o.m. 1886)	61	12,0%	289	56,7%	-	-	160	31,4%	510
Ordenssøstre	40	31,5%	23	18,1%	-	-	64	50,4%	127
Prester og biskop	18	78,3%	2	8,7%	-	-	3	13,0%	23
Totalt	384	23,7%	739	45,6%	5	0,3%	492	30,4%	1620

Kilde: Folketellingen i 1900, www.digitalarkivet.no. Prosentandelene er regnet ut på samme måte som i tabell 2.2. I tabellen ser en at det i folketellingen var hele 265 ikke-geistlige voksne personer som ikke oppga hvilket statsborgerskap de hadde. I 190 av tilfellene dreide det seg om personer født i Norge, og det er rimelig å tro at det store flertallet av disse også hadde norske statsborgerskap. Med barna er det mer usikkert, siden de gjerne var født i Norge, men hadde utenlandske foreldre. I følge statsborgerloven av 1888 var barns statsborgerskap avhengig av foreldrenes.¹⁰⁰ Hvis en legger de 190 norskfødte «tilstilfellene» til de 425 ikke-geistlige voksne med kjent norsk statsborgerskap, finner en at et stort flertall antagelig hadde norsk statsborgerskap.

østerrikere (69 personer). Fra Skandinavia utenom Norge kom det til sammen 76 personer. Med unntak av de som kom fra Frankrike og Belgia (henholdsvis 36 og 15 personer), var det under ti personer fra hvert av de andre landene. Sammenligner en disse tallene med det totale antallet utenlandsfødte personer i Norge i 1900, finner en at katolikker utgjorde godt under halvparten av de italienske innvandrerne, om lag tjue prosent av de franske og under ti prosent av de tyske.¹⁰¹

Folketellingen gir også verdifull informasjon om yrkesbakgrunnen til de voksne katolikkene. Å gruppere de ulike yrkestakerne er likevel ikke enkelt. Jeg ble tidlig klar over at det ville bli vanskelig å lage en inndeling på bakgrunn av klasse eller økonomisk status. Dette skyldes at det i mange tilfeller er problematisk å lage slike kategorier bare ved å se på en persons yrke, som jo ikke nødvendigvis avslører hvilken inntektsgruppe personen havner i. Særlig kvinnene, som i stor grad var avhengige av ektefellenes inntekt, ville det bli komplisert

¹⁰⁰ Myhre 2003: 207. Se også kapittel tre.

¹⁰¹ Tallene for innvandrergrupper sortert etter fødeland er hentet fra Myhre 2003: 181.

Tabell 2.4. Yrkesfordeling blant katolske ikke-geistlige menn over 15 år.

Yrke	Antall	Andel
Materielle yrker	367	77,4 %
Immaterielle yrker	63	13,3 %
Ikke yrkesaktive	44	9,3 %
Totalt	474	100 %

Kilde: Folketellingen for 1900, www.digitalarkivet.no. Tabellen viser yrkesfordelingen blant ikke-geistlige menn over 15 år, både i antall og som prosentandel av det totale antallet ikke-geistlige menn. Blant de materielle yrkene regnes yrker som medførte kroppsarbeid, samt handelsrelaterte yrker. De immaterielle yrkene omfatter de som arbeidet med offentlig administrasjon, ved kontorer, som lærere, i frie yrker eller som kunstnere.

Tabell 2.5. Yrkesfordeling blant katolske ikke-geistlige kvinner over 15 år.

Yrke	Antall	Andel
Materielle yrker	148	30,5 %
Immaterielle yrker	36	7,4 %
Ikke yrkesaktive	302	62,1 %
Totalt	486	100 %

Kilde: Folketellingen for 1900, www.digitalarkivet.no. Prosentandelene er regnet ut på samme måte som i tabell 2.4, og yrkeskategoriene er også definert på samme måte.

å gruppere. Opprinnelig forsøkte jeg å lage tabeller etter relativt spesifikke yrkesgrupper, men fant ut at det ble mange tvilstilfeller, og selv med nokså mange kategorier var det mye som måtte forklares med ord. Jeg har valgt å ta med dette forsøket i appendikset, med en beskrivelse av hvilke kategorier som i særlig grad flyter over i hverandre (se tabell A.3 og A.4). Her skal jeg heller vise hva som var hovedtendensen i yrkesvei blant katolikkene, med en lengre beskrivelse for hver kategori. Yrkesfordelingen blant menn og kvinner over femten år (født før 1886) vises i henholdsvis tabell 2.4 og 2.5.

Som tabell 2.4 viser, hadde over tre fjerdedeler av mennene yrker som kan kalles materielle. Blant disse igjen var den største delen, godt over 200 personer, håndverkere – rundt ti prosent var mestere. Jeg har funnet ut at de tyske håndverkerne var representert i et bredt spekter av yrker, mens de italienske dominerte i noen få, som blant annet gipsmakere. Fabrikkarbeidere, transportarbeidere, det jeg har kalt servicearbeidere (som gartnere og kelnere) og andre arbeidere utgjorde om lag åtti personer, mens det var i overkant av tjue personer knyttet til primærnæringene. Blant de materielle yrkestakerne har jeg også plassert de som drev med handel, enten de var ansatte i andres forretninger eller kjøpmenn som drev sine egne. Sist men ikke minst har jeg plassert de tre fabrikkeierne og de to direktørene i denne hovedkategorien. Den dekker med andre ord et bredt sosialt spekter.

Den neste hovedkategorien, de immaterielle yrkene, inkluderer lærere, ansatte i den offentlige administrasjonen, kontorarbeidere, frie yrker og kunstnere. Også her finnes det tegn

på at det sosiale skillet innad i kategorien er stort. Den dekker for eksempel to konsulere og fem ingeniører, men også kontorister. Det er kunstneryrkene som dominerer – de utgjør hele 26 personer, med alt fra positivspillere og liredreiere til en ballettmester og en musiker ved musikkforeningen Harmonien. I den siste kategorien kommer de som ikke var yrkesaktive. Rundt en tredjedel av dem kan en anta at ble forsørget av familien selv om dette ikke ble oppgitt i alle tilfellene; de var under 30 år, og hørte til familieenheter der minst én av foreldrene var yrkesaktive. I tillegg var fire andre elever eller studenter. Blant de ikke-yrkesaktive katolske mennene var det fire som fikk offentlig understøttelse, mens syv kunne leve av egne midler. Bare ti stykker oppga at de var tidligere arbeidstakere. Jeg har forsøkt å sammenligne mine tall med yrkesfordelingen blant menn over 15 år i den generelle befolkningen i 1900 ved hjelp av materiale publisert av Statistisk sentralbyrå, men siden inndelingene i yrkeskategorier som er brukt der er ulike mine, lar det seg ikke gjøre.¹⁰²

For de katolske kvinnene utenom ordenssøstrene vises yrkesfordelingen i tabell 2.5. Den mest tallrike kategorien i tabellen er de ikke-yrkesaktive kvinnene. I underkant av to hundre var gift, og antakelig forsørget av mannen. En annen stor gruppe var de som ble forsørget av familien utenom ektemennene – av disse var 44 ugifte døtre som jeg har antatt ble forsørget av foreldrene, mens de resterende 18 kvinnene oppga at de ble forsørget av et annet familiemedlem. I denne kategorien kommer også de 14 kvinnene som levde av egne midler, de som var elever eller studenter, ikke oppga noe bestemt yrke, eller levde av offentlig understøttelse. Den nest største kategorien omfatter de med materielle yrker. Flertallet (59 personer) hadde ansvar for husarbeid hos andre enn familien. Ellers var det rundt førti stykker i håndverksyrker, for det meste søm, i tillegg til at tre kvinner drev egne syforretninger. Det var også andre som drev med handel, og fire kvinner befant seg i næringslivets toppsjikt, for eksempel som bestyrerinner av hoteller. Blant dem med immaterielle yrker var det 15 som arbeidet ved kontorer, og tolv var lærerinner. Én kvinne var hoffotograf.

I den totale befolkningen var 64,5 prosent av kvinnene over 15 år ikke yrkesaktive.¹⁰³ I så måte skilte ikke de katolske kvinnene seg særlig ut fra den øvrige befolkningen. Utover denne observasjonen er det vanskelig å sammenligne kategoriene jeg har laget med tall publisert av Statistisk sentralbyrå.

¹⁰² Materialet er publisert i *Historisk statistikk 1994*.

¹⁰³ *Historisk statistikk 1994*: 239.

Utviklingen fram til 1930

I *Den katolske kirke i Norge* har Tande vist to oversikter over utviklingen i antallet katolikker i Norge. Den ene baserer seg på tall fra folketellingspublikasjonene, mens den andre i hovedsak er basert på Den katolske kirkes egne opplysninger. For årene 1900, 1910 og 1920 er det imidlertid folketellingsmaterialet som ligger til grunn for begge oversiktene. Dette forklarer Tande med at den katolske kirken ikke kjente til alle katolikker i Norge, og at han så det som usannsynlig at tallene hentet fra Den katolske kirkes eget materiale fra 1900 til 1920 kunne stemme.¹⁰⁴ Antallet katolikker i år 1900 var som nevnt tidligere i følge den katolske kirkens oversikt rundt 1600 personer. For 1930 var tallet 2630.¹⁰⁵ Jeg har ikke fått tak i tilsvarende opplysninger for årtiene mellom.

I tabell 2.6 vises antallet katolikker i perioden 1900 til 1930, slik utviklingen var i følge folketellingene. Siden jeg selv har gått gjennom folketellingsmaterialet og funnet 1620 katolikker i 1900, vil jeg anta at også tallene i tabell 2.6 er for høye. Ettersom ordenssøstrene utgjorde en så stor del av den katolske minoriteten settes deres antall i den samme tabellen. Som den siste kolonnen i tabellen viser, var veksten i antallet katolikker beskjedent når man ser bort fra ordenssøstrene. Faktisk var det i følge disse tallene en nedgang mellom 1900 og 1910. Én mulig forklaring er at det i årene 1897-1906 utvandret 458 katolikker fra Norge til Amerika.¹⁰⁶ Hvor mange av disse som utvandret etter århundreskiftet vet jeg ikke. Den største veksten, på om lag 500 personer, kom mellom 1910 og 1920, mens det de neste ti årene knapt var noen økning i antallet katolikker. Dette har jeg ikke funnet noen god forklaring på. I følge Tande var veksten sannsynligvis jevnere enn det disse tallene tilsier.¹⁰⁷ Antallet konvertitter ser i alle fall ut til å ha vært jevn i mellomkrigstiden. I det meste av denne perioden konverterte 20 til 30 personer årlig.¹⁰⁸ Og selv om jeg mener at tallene fra folketellingen ikke er helt sikre, er tendensen verdt å registrere: Den katolske minoriteten vokste i løpet av perioden 1900 til 1930, men det var en beskjedent vekst.

Den nasjonale bakgrunnen og yrkesbakgrunnen til katolikkene kan en bare beskrive i grove trekk for tiårene etter 1900. I *St. Olav* ble det i 1922 påstått at "[n]u for tiden er den overveiende del av vore katoliker *nordmænd*."¹⁰⁹ Året etter hevdet *Nationen* at "[u]tviklingen har gaat langsomt; men der er dog nu en række menigheter landet rundt, og hovedmassen i

¹⁰⁴ Tande 1993: 473. Den siste opplysningen kom fram i en telefonsamtale med Tande 20.04.2009. Tande er kjent med at dette blir referert til her.

¹⁰⁵ Tande 1993: 471.

¹⁰⁶ Bruce 1990: 28.

¹⁰⁷ Tande 1993: 471-2.

¹⁰⁸ Eidsvig 1993: 302-303.

¹⁰⁹ *St. Olav* nr. 40 1922: 313. Uthevingen er original.

Tabell 2.6. Antall katolikker 1900-1930.

År	Katolikker totalt	Ordenssøstre	Katolikker uten o.s.
1900	1969	124	1845
1910	2046	207	1839
1920	2612	288	2324
1930	2827	445	2382

Kilde: Tande 1993: 471 og 472. Tabellen viser det totale antallet katolikker i Norge i følge folketellingene, antallet ordenssøstre, og katolikker utenom ordenssøstre.

disse menigheter er nordmænd.”¹¹⁰ Tallene jeg har hentet fra folketellingen i 1900 viser at dette var tilfelle allerede da – både når det gjaldt opprinnelsesland og statsborgerskap. Den store andelen norskfødte barn (se tabell 2.2) gir også grunn til å tro at en stadig større del av den katolske medlemsmassen utover på 1900-tallet var norsk. Sitatene over tyder uansett på at nordmennene var i flertall blant de aktive katolikkene. Når det gjelder yrkesbakgrunn, har jeg funnet lite informasjon for tiden etter 1900. I følge Eidsvig var akademikere overrepresentert blant dem som konverterte etter første verdenskrig, men han mener at bildet er for sammensatt til at en kan trekke en slik generell konklusjon for en lengre periode.¹¹¹

Slik jeg har presentert opplysningene fra folketellingen i 1900, kommer ikke forskjellene i medlemsmassen mellom de fjorten katolske menighetene til syne. Av de 1620 katolikkene bodde litt over 1300 innenfor bygrensene til byer med katolske menigheter.¹¹² Av disse igjen var rundt 750 registrert i Kristiania – de to menighetene der, St. Olav (stiftet i 1843) og St. Hallvard (stiftet i 1890), omfattet ikke langt unna halvparten av katolikkene i landet.¹¹³ Det geografiske skillet mellom dem gikk ved Akerselva, og det sosiale skillet var påfallende. I følge Johs. Bruce, forfatter av *Fra Urtegaten til Enerhaugen. St. Hallvard menighet 100 år*, var St. Hallvard ”preget av datidens fremmedarbeidere, særlig fra Italia og Tyskland.”¹¹⁴ De norske katolikkene i St. Hallvard var i stor grad håndverkere: ”En forfatter virket som litt av en fremmed fugl. Han flyttet da også med tid og stunder til St. Olav menighet.”¹¹⁵ Å skape et samhold på tvers av sosiale skiller var med andre ord ikke lett.

Etter Kristiania var Bergen den norske byen som hadde flest katolske innbyggere. St. Paul menighet i Bergen (stiftet i 1858) hadde 205 troende i 1900. For Bergens del har Ståle

¹¹⁰ *Nationen* 01.08.1923, sitert i *St. Olav* nr. 32 1923: 251.

¹¹¹ Eidsvig 1993: 283.

¹¹² Tallet er ikke helt nøyaktig, fordi jeg ikke har tatt hensyn til at noen av dem som var registrert i byene bare var der midlertidig. Tilsvarende var noen av dem som hørte hjemme i byene midlertidig fraværende, men det ville tatt for lang tid å få en oversikt over dem. Tendensen er uansett klar – og ikke overraskende: Det store flertallet av katolikkene bodde i byer.

¹¹³ Hovedstadsnavnet kunne fra 1877 av skrives som Kristiania. I 1925 skiftet byen navn til Oslo.

¹¹⁴ Bruce 1990: 17.

¹¹⁵ *Ibid.*

Dyrvik gått grundig gjennom folketellingsmaterialet fra 1900. Flesteparten av de mannlige arbeiderne i Bergen var i følge Dyrvik ikke ansatte ved moderne arbeidsplasser, men ”klumpa saman nederst på rangstigen i tradisjonelle handverksfag” som var ”i ferd med å døyt ut eller tapa i konkurransen med industrien [...]”.¹¹⁶ Hvor katolikker flest bodde er dermed ingen overraskelse: ”Katolikkane budde jamt over trøngt og dårleg i dei mest folkelege strøka i Bergen.”¹¹⁷ Blant de 67 ulike husholdene (som inkluderte familier og tjenestefolk) med katolikker i, var bare 13 helt katolske. Selv blant familiene var bare 17 helt katolske, mens 29 var blandet. Blant familiene var det ti med katolskdøpte barn og ti der barna enten var protestantiskdøpte eller en blanding av protestantiske og katolske.¹¹⁸ Som Dyrvik påpeker, hadde St. Paul menighet for få medlemmer til å utgjøre et lukket giftemålsmarked.¹¹⁹ Han konkluderer med at ”[d]en høge førekomsten av religiøst blanda hushald, familiar og ekteskap motverka faktisk ghetto-tendensen, men må ha vore til hinder for utviklinga av ein katolsk identitet og ein katolsk praksis.”¹²⁰ Når katolikkene i tillegg hadde ulike nasjonale bakgrunn og det var store sosiale skiller mellom dem, ble denne tendensen forsterket. Siden menighetene i de andre byene – med unntak av i Kristiania – var mindre enn den i Bergen, er det rimelig å tro at konklusjonen gjelder også der. Faktisk kom ingen andre menigheter over 100 i medlemstall, og åtte av dem hadde under 50 troende.¹²¹ Jeg har ikke undersøkt andelen blandingsekteskap i Kristiania, men det relativt sett høye antallet katolikker som bodde der tyder på at grunnlaget for å skape et eget katolsk miljø var langt bedre enn i de andre byene.

En mangfoldig minoritet – med mange talspersoner?

Jeg har slått fast at den katolske minoriteten var mangfoldig, men hvem talte på dens vegne? Et opplagt svar er biskopene. Som de øverste representantene for Den katolske kirke i Norge, hadde de ulike biskopene stor innflytelse over interne kirkelige anliggende, men også avgjørende betydning for hvordan den katolske kirken i Norge ble oppfattet. I kraft av sin person kunne de ta initiativ til å endre samfunnsposisjonen til den katolske minoriteten, blant annet gjennom kontaktnettverket sitt, gjennom å initiere nye menighets- og institusjonsetableringer, og gjennom å forsøke å påvirke myndighetene til Den katolske kirkes favør.

¹¹⁶ Dyrvik 2008: 55.

¹¹⁷ Ibid: 54.

¹¹⁸ Ibid: 56. Gjelder også de foregående opplysningene.

¹¹⁹ Ibid: 56.

¹²⁰ Ibid: 57.

¹²¹ Opplysningene er hentet fra folketellingen i 1900, www.digitalarkivet.no.

I forbindelse med beskrivelsen av *St. Olav* nevnte jeg at biskopen antakelig har hatt stor innflytelse over tidsskriftets innhold, men kanskje ikke absolutt makt. Det virker som om dette har vært tilfelle på andre arenaer også, som i forbindelse med foreningsaktivitetene. Som jeg kommer inn på i kapittel fem, engasjerte flere av foreningene seg i debatter om katolikkens posisjon i Norge. De fungerte dessuten som møteplasser utenfor kirkerommet. Alle foreningene måtte ha biskopens velsignelse, og deres aktiviteter skjedde i samråd med hans ønsker. Men i følge Bruce var særlig St. Olavs Forbund, som var legfolkets egen organisasjon, relativt selvstendig. Styret var valgt av menighetslagene, og selv om den geistlige representanten hadde biskopen bak seg, kunne forbundet takket være en sterk og dyktig ledelse arbeide ”temmelig fritt”.¹²² Av søsterordenene var det bare Franciskus Xavierus-søstrene som var direkte underlagt biskopen i Norge. I saker der det var uenighet mellom den norske biskopen og ordenssøstrene, hadde ikke nødvendigvis overhyrden siste ord i saken.¹²³

Gjennom å se på hvem som engasjerte seg for katolikkens sak i *St. Olav* og i aviser, får en et inntrykk av hvem som utnevnte seg selv til talspersoner for minoriteten, enten de var geistlige eller ikke. Den eliten jeg refererer til i problemstillingen må dermed kunne kalles en «selverklært elite» som hadde til hensikt både å fronte og å forme minoriteten. I artiklene i *St. Olav* var ofte de yrkesrelaterte titlene til artikkelforfatterne nevnt, og disse gir inntrykk av at den ikke-geistlige delen av den katolske eliten var en samfunnsmessig elite også i ordinær forstand. Blant yrkene har jeg funnet en banksjef, en forfatter, en rektor og andre høytstående yrker. Av prestene var det noen få som utmerket seg, både i møtet med det norske samfunnet og som skribenter i *St. Olav*. Disse blir nevnt underveis. Å bestemme hvilken rolle ordenssøstrene spilte overfor den øvrige minoriteten er vanskeligere. Slik jeg har beskrevet eliten hører ordenssøstrene ikke hjemme i denne gruppen, fordi de ikke tok ordet gjennom *St. Olav* eller var ansvarlige for arrangementer som kunne bygge opp under en norsk-katolsk identitet. Samtidig spilte de både tallmessig og oppgavemessig en sentral rolle for den katolske minoritetens møte med storsamfunnet, og deres virke regnes derfor med inn under forhandlingene som nevnes i den første delen av problemstillingen.

I hvor stor grad kunne eliten nå fram med sitt forsøk på å konstruere en norsk-katolsk identitet? Spørsmålet bør vurderes i lys av det jeg har funnet ut om den katolske minoriteten ved hjelp av folketellingsmaterialet. Sett under ett er det mangfoldet blant katolikkene som er mest slående. Dette gjelder både det nasjonale opphavet, yrkesbakgrunnen, og den

¹²² Bruce 1990: 33.

¹²³ Nilsen 2001: 268.

geografiske spredningen. Og som eksempelet fra Bergen viste, gjorde det lave antallet katolikker i menigheten at det oppsto mange blandingssekteskap. Ut fra folketellingsmaterialet fra 1900 er det nærliggende å tro at det først og fremst var i Oslo det var mulig å skape et katolsk miljø. Samtidig peker foreningsdannelsene i de følgende årtiene på at det fantes forsøk på å skape egne katolske møtesteder.

Dessverre er det vanskelig å vurdere deltakelsen til minoriteten i de ulike foraene, enten det er snakk om gudstjenester, foreningsmøter eller bestemte arrangementer. Men ved noen tilfeller ble det meldt om godt oppmøte, eller deltakerantallet ble anslått. Dette skal jeg bruke til å gi en vurdering av deltakelsen. Hvor mange lesere *St. Olav* nådde ut til kan jeg heller ikke si med sikkerhet. Men fram til 1924 var det kun hovedstadskirkenes gudstjenestetider som ble nevnt i hvert nummer av *St. Olav* – det antyder at leserne i hvert fall fram til da i all hovedsak bodde der. Dessuten var en del av artiklene i *St. Olav* krevende lesning som neppe kunne fange alles interesse. Dette gjør at utgangspunktet mitt i stor grad blir elitistisk: Jeg ser på hva eliten ønsket å oppnå, men i mindre grad hva den oppnådde. Som jeg nevnte i kapittel én, bygger problemstillingen min på det *forsøket* som ble gjort på å danne en norsk-katolsk identitet.

Kapittel 3. Katolisisme på norsk

I dette kapitlet skal jeg først se på hvordan nasjonalstaten la begrensninger på hvem som hørte til i det norske nasjonale fellesskapet, fordi det kom til å prege forhandlingene mellom den katolske minoriteten og storsamfunnet. Så skal jeg se på utviklingen i Den norske kirke, siden statskirken hadde stor betydning for den katolske minoriteten. Videre skal jeg beskrive Den katolske kirkes sammensatte syn på nasjonalisme, og hvordan dette gjorde seg utslag ved katolsk misjonsvirksomhet i Norge. Til slutt sammenligner jeg Den katolske kirke i Norge med den i Danmark for å kunne si noe om i hvor stor grad den norske fikk et nasjonalt preg.

Nasjonalstatlige rammer

1800-tallets nasjonsbyggingsprosjekter hadde vært tett sammenvevd med utbyggingen av statlige institusjoner; i nasjonalstaten var *nasjonen* og *staten* gjensidig avhengige størrelser. For analytiske formål har det likevel mye for seg å skille mellom henholdsvis den borgerrettslige og den kulturelle nasjonalismen som opphav til nasjonalstaten, fordi de resulterte i ulike måter å definere grensene for hvem som hørte til i det nasjonale fellesskapet.

Den borgerrettslige nasjonalismen har sitt utspring i den franske revolusjonen: Nasjonen var ”et *rettighetsfellesskap* som de politiske institusjonene skulle hvile på.”¹²⁴ For Norges del hører etableringen av Grunnloven og Stortinget i 1814 hjemme under en slik definisjon, selv om Grunnloven var preget av at det allerede da eksisterte ”hva man kan kalle etnisk pregede oppfatninger av den norske nasjonen.”¹²⁵ Borgere i den norske staten hadde – dersom de var stemmeberettigede menn – rett til å stemme, og de hadde plikt til å følge loven. Stortinget fikk sin legitimitet fra borgerne, og monarkiet var befestet som styreform gjennom Grunnlovens paragraf én. Den kulturelle nasjonalismen hadde på sin side sitt utspring i blant annet Tyskland. Der sto tanken om at en nasjon besto av et særegent folk som skilte seg fra andre gjennom kulturen – slik den ble uttrykt gjennom blant annet tradisjoner, språk og folkløse – sterkt.¹²⁶ Til den felles kulturen hørte også myten om et felles opphav.¹²⁷ Disse elementene var også viktige i den norske kulturelle nasjonalismen. I Norge var hovedelementene i en kulturell nasjonal selvforståelse til stede innen slutten av 1840-tallet.¹²⁸

Hvem som var norske statsborgere ble definert av loven om statsborgerskap fra 1888. Den fulgte avstammingsprinsippet, slik at barn født innenfor ekteskapet med norsk far og barn

¹²⁴ Østerud 1999: 145.

¹²⁵ Sørensen 2001 (1998): 26.

¹²⁶ Østerud 1999: 146.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Seip 2001 (1998): 102.

født utenfor ekteskapet med norsk mor ble regnet som norske. I følge regelverket kunne innvandrere over 25 år – dersom de oppfylte visse krav – søke om norsk statsborgerskap etter tre års opphold i Norge.¹²⁹ Men for alle utenom skandinaviske søkere, var kravet om oppholdstid i praksis strengere enn tre år; for eksempel for tyskere var det minst åtte.¹³⁰ Dessuten var det et uformelt krav at søkere måtte beherske norsk skriftlig og muntlig.¹³¹ Først i 1924 fikk norskfødte kvinner gift med utenlandske menn norsk statsborgerskap; før det året fulgte de automatisk mannens. Samme år ble norskfødte barn av utenlandske statsborgere automatisk norske ved fylte 22 år.¹³² Med statsborgerskapet fulgte en rekke rettigheter – blant annet til den gradvis bedre utbygde sosialhjelpen – og det ga ”i denne fasen [1901-1940] i økende grad tilgang til et sosialt medlemskap.”¹³³ Samtidig hadde fast bosatte innvandrere uten statsborgerskap – innvånere – også noen rettigheter som ikke gjaldt andre utlendinger. De kunne blant få handels- og håndverksborgerskap i byene, men hadde samtidig plikt til å betale skatt.¹³⁴ Både at man kunne oppnå disse rettighetene som innvånere og at norsk statsborgerskap kunne være vanskelig å få, er mulige grunner til at en del av de utenlandsfødte katolikkene beholdt sitt statsborgerskap, som vist i kapittel to.

Men de uformelle kravene som utlendinger måtte oppfylle for å bli norske statsborgere vitner om at det også fantes kulturelle definisjoner av hvem som var norske. Distansetenkningen overfor innvandrere ble ”fastsatt på grunnlag av en sum av biologi, kultur, språk, religion, historie og geografi, en nokså uklar, men likevel reelt opplevd størrelse.”¹³⁵ Hvilke krav som ble stilt fra samfunnets side til hvem som ble oppfattet som norske har jeg ikke funnet entydige svar på i *Norsk innvandringshistorie*. Men selv familier som hadde vært i Norge over flere generasjoner ”kunne få sin norskhet anfektet.”¹³⁶ Jan Eivind Myhre mener at motstanden ”mot mange slags innvandrere, ikke minst svenske, danske og tyske arbeidere, tiltok mot slutten av [det 19.] århundret.”¹³⁷ Det var dessuten ikke gitt at alle innvandrere ønsket å bli assimilert i den norske kulturen; de kunne i alle fall ønske

¹²⁹ Myhre 2003: 207. Kravene var uplettet vandel, at de hadde hjemstavnsrett i et norsk fattigdistrikt og at de ikke kom til å belaste fattigvesenet. *ibid.*

¹³⁰ Kjeldstadli 2003b: 438.

¹³¹ *Ibid.*: 440, med videre henvisning til Knut Einar Eriksen og Einar Niemi. 1981. *Den finske fare. Sikkerhetsproblemer og minoritetspolitikk i nord 1869-1940*. Oslo: 76.

¹³² Kjeldstadli 2003b: 435. Gjelder også forrige setning.

¹³³ *Ibid.*: 435.

¹³⁴ *Ibid.*: 442.

¹³⁵ *Ibid.*: 325.

¹³⁶ *Ibid.*: 459.

¹³⁷ Myhre 2003: 195.

delvis å beholde sin egen. At det fantes egne tyske foreninger i hovedstaden er et eksempel på dette.¹³⁸

Kjeldstadli mener at det var religion som var viktigst når katolikkene ble definert ut av det norske nasjonale fellesskapet, selv om også nasjonalitet var av betydning.¹³⁹ Som religiøs minoritet hadde katolikkene fått mulighet til å danne menigheter i 1843. Munkeordener var forbudt til 1897, og som jeg skal diskutere i kapittel fem, hadde jesuitter ikke lov å oppholde seg i Norge. Den katolske kirken ble for det meste tolerert av norske myndigheter – i følge Kjeldstadli er dens manglende misjonssuksess en mulig forklaring på dette.¹⁴⁰ Men å bli godtatt av myndighetene var ikke det samme som å bli akseptert som en «naturlig» del av det norske samfunnet. For selv når flertallet av katolikkene var norske, ble den katolske kirken i seg selv oppfattet som fremmed: ”De aller fleste nordmenn oppfattet de katolske institusjoner [ved århundreskiftet] som noe svært utenlandsk.”¹⁴¹ Og forestillingen om nordmenn som et enhetlig folk inkluderte en forestilling om at de var ”*kristne* – protestantisk kristne” i denne perioden (1901-1940).¹⁴² Dermed måtte den katolske minoriteten bevise at katolisismen lot seg forene med det å være norsk.

Når jeg skal undersøke betydningen av nasjonalisme for de katolske posisjonsforhandlingene med majoritetssamfunnet, er det ved å se på hvordan de tok i bruk nasjonale symboler og et nasjonalt symbolspråk. Med nasjonale symboler mener jeg da det norske flagget, nasjonalsangen, nasjonaldrakter og bilder av kongefamilien. Men det er først og fremst symbolspråket som er av betydning. Jeg har valgt å dele dette heller diffuse begrepet inn i mer håndfaste størrelser. Én måte å ta i bruk et nasjonalt symbolspråk på var knyttet til den norske nasjonshistorien. Innen 1905 hadde bestemte hendelser og årstall blitt vendepunkt i historien som fikk symbolsk betydning for den norske nasjonen. Slutten på dansketiden og innføringen av en egen norsk grunnlov og av Stortinget i 1814, er et eksempel på dette. Det sentrale året ble erindret hver 17. mai, og det ble referert til andre dager i året. Grunnloven og Stortinget ble viktige for det norske selvbildet; de virket ikke bare samlende, men ble brukt for å beskrive Norge som liberalt. Et annet vendepunkt, som fikk særlig stor betydning for den katolske minoriteten, var slaget på Stiklestad i 1030. Hvordan de nasjonallhistoriske symbolårene ble tatt i bruk av katolikker blir et viktig tema i denne oppgaven.

¹³⁸ Kjeldstadli 2003b: 396.

¹³⁹ Ibid: 460.

¹⁴⁰ Ibid: 455.

¹⁴¹ Eidsvig 1993: 146.

¹⁴² Kjeldstadli 2003b: 458.

En annen form for symbolspråk var knyttet til geografien. Etter 1814 ble nettopp den norske naturen en måte å skille Norge fra den danske innflytelsen på: ”Når Danmark er horisontalt, måtte Norge bli vertikalt. Derfor blei det typisk norske landskapet fjell- og fjord-Norge snarere enn flatbygdene – for ikke å snakke om byene.”¹⁴³ At naturen hadde formet et særegent folk var en tankegang som gikk tilbake til 1700-tallet.¹⁴⁴ Å ta i bruk disse stereotypene – både de geografiske og de som beskrev nordmenn som særegne – mener jeg at kan ses på som en måte å signalisere at en tilhørte det nasjonale fellesskapet. Dette er i tråd med Michael Billigs påstand om at ”[p]layers of the patriotic card, in calling upon familiar stereotypes, do not create their rhetoric anew. They are participating within, not inventing, nationalism’s tradition of argumentation.”¹⁴⁵ Jeg skal derfor se på om også katolikker tok i bruk slike beskrivelser.

Den norske kirke

At nordmenn var protestanter var ikke bare forestilt; det store flertallet *var* nettopp det. Mellom 96 og 98 prosent av befolkningen var medlemmer av statskirken i perioden 1900 til 1930.¹⁴⁶ Som statskirke hadde Den norske kirke dessuten en annen posisjon enn minoritetsalternativene. I litteraturen jeg har funnet om Den norske kirke, har det dessverre ikke stått noe om den reelle politiske innflytelsen statskirken hadde. Men fordi den var viktig som rammesetter for den katolske minoriteten, er det verdt å se nærmere på utviklingen innad i statskirken samt på dens posisjon i samfunnet.

Den norske kirke hadde i siste halvdel av 1800-tallet mistet sin posisjon som enhetskirke på flere måter. Dissenterloven gjorde at også andre kristne trossamfunn kunne etablere seg, og et dissenterting som skulle hevde frikirkenes krav kom i 1902.¹⁴⁷ Avviklingen av embetsmennesens bekjennelsesplikt i løpet av perioden mellom 1878 og 1919 resulterte i at det etter 1919 kun var geistligheten, kristendoms lærere, skolebestyrere og -inspektører samt halvparten av regjeringen som fortsatt var underlagt denne plikten.¹⁴⁸ Plikten til barnedåp, konfirmasjon, kirkelig vigsel og andre statskirkelige tvangsordninger forsvant i den samme perioden.¹⁴⁹ Dessuten ble kirkens administrative ledelse av skolen opphevet i 1889, og selv om kristendomsundervisningen skulle være konfesjonell, ble faget i de påfølgende årene satt

¹⁴³ Bø 2001 (1998): 114.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Billig 1995: 103.

¹⁴⁶ Utregningene er basert på tall fra *Folketellingen i Norge. 1. desember 1930. Annet hefte*. 1932: 5.

¹⁴⁷ Oftestad 1991: 236.

¹⁴⁸ Ibid: 232.

¹⁴⁹ Ibid: 232-3.

mer på sidelinjen av andre fag.¹⁵⁰ De ulike lovendringene må ses i sammenheng med et endret syn på kirkens posisjon i samfunnet. De moderne europeiske kulturstrømningene som fra 1870-tallet av fikk stor betydning også i den norske samfunnsdebatten, gjorde at kirken og dens innflytelse ble sett i et kritisk lys.¹⁵¹ Samtidig sluttet flertallet i befolkningen fortsatt opp om de kirkelige ritualene på begynnelsen av 1900-tallet: ”Så godt som hele befolkningen lot fortsatt sine barn døpe, lot seg kirkelig vie og begrave.”¹⁵²

På begynnelsen av 1900-tallet var Den norske kirke ikke bare truet av krefter utenfra – som frikirkelige alternativer eller sosialistiske strømninger – men også av en indre splittelse. En strid om ansettelse i en professorstilling i dogmatikk ved Det teologiske fakultet endte med at en kandidat med et omstridt teologisk syn, Johannes Ording, ble valgt, og førte til debatt både i kirken og i den politiske opinionen.¹⁵³ I miljøet som var mot ansettelsen av Ording ble det tatt initiativ til et konservativt alternativ til den eksisterende teologiutdanningen, og Det teologiske menighetsfakultet ble opprettet i 1907.¹⁵⁴ Ideen om en «fri folkekirke» – og altså en avvikling av statskirkeordningen – ble lansert i 1906, men fikk liten oppslutning i landets kommunestyre, skolestyre og menighetsmøter da de ble spurt til råds i 1913.¹⁵⁵

Mellomkrigstiden ble en periode da det ble lagt ytterligere press på statskirken.

Sekulariseringen og den religiøse pluralismen hadde svekket statskirkens ”offentlige rolle som skaper og bærer av enheten i samfunnet” – i tillegg til at den selv var pluralistisk.¹⁵⁶

Statskirken var mot slutten av 1800-tallet skeptisk til de nasjonale prosjektene fordi nasjonalismen kunne true den svensk-norske unionen og dermed statsautoritetene – som jeg kommer tilbake til i kapittel fire, kom den først på banen i forbindelse med selve unionsoppløsningen. Riktignok hadde Grundtvigs nasjonalreligiøsitet fått et visst innpass også i Norge. Folkets historie og utvikling ble i den nasjonalreligiøse sammenhengen tolket ”som uttrykk for Guds styrelse av historien, slik at det nærmest blir tale om en frelseshistorie, og at historien har et mål, nemlig en nasjonal gjenfødelse og ny storhetstid.”¹⁵⁷ Grundtvigianismen i Norge ble aldri noen bredere kristelige bevegelse, og den ble motarbeidet både fra kirkelig, politisk og akademisk hold.¹⁵⁸ I Danmark ble folkekirke og nasjonalkirke kombinert, mens det i Norge aldri utviklet seg noen sterk nasjonalkirkelighet – i følge Dag Thorkildsen var dette

¹⁵⁰ Ibid: 257.

¹⁵¹ Ibid: 225.

¹⁵² Ibid: 235.

¹⁵³ Ibid: 242.

¹⁵⁴ Ibid: 244.

¹⁵⁵ Alle opplysningene om «fri folkekirke»-debatten er hentet fra Oftestad 1991: 236 og 238.

¹⁵⁶ Oftestad 1991: 256.

¹⁵⁷ Thorkildsen 1996: 27-28.

¹⁵⁸ Oftestad 1991: 199.

nettopp på grunn av grundtvigianismens pressede posisjon.¹⁵⁹ Likevel virker det som om grundtvigianismen la grunnlaget for at en sammenkobling mellom kristendommen og et nasjonalt symbolspråk var mulig; en slik kombinasjon slo ut i full blomst i 1905.

Den katolske kirken og nasjonalismen

Den katolske kirken forbindes med universalitet, og en kunne dermed tenke seg at den har motsatt seg og motarbeidet alle former for nasjonalisme. Det blir mer rett å si at nasjonalisme har blitt sett på som et tveegget sverd; på den ene siden fullt forenelig med katolisismen og et egnet redskap for katolsk misjon, men på den andre siden et våpen i stand til å skade den katolske enheten. Kjærlighet til fedrelandet og lojalitet til egen gruppe kunne rettferdiggjøres ut fra bibelske tekster, av katolikker så vel som av andre kristne. I følge Adrian Hastings er Bibelen ikke mindre enn "[the] prime lens through which the nation is imagined by biblically literate people".¹⁶⁰ Som patriotisme ble fedrelandskjærlighet beskrevet av Benedict XV (1914-1922) som "a twin virtue with religion itself".¹⁶¹ Nasjonalisme derimot, ble i alle sine former fordømt i misjonsencyklikaen *Maximum illud* fra 1919 av den samme paven.¹⁶²

Skillet mellom nasjonalisme og patriotisme kan ses i sammenheng med Vatikanets erfaringer med den italienske nasjonalismen, og med at nasjonalismen ble forbundet med framheving av ens egen nasjon på bekostning av andre nasjoner. Første verdenskrig ble et altfor godt eksempel på nasjonalismens ødeleggende krefter. Skillet er likevel kunstig, noe man også var klar over i Den katolske kirke. John J. Wright, som også har skrevet om patriotisme i *New Catholic Encyclopedia*, tolket pavens julehilsen til kardinalene i 1930 som at nasjonalisme og patriotisme i praksis kunne brukes om hverandre.¹⁶³ I artikkelen om nasjonalisme i *New Catholic Encyclopedia* (av en annen forfatter enn Wright) er nasjonalisme beskrevet som "a sentiment unifying a group of people", og altså ikke som noe negativt i seg selv.¹⁶⁴ Den potensielle faren var i følge leksikonet at den kunne utvikle seg til en hedensk tilbedelse av staten og at den kunne resultere i krigshissing.¹⁶⁵

Skepsisen til nasjonalisme fra den katolske kirkens side skyldtes ikke bare ytre samfunnsmessige forhold, men også at den kunne gjøre det lettere å utvikle «nasjonale» kirker og øke avstanden til Roma. Sentraliseringen av makt i siste halvdel av 1800-tallet og

¹⁵⁹ Thorkildsen 1996: 251.

¹⁶⁰ Hastings 1997: 12.

¹⁶¹ *The New Catholic Encyclopedia* bd. 10 1967: 1102.

¹⁶² En encyklika er en høytidelig pavelig rundskrivelse rettet mot hele Den katolske kirke. Gran et al. 1993: 469.

¹⁶³ Wright 1943: 24. Uthevingen er Wrights. Hilsenen er kalt en «allucation» på engelsk. Jeg har ikke funnet en norsk oversettelse av dette ordet, men den er beskrevet som en hilsen til kardinalene.

¹⁶⁴ *New Catholic Encyclopedia* bd. 10 1967: 242.

¹⁶⁵ *Ibid*: 243.

videre utover på 1900-tallet kan tolkes inn i en slik sammenheng. Med dogmet om pavens ufeilbarlighet fra 1870 fikk den katolske fromheten et ultramontant (romersk) preg som i følge Yvonne Maria Werner trengte lokale tradisjoner i bakgrunnen.¹⁶⁶ Forsøket på å integrere lekmannsorganisasjonene, de katolske partiene og misjonsvirksomheten under direkte kontroll etter første verdenskrig kan også knyttes til nasjonalisme: ”Bakgrunden var här de nationalistiska tendenser som på många håll gjort sig gällande i samband med kriget och som man från Roms sida hoppades kunna motverka genom en fastare ledning.”¹⁶⁷ Lokale tradisjoner var samtidig en grunn det kunne bygges videre på. I et apostolisk skriv fra Benedict XV der misjonærer ble oppfordret til å slå ned på nasjonalisme, skulle de likevel anerkjenne verdien av de innfødtes kultur.¹⁶⁸

Jeg har ikke gått gjennom *St. Olav* fra før 1905, og kjenner ikke eksempler på at de ulike pavene direkte oppmuntret til å vektlegge et nasjonalt symbolspråk som en misjonsstrategi i Norge i denne perioden. Men prefektene og prestene som virket i Norge i siste halvdel av 1800-tallet ser ut til å ha hatt til hensikt å ta i bruk blant annet nasjonalhistorien som et ledd i «fornorskingen» av katolisismen. Da pastor Bernard i 1856 forsvarte opprettelsen av en katolsk skole i Alta i en artikkel i *Tromsø-Tidende*, argumenterte han blant annet med at oppdragelsen der – sagt med Eidsvigs ord – ”skulle være så vel norsk som folkelig” og at den katolske kirken tidligere hadde forsvart Norge mot dansk og nordtysk innflytelse.¹⁶⁹ Dette var i følge Eidsvig det første eksempelet siden reformasjonen på en formulering av en bevisst norsk katolisisme, men definitivt ikke det siste: En tankegang tilsvarende Bernards var en sentral del av den katolske selvforståelsen og propagandaen fram til 1960-tallet.¹⁷⁰

I forkant av Stiklestadjubileet i 1930 sendte Pius XI et brev til biskop Offerdahl som ble trykket på forsiden av *St. Olav*. Der var det ingen tvil om at Olav den hellige skulle oppfattes som en *nasjonalhelgen*: ”Det sømmer sig i sannhet at først og fremst Nordmennene ærer ham, som ikke alene forsvarte sin nasjons frihet, men også virket så ivrig for å omvende den til den kristne tro.”¹⁷¹ At Norge i det hele tatt fikk en norskfødt biskop i forkant av jubileet har antakeligvis vært avgjørende for beslutningen om å utnevne Olav Offerdahl.¹⁷²

¹⁶⁶ Werner 1996: 23.

¹⁶⁷ Werner 2005: 167.

¹⁶⁸ Holmes og Bickers 2002: 259.

¹⁶⁹ Eidsvig 1993: 178. «Pastor» blir brukt om prester som ikke tilhører en orden eller kongregasjon. Gran et al. 1993: 470.

¹⁷⁰ Eidsvig 1993: 178.

¹⁷¹ *St. Olav* nr. 31/32 1930: 241.

¹⁷² Eidsvig 1993: 315.

Misjon på norsk

Biskop Fallize arbeidet bevisst for at prestene skulle tilpasse seg samfunnet de virket i, og ikke minst språket. Han utga de pavelige rundskrivelsene på norsk, dessuten forbød han i 1899 flagging med utenlandske flagg, innskjerpet forbudet mot bruk av unionsflagget, og kritiserte prester som ikke samvittighetsfullt betalte skatt.¹⁷³ I 1905 ga han prestene beskjed om at preteksten for olsok kunne byttes ut med den som sto i *Tekstbog for Den norske kirke*.¹⁷⁴ En slik holdning ble tatt godt i mot av norske katolikker, eller i det minste av *St. Olavs* redaktør: I avskjedshyllesten til Fallize i *St. Olav* ble det påstått at det var ”blandt biskop Fallizes største fortjenester, at han altid har optraadt som *nordmand*.”¹⁷⁵ Dette kan spille på flere forhold, for eksempel at Fallize talte Norges sak ved flere anledninger (som jeg kommer tilbake til i kapittel fire) og at han vektla bruken av det norske språket. I en annen artikkel i *St. Olav* ble det lagt vekt på at en slik opptreden, både fra biskopens og prestenes side, hadde en funksjon for misjonen:

”Og hvad geistligheden angaar, tør det vel sies, at den i det store og hele har lagt al mulig vekt paa saavel i sin forkyndelse som i sin optræden at finde den særprægede, nationale tone, uten hvilken veien aldrig kan findes til et folks hjerte.”¹⁷⁶

Også Fallizes etterfølger fikk skryt for sin tilpasning til det norske språket. Ett år etter ankomsten til Norge ble det trukket fram at biskop Smit holdt en tale ”paa helt uklanderlig norsk.”¹⁷⁷ Og da Offerdahl overtok bispeembetet i 1930, ble det tolket som entydig positivt i *St. Olav*, og også i avisene som omtalte innsettelsen ble den møtt med anerkjennelse.¹⁷⁸ Offerdahl var ikke bare norskfødt, men hadde gjennom hele sitt virke knyttet den katolske kirken til Norge. I 1902 oversatte han *Det nye testamente* til norsk.¹⁷⁹ Siden den første direkte oversettelsen av en norsk protestantisk Bibel kom i 1904, kunne *St. Olav* tolke dette som at ”vor katolske oversættelse egentlig er den første norske oversættelse af Det nye testament, som nogensinde er udkommet.”¹⁸⁰ Som de to foregående biskopene tok Offerdahl dessuten tilnavnet Olav.

¹⁷³ Eidsvig 1993: 258.

¹⁷⁴ *St. Olav* nr. 27 1905: 215. Jeg har ikke funnet *Tekstbog for Den norske kirke* fra 1900.

¹⁷⁵ *St. Olav* nr. 40 1922: 313. Uthevingen er original.

¹⁷⁶ *St. Olav* nr. 40 1922: 313.

¹⁷⁷ *Nationen* 01.08.1923, sitert i *St. Olav* nr. 32 1923: 251.

¹⁷⁸ Eidsvig 1993: 315.

¹⁷⁹ *Ibid*: 259.

¹⁸⁰ Fram til 1904 hadde man benyttet fornorskede utgaver av den danske oversettelsen. Kilde: www.snl.no/Bibelen/bibeloversettelser. Sitatet er hentet fra *St. Olav* nr. 3 1905: 18. Betydningen av å ha en katolsk versjon av Det nye testamente har jeg ikke funnet ut; det er ingen innholdsmessige forskjeller mellom

Tilpasningen til det norske samfunnet kan tolkes som en måte å forhandle om en plass i det på, siden den gjorde katolisismen mindre fremmed. Eksemplene jeg har vist til illustrerer at dette til dels ble gjort gjennom en tilpasning til staten, som ved at prestene skulle betale skatten sin uten å nøle. Men viktigst var likevel den kulturelle tilpasningen. Språket ble en inngangsbillett til å nå det norske folket, men også mer diffuse strategier, som å finne ”den særpregede, nationale tone” i forkynnelsen ble verdsatt. Hva denne «nasjonale tonen» besto av kan en i ettertid bare spekulere i. Men det virker sannsynlig at det var snakk om å ta i bruk et norsk symbolspråk: stereotype bilder av Norge – av både geografien og av den norske folkekarakteren – og symbolhendelser i norsk historie.

Identitetskonstruksjon: St. Olav og 17. mai

Som nevnt i kapittel én var *St. Olav* et samlende opplæringsprosjekt i de katolske synsmåtene. Det kan altså kalles et forum for identitetskonstruksjon – ikke minst for en identitet jeg mener skulle være norsk-katolsk. Navnet «St. Olav» kan i seg selv tolkes som at katolisismen skulle formidles ved hjelp av referanser som nordmenn kjente til, samtidig som helgenkongen var sentral for og kunne gjøres krav på av katolikker. Forsidelayouten til *St. Olav* varierte, men i første halvdel av 1920-tallet sto kampropet Snorre tilla Olav Haraldsson ved siden av tidsskrifttittelen: ”Fram, fram kristmænd, korsmænd, kongsmænd!” Et annet eksempel på norsk symbolbruk var bildene i tidsskriftet. I forbindelse med 100-årsjubileet for Grunnloven i 1914, prydet det berømte *Riksforsamlingen paa Eidsvoll* av Oscar Wergeland forsiden av det katolske tidsskriftet.¹⁸¹ Ved flere andre anledninger, som kongeparets 25-årsjubileum i 1930, var kongeportrettet brukt som forside. Diktene og sangene som kom på trykk i *St. Olav* kombinerte ofte nasjonale referanser med et religiøst innhold. Ett eksempel er at Offerdahls *Samlingssang for St. Olavs forbund* ble skrevet til nasjonalsangens melodi.¹⁸²

Jeg har tatt med det siste av fem vers fra et av den norske sognepresten Karl Kjelstrups mange dikt i anledning olsok – dette er fra 1922. Noen helhetlig diktanalyse skal jeg ikke gi meg i kast med, men heller se på hvordan det kan forstås som et forsøk på å appellere til nordmenn:

den katolske og den protestantiske versjonen av Det nye testamentet, men muligens ble noen ord oversatt forskjellig.

¹⁸¹ *St. Olav* nr. 20 1914: 153.

¹⁸² *St. Olav* nr. 31 1920: 241.

Op, nordmænd! Trondhjems klokker gaar!
De vækker os til daad og virke.
Vi sov i fire hundre aar
og glemte vore fædres kirke!
Ti Olavdagens klokkeslag,
der kimer over fjord og fjære,
de varsler ind den nye dag
til gamle Norges held og ære.¹⁸³

Diktets «vi» er nordmennene, og da ikke bare de katolske. Det geografiske symbolspråket var til stede: Klokkeslagene kimte over ”fjord og fjære”. Den katolske kirkes historiske kontinuitet i Norge ble her symbolisert gjennom at den var ”vore fædres kirke”. Tonen i verset er optimistisk: ”den nye dag”, som etter all sannsynlighet var den dagen Norge igjen skulle bli katolsk, ville være ”til gamle Norges held og ære”.

Det norske ved katolisismen ble ikke bare formidlet indirekte gjennom bilder og dikt. Artikler om middelalderhistorie gikk ofte igjen, noe som blir et tema i kapittel seks. Men det fantes også en del refleksjoner rundt nasjonalismens plass i den katolske forkynnelsen. På ett plan handlet denne refleksjonen om å rettferdiggjøre at også katolikker hørte til i det norske fellesskapet. Forsvaret synliggjør nettopp forestillingen om at nordmenn var protestantisk kristne. I leserinnlegget jeg henviste til i innledningen poengterte Ivar Ruyter at ”[d]er er katolske nordmænd ogsaa, og disse er vel saa loyale mot konge og regjering som nogen lutheraner og sekter.”¹⁸⁴ Leserinnlegget var et forsvar utad, rettet mot det protestantiskdominerte storsamfunnet, men ved å trykkes også i *St. Olav* fungerte det som en bekreftelse overfor norske katolikker på at trosformen deres ikke ekskluderte dem fra fellesskapet. Et lignende synspunkt kom fram to år senere:

”Det het jo altid, at katolikerne, fordi deres kirke ikke omfatter en nation, men alle nationer, fordi deres øverste styrer bor i Rom og ikke i Kristiania, er fædrelandsløse mennesker. Og dog befaler vor kirke os formelig at elske vort fædreland, [...] bare vi ikke hater vore utenlandske medmennesker [...]”¹⁸⁵

Religion ble sett på som en forutsetning for ekte fedrelandskjærlighet i en artikkel av den luxembourgske pastoren Peter Ugen, rettet mot sosialister som ville fjerne

¹⁸³ *St. Olav* nr. 30 1922: 233.

¹⁸⁴ *Fredrikhalds avis* 01.06.1912, sitert i *St. Olav* nr. 23 1912: 184.

¹⁸⁵ *St. Olav* nr. 33 1914: 262-3.

kristendomsundervisningen fra skolen. Han mente at religionen måtte ”sættes i høisætet” hvis en ønsket ”en av sand fædrelandskjærlighet besjælet ungdom [...]”¹⁸⁶ Han brukte et langt felleshyrdebrev fra sveitsiske biskoper som han mente at ”ganske sikkert ogsaa [har] et erende til vort kjære norske fædreland” for å forklare dette.¹⁸⁷ Fedrelandskjærligheten ble der beskrevet som en naturlig dyd som kristendommen hadde opphøyd til en overnaturlig dyd.

St. Olav gir også et innblikk i hvordan katolske 17. mai-feiringer etter hvert ble en tradisjon i hovedstaden. Nasjonaldagen ble ikke feiret med egne katolske tilstelninger før perioden jeg ser på. I 1906 deltok en del av de katolske skolene i barnetoget for første gang.¹⁸⁸ Hvor mange som gjorde det ble ikke nevnt, men en kommentar fra 1909 tyder på at det bare var skolene i Kristiania: ”Vore katolske skoler gik som sedvanlig i de sidste aar sammen med St. Hanshaugens skole.”¹⁸⁹ I den samme notisen ble det bemerket at ”[d]et kan forresten allerede merkes, at efter 1905 spiller ikke 17de mai mere den rolle i nationens liv som før den tid.”¹⁹⁰ Men for katolikkene gjaldt heller det motsatte: 17. mai ble i større grad feiret etter 1905. Gudstjeneste på nasjonaldagen ser ikke ut til å ha vært vanlig praksis, men ved 100-årsjubileet for Grunnloven i 1914 holdt sogneprest Offerdahl en preken som åpnet med et sitat fra Esthers bok 15,1: ”Hun (Esther) gik ind til kongen for at be for sit folk og for sit fædreland.”¹⁹¹ I den samme prekenen, som var en klar tale om kjærlighet til fedrelandet som en naturlig dyd, men også en kristen plikt, ble nasjonen betraktet som en større familie, og Norge som en mor. Alternativene til nasjonalisme glimret med sitt fravær: ”Den, som ikke føler hjertet banke ved at høre hendes navn, maa betragtes som et unaturlig barn [...]”¹⁹²

Den første annonseringen en egen katolsk 17. mai-feiring kom i 1917. To år senere ble *St. Olavs* lesere oppfordret til å feire sammen med andre katolikker, med beskjed om at selv om kontingenten kanskje virket høy på mange, var det tross alt 17. mai bare én gang i året. Og: ”For at kunne more sig paa helt katolsk vis og sammen med trosfæller er en god katolsk kristen rede til at ofre noget.”¹⁹³ I etterkant ble det rapportert om nærmere 100 deltakere, og taleholderens budskap om at det var katolikkene ”som med den største ret kan feire fædrenes minde” ble referert i *St. Olav*.¹⁹⁴ Påstanden om at katolikkene hadde størst rett til å feire er påfallende – selv for markeringen av 1814 ble linjene trukket tilbake til middelalderen.

¹⁸⁶ *St. Olav* nr. 3 1919: 21.

¹⁸⁷ *St. Olav* nr. 3 1919: 21.

¹⁸⁸ *St. Olav* nr. 20 1906: 159.

¹⁸⁹ *St. Olav* nr. 21 1909: 166.

¹⁹⁰ *St. Olav* nr. 21 1909: 166.

¹⁹¹ *St. Olav* nr. 21 1914: 161.

¹⁹² *St. Olav* nr. 21 1914: 161.

¹⁹³ *St. Olav* nr. 19 1919: 151.

¹⁹⁴ *St. Olav* nr. 21 1919: 166.

Sognepresten satte pris på den ”helt igjennem katolske karakter” på feiringen, og fra *St. Olavs* side ble det påpekt at katolikkene burde være glade for at de holdt sin egen fest det året ”ti ute i byen var der et sørgelig leven.”¹⁹⁵ Det ble holdt egne katolske fester i Oslo også utover på 1920-tallet, men jeg har ikke funnet eksempler på feiringer i andre byer. Trolig er forklaringen enkel: Menighetene var rett og slett for små. Antallet deltakere på feiringene i hovedstaden ble ikke anslått, men at arrangørene i 1921 ”samlet fuldt hus og mer end det” tyder på en god oppslutning i alle fall dét året.¹⁹⁶

Salmer og bønner med et norsk symbolspråk?

I innledningskapitlet var jeg inne på liturgiens betydning for å skape en katolsk identitet. Sanger og bønner, også de som ikke var en fast del av katolske messer eller gudstjenester, var også viktige for identitetsutviklingen. I kapitlet med den talende tittelen ”Singing the Symbiosis of Church and Nation” i *The Church as Nation* formulerer Kjell Blücker sangers og bønners betydning slik: ”To sing a message is to internalise it in ones body, to integrate it in ones emotional life. The same effect is achieved by the repetition of prayers and fixed formulas of speech.”¹⁹⁷ De var dessuten med på å etablere en gruppetilhørighet. Med et stort forbehold om at sangenes og bønnenes hovedbudskap selvsagt var religiøst, har jeg sett i sang- og bønnebøker på jakt etter et nasjonalt symbolspråk.

I 1905 sto det i *St. Olav* at ”[v]i har nu netop i missionen med store ofre, med mange anstrengelser faaet en samling af norske salmer; de er simple og dog stemningsfulde og ligner saaledes sit ophøiede ideal, koralsangen.”¹⁹⁸ Denne samlingen har jeg ikke fått tak i, men jeg har sett i *Cantemus Domino. Katolsk Salmebok* fra 1934, som ble redigert av Karl Kjelstrup.¹⁹⁹ De norske salmene og sangene var plassert i et eget tillegg bakerst. Av de nærmere 60 sangene i dette tillegget, var seks merket med en stjerne (*) som indikerte at de kunne brukes i hjem og foreningslokaler, men ikke ved gudstjenester. Som de eneste under inndelingen «Fedrelandssanger» sto *Gud signe vårt dyre fedreland* og *No livnar det i lundar* – sanger som konvertittene utvilsom kjente fra før.

Bønneboken jeg har undersøkt, *En liten katolsk Bønnebok. 3. omarbeidede og forøkedede utgave* fra 1933, ble også redigert av Kjelstrup. Denne har nok vært til privat bruk ved andakter og samlinger utenom messene. Blant bønnebokens ti kapitler er det ett med

¹⁹⁵ *St. Olav* nr. 21 1919: 167.

¹⁹⁶ *St. Olav* nr. 20 1921: 159.

¹⁹⁷ Blücker 2000: 224. Videre henvisning til David J. Hargreaves. 1986. *The Developmental Psychology of Music*. Cambridge: 75f.

¹⁹⁸ *St. Olav* nr. 46 1905: 361.

¹⁹⁹ Siden den tidsmessig ligger nært opp til perioden jeg undersøker har jeg valgt å ta den med.

navnet ”Bønner av forskjellig innhold” med både en ”Bønn for Kirken i Skandinavia” og en ”Bønn for fedrelandet”. I bønnen blir fedrelandskjærlighet beskrevet som et ønske fra Gud – et ønske som fører til handling: ”Derfor elsker vi også dette vårt kjære Norge, takker dig for at Du her har beredt oss et hjem og for all den nådefulle miskunnhet Du har vist mot vårt folk og vårt land, og ber dig om også i fremtiden å velsigne det og beskytte det.”²⁰⁰ Selv om det i ettertid er vanskelig å si hvor ofte de nevnte sangene og fedrelandsbønner ble tatt i bruk, viser de at den norske nasjonen var en referanseramme i hvert fall ved noen anledninger.

...men ingen norsk katolisisme

Hvor dyptgående var det nasjonale preget til den katolske kirken i Norge? Er det riktig å snakke om en «norsk katolisisme»? For å svare på dette skal jeg kort sammenligne den katolske kirken i Norge med den i Danmark. Til forskjell fra i Norge ble det i Danmark en åpen konflikt om hvorvidt den katolske kirken var for nasjonal eller nasjonal nok. Særlig presten Peter Schindler mente at katolisismen i Danmark på 1910-tallet hadde et tvers igjennom tysk preg: Det meste av andaktslitteraturen og den oppbyggelige litteraturen var oversatt fra tysk, og foreningslivet var organisert etter tysk modell. Det manglet i følge Schindler en katolsk tro preget av dansk folkekultur og mentalitet.²⁰¹ For Schindler var grundtvigianismen en inspirasjonskilde til hvordan den katolske livsformen i Danmark kunne gjøres mer dansk.²⁰² Werner påpeker at dette kan virke paradoksalt, siden Grundtvig var skeptisk til hierarkier.²⁰³ Men samtidig stemte grundtvigianismen overens med strømninger som gjorde seg gjeldende i Den katolske kirke etter første verdenskrig, hvor lekmennenes stilling skulle oppgraderes.²⁰⁴ Werner mener skillelinjen går mellom Danmark på den ene siden og Sverige og Norge på den andre:

”Man kan se Schindlers, Assarssons och andra konvertiters ansträngningar att förena inhemsk religiös folkkultur med katolsk tro och tradition som ett uttryck för en sträven att få bort den gängse kopplingen mellan protestantism och nordisk nationell identitet och vinna acceptans för en alternativ nordisk identitet på katolsk grund. I Norge förekom liknande strömningar. Men medan man i Sverige och Norge framför allt anknöt till medeltida religiösa traditioner och delar av den protestantiska psalmkulturen, gick man i Danmark ett steg längre genom att ta fasta på arvet från Grundtvig. [---] Detta ledde till at

²⁰⁰ Kjelstrup 1933: 151.

²⁰¹ Werner 2005: 283. Gjelder også de to foregående setningene.

²⁰² Ibid: 298.

²⁰³ Ibid: 297.

²⁰⁴ Ibid: 297-8.

katolicismen i Danmark fick en mer folkligt nationell prägel än i de övriga nordiska länderna.”²⁰⁵

Grundtvigs innflytelse hadde altså vært større i hans eget hjemland enn i de øvrige skandinaviske landene, også over katolske konvertitter. Norge manglet sin Schindler, og jeg har ikke funnet noen kommentarer fra katolsk hold om at den katolske kirke ikke var norsk nok. Forsøkene på å skape en norsk-katolsk identitet handlet om å ta i bruk nasjonale symboler og et nasjonalt symbolspråk i den katolske formidlingen av kristendommen, men ikke om å organisere den katolske kirken på en måte som skilte seg ut fra andre land.

Når det er bruken av et norsk symbolspråk i formidlingen av katolisismen som er i fokus, er det fare for at det universelle preget nedtones. Men også de katolikkene som var opptatt av katolsk fedrelandskjærlighet var vare på at den ikke skulle overskygge universalismen. ”Men hellig bør ogsaa være for os det *broderforhold* i hvilket vi staar til alle mennesker i alle land over hele jorden og da først og fremst til vore naboland.”²⁰⁶ Det er likevel interessant at det noen ganger ble tenkt innenfor nasjonalismens rammer selv når en appellerte til det universelle: ”Men den sunde og berettigede nationalisme utelukker slet ikke en like saa sund og berettiget, ja pliktmæssig internationalisme.”²⁰⁷ Verden utenfor nasjonen var *inter-nasjonal*. Dette betyr på ingen måte at den katolske kirken ikke først og fremst var universell, men at den samtidig måtte forholde seg til en nasjonalstatlig kontekst.

²⁰⁵ Werner 2005: 306-7.

²⁰⁶ *St. Olav* nr. 5 1927: 36. Uthevingen er original.

²⁰⁷ *St. Olav* nr. 5 1927: 36.

Kapittel 4. 1905-1920: En liten minoritet ønsket større plass

Det er fire ulike temaer jeg skal ta opp i dette kapitlet. Ved første øyekast har de få fellestrekk, men på hver sine områder kan de belyse forholdet mellom minoriteten og storsamfunnet, og også den norsk-katolske identiteten. Siden 1905 markerer inngangen til perioden som er aktuell her, blir unionsoppløsningen det første temaet jeg undersøker, og så setter i sammenheng med katolske syn på nasjonalisme i forbindelse med første verdenskrig. Etter dette er det to enkeltsaker som gir sine svar på problemstillingen: Katolsk innflytelse over utformingen av en likbrenningslov i 1913, og innlemmelsen av Svalbard i det norske apostoliske vikariatet samme år. Som en overgang til neste kapittel skal jeg se på en mer generell utvikling, nemlig den katolske institusjonsbyggingen.

Katolsk nasjonalisme i perioden 1905-1920

I kapittel tre nevnte jeg at Den norske kirke fram til 1905 var skeptisk til nasjonalismen fordi den representerte en trussel mot statsautoritetene. Ved inngangen til 1905 var den kirkelige interessen for unionssaken liten, og geistligheten var unionstilhengere, om enn i moderat grad.²⁰⁸ Få måneder senere ble statskirken og de kristne organisasjonene sentrale i kampen om opinionen, og ble brukt av Stortinget og regjeringen for å gi legitimitet til unionsoppløsningen.²⁰⁹ Etter konsulatsakens utfall, der regjeringen leverte sin avskjedssøknad til kong Oscar II og han nektet å motta denne, vedtok Stortinget 7. juni at kongemakten var ute av funksjon, og at unionen dermed var oppløst. Første pinsedag var kirkene pyntet med norske flagg, 7. juniproklamasjonen ble lest mens folk sto, og man sang *Ja vi elsker* og *Gud signe vårt dyre fedreland*.²¹⁰

Følger man det begivenhetsrike året 1905 gjennom spalten ”Politiske hendelser” i *St. Olav*, ser man en markant holdningsendring fra en frykt for hva politiske uroligheter kunne føre med seg, til et tydelig «ja!» til løsrivelse fra Sverige. I motsetning til i Den norske kirke, ble ikke 7. junivedtaket lest høyt i de katolske kirkene. I et intervju i *Aftenposten* 15. juni 1905 begrunnet biskop Fallize dette med at det ikke var i tråd med katolske prinsipper å blande politikk inn i gudstjenesten – men han presiserte at hadde myndighetene bedt om det, ville det blitt gjort likevel.²¹¹ Dette kan kanskje ses i lys av Den katolske kirkes positive syn på en nasjonalisme som var bygget på kristendom, og dessuten at den spesielle situasjonen krevde spesielle løsninger. Helt apolitisk var den katolske pinsedagsgudstjenesten uansett

²⁰⁸ Thorkildsen 2005: 181.

²⁰⁹ Ibid:166.

²¹⁰ Ibid: 168.

²¹¹ *Aftenpostens* aftenutgave 15.06.1905, sitert i *St. Olav* nr. 25 1905: 196.

ikke: ”Her blev denne gang udeladt de ord, som følger lige efter bønnen for den katolske kirkes overhoved, nemlig bønnen for landets fyrstehus. Desuden blev der tilføjet en bøn for fædrelandets vel i denne vanskelige tid [...]”²¹² Og fram mot folkeavstemningen 13. august ble katolikker gitt klare instruksjoner om hvordan det skulle stemmes:

”Frem til urnen alle mand!
Med et «ja» dit folk, dit land
Frelst du frem kan bære.
Gaar til urnen frem du ei,
Eller bringer du et «nei» –
Niding skal du være!”²¹³

Verset føyer seg inn i rekken av dikt som ble trykket i norske aviser, alle med det samme tydelige budskapet. Statskirkens prester og teologer tolket i ettertid 7. juni-politikken i ”nasjonalreligiøse kategorier, dvs. som uttrykk for Guds vilje med Norge.”²¹⁴ Med det katolske diktets løfte om frelse for folk og land kan en godt si at redaktøren av *St. Olav* gjorde det samme. Men da det i november samme år ble holdt folkeavstemning om monarkiet, var ikke *St. Olav* like bombastisk i uttrykksmåten. Redaktøren var kritisk til i det hele tatt å ha en folkeavstemning, fordi den ikke ville virke samlende: En majoritet for monarki ville uansett ikke overbevise mindretallet.²¹⁵ Men når flertallet først hadde talt, var ikke katolikkene sene med å ønske et nytt kongehus velkommen. Biskopen sendte et lykkeønskingstelegram til kong Haakon, og svaret han fikk ble trykket i *St. Olav*.²¹⁶ Også i hyrdebrevet 8. desember 1905 la biskopen vekt på lojalitet til monarkiet: ”den katolske kirkes børn vilde kappes med sine øvrige medborgere i at vise sin konge ærefrygt, hengivenhed og lydighed [...]”²¹⁷

Hendelsene i 1905 utfordret Den katolske kirke – og også statskirken – til å velge mellom to former for lojalitet; til kongehuset og unionen, eller til nasjonen. På den ene siden var tilknytningen til kongehuset sterk for den katolske minoritetens del. Under Oskar II hadde Fallize ofte blitt invitert til Slottet, med generalmajors rang.²¹⁸ At dronning Josefine selv var katolsk, og ga flere større gaver til de katolske kirkene i Sverige og Norge, hadde dessuten styrket båndene mellom kongehuset og katolikkene. På den andre siden ble det å ta parti for

²¹² *St. Olav* nr. 25 1905: 197.

²¹³ *St. Olav* nr. 32 1905: 255. Diktet ble senere sitert i *Morgenbladet*, i følge *St. Olav* nr. 39 1905: 310.

²¹⁴ Thorkildsen 2005: 182.

²¹⁵ *St. Olav* nr. 43 1905: 342.

²¹⁶ *St. Olav* nr. 49 1905: 391.

²¹⁷ *St. Olav* nr. 49 1905: 386.

²¹⁸ Eidsvig 1993: 244.

unionen framstilt i den norske offentligheten som et svik mot nasjonen. Den katolske kirkes representanter hadde som nevnt tidligere lagt vekt på kirkens nasjonalhistoriske betydning allerede i startfasen av misjonsvirksomheten, og også Fallize hadde helt siden han ble biskop i 1887 gått sterkt inn for å ”være en norsk patriot, og han strevet for at Den katolske kirke i Norge, til tross for sitt utenlandske utgangspunkt, skulle bli norsk.”²¹⁹ Å være for unionen – eller til og med å stille seg nøytral – kunne fort blitt oppfattet som et tegn på manglende lojalitet, og bli brukt mot den katolske kirken i senere sammenhenger.

Som jeg beskrev i kapittel tre, var det i Den katolske kirkes øyne ingenting i veien med nasjonalisme forankret i kristen tro. I 1905 så redaktøren av *St. Olav* seg nødt til å presisere dette, da en lengre artikkel om fedrelandskjærlighet som var skrevet av biskopen av St. Gallen i Sveits, ble trykket over hele sju numre av det katolske tidsskriftet. Forklaringen var at ”der særlig i vore dage viser sig at herske hos os noksaa forvirrede begreber om fædrelandskjærlighet [...]”²²⁰ Begrunnelsen ble ikke videre utdypet, men behovet for å markere hvordan nasjonalfølelse og katolisisme hang sammen var tydeligvis til stede. Og lojalitet til det svensk-norske kongehuset til tross: Det var båndene til nasjonen som var sterke. Ikke minst intervjuet med Fallize i *Aftenposten* (se over) viser hvor klart dette standpunktet var: Fyrsten ble det inntil videre ikke bedt for, mens fedrelandet ble husket. Da året var omme, kunne praksisen med å være lojal både overfor nasjonen og kongehuset fortsette. Kong Haakon ble ønsket velkommen til Norge av sine katolske undersåtter, og kongen på sin side takket for lykkeønskningene.²²¹ Tradisjonen med å invitere biskopen til Slottet ble videreført av den nye kongen.²²²

Hvordan den katolske minoriteten stilte seg i unionssaken viser at den søkte en posisjon som verdifull medspiller i en sentral politisk prosess. Katolikkene hadde ikke de høyeste kampropene om norsk selvstendighet, men der anledningen bød seg – som i intervjuet med Fallize i *Aftenposten* – ble det sagt med klar stemme at også katolikkene tilhørte flertallet. Dette kan tolkes som en strategi, siden de ville bli stående på sidelinjen hvis de ikke fulgte den store majoriteten. Det er ikke dermed sagt at det kun var snakk om en taktisk manøver. Som jeg var inne på, endret statskirkens biskoper og prester i statskirken holdning i løpet av noen få måneder. Den katolske minoriteten var et barn av sin tid, og denne tiden sto i endringens tegn.

²¹⁹ Eidsvig 1993: 242-243.

²²⁰ *St. Olav* nr. 41 1905: 323.

²²¹ *St. Olav* nr. 49 1905: 391.

²²² Eidsvig 1993: 244; opprinnelig i Bäumker. 1924. *Johannes Olav Fallize: ein bischöflicher Pionier des skandinavischen Nordens*. Aachen: 123.

Ni år senere brøt første verdenskrig ut. For Den katolske kirke i Norge var den største utfordringen at krigen betydde nesten full stans i hjelpen fra utlandet, både under krigen og i årene som fulgte. Men siden krigen ble oppfattet som en kamp mellom nasjonene, kunne den også utfordre bildet av den sunne fedrelandskjærligheten. De fire krigsårene førte likevel ikke til en dypere dveling ved nasjonalismens mange sider; i *St. Olav* nøyde man seg med å stadfeste at ”man i de enkelte lande ber om seier for sin hær under den forutsætning, at ens eget land har retten paa sin side [...]”.²²³ Pastor Ugen tolket krigen som apokalypsen som måtte komme fordi mennesket hadde forlatt religionen; soldaten som ”ofrer modig liv og blod paa fædrelandets alter” tok han derimot i forsvar.²²⁴ Første verdenskrig utfordret oppfatningene av nasjonalismens nødvendighet. Fra katolsk hold ble altså svaret på utfordringen å finne andre årsaker til krigføringen, og til igjen å skille mellom aggressiv nasjonalisme på den ene siden og fedrelandskjærlighet rotfestet i katolsk tro på den andre.

En forhandling om posisjon: Likbrenningsaken i 1913

Fallize viste i flere saker en stor evne til å tilpasse seg gjeldende normer og lover i Norge, men der det var grunn til det – og mulighet for det – ønsket han i stedet å endre disse lovene. Det var tilfelle da en endring av loven om likbrenning (kremasjon) ble aktuelt i 1912. Likbrenning var et uvanlig fenomen i Norge ved århundreskiftet, selv om det fra 1898 ble tillatt dersom avdøde hadde gitt uttrykk for et ønske om dette.²²⁵ De første europeiske krematoriene kom i 1878, og Norsk likbrændingsforening og Bergen likbrændingsforening, som i 1910 anmodet Justis- og politidepartementet om en oppmykning av loven, kunne vise til at antallet kremasjoner i ”kulturlandene” hadde vært i sterk vekst de siste ti årene.²²⁶ Denne utviklingen var ”i pakt med fremtiden” og måtte ses på som ”et stort kulturfremskridt”.²²⁷ Jeg har ikke undersøkt Den norske kirkes holdning til likbrenningsloven, men *St. Olav* kommenterte at ”[i] disse dage har endog en av statskirkens biskoper høitidelig forrettet i krematoriet paa Vestre gravlund!”²²⁸ Men i Den katolske kirke var det ingen tvil: ”[D]et at vende tilbake til en av hedendommens uskikke er i disse folks øine et tegn paa «fremadskridende kultur»!”²²⁹ Den katolske kirken forbød sine troende å medvirke ved

²²³ *St. Olav* nr. 38 1913: 303.

²²⁴ *St. Olav* nr. 49 1914: 389.

²²⁵ Indst. O. XII. 1912: 1.

²²⁶ Ot. prp. nr. 19 1912: 2.

²²⁷ Ot. prp. nr. 19 1912: 2.

²²⁸ *St. Olav* nr. 3 1910: 23.

²²⁹ *St. Olav* nr. 3 1912: 63.

kremasjoner, fordi det umuliggjorde kjødets oppstandelse til evig liv.²³⁰ Men i Norge stoppet ikke Fallize der, for han ville også påvirke lovendringen til katolikkers fordel.

Justis- og politidepartementet hadde lagt fram sin innstilling til en lovendring i mars 1912, hvor essensen var at ikke bare avdøde, men også pårørende, skulle kunne be om kremasjon. Dessuten skulle myndighetene ha mulighet til å beordre kremasjon ved epidemier.²³¹ Fallize reagerte på disse forslagene, og sendte et brev til presidenten for Odelstinget der han la fram det katolske synet. Han mente at det for katolikkers del var fare for at deres pårørende ikke delte deres tro, og dermed kunne be om kremasjon. Og også ved epidemier var det en mulighet for at katolikker ble kremert på tross av at Den katolske kirke forbød dette. Biskopen understreket at han ikke ville blande seg inn i hva andre trossamfunn gjorde, og kun var opptatt av at loven ville ”innskranke katolikernes ret til frit bestemmelse i denne sak og krænke deres religiøse følelser, noget som den norske lovgiver sikkert ikke vil.”²³² Å forby libkbrenning ut fra trostilhørighet kunne altså ses på som en utvidet form for religionsfrihet; det virker som om Fallize her appellerte til at myndighetene skulle handle i tråd med en liberal statstradisjon.

Fallize fikk delvis gjennomslag for sine synspunkter. I paragraf to av libkbrenningsloven av 3. mai 1913 ble det hetende at avdødes pårørende kunne beslutte kremasjon så lenge det ikke var ”i strid med avdødes religiøse overbevisning, eller at det av andre grunde stred mot hans ønske at bli brændt efter døden.”²³³ Når det gjaldt kremasjon ved epidemier fikk biskopen ikke gehør; den allmenne helsen var viktigere enn hensynet til en religiøs minoritet. Fallizes halve triumf fikk ingen oppmerksomhet i *St. Olav*. Siden små og store seiere for den katolske kirken ofte ble feiret med spalteplass i uketidsskriftet, er dette underlig. Muligens skyldes det at katolikkene allerede hadde fått streng beskjed om Den katolske kirkes syn på kremasjon. Libkbrenningssaken var likevel ikke helt over med dette for biskopens del. I 1916 kontaktet han Justisdepartementet etter at han ble oppmerksom på at en belgisk kvinne hadde blitt kremert selv om at det var kjent at hun var katolsk.²³⁴ Fra departementet ble svaret at tillatelsen til kremasjon ikke burde ha vært gitt, og det ble sendt ut en rundskrivelse til landets amtmenn om anvendelsen av libkbrenningsloven.²³⁵

²³⁰ *St. Olav* nr. 3 1910: 19.

²³¹ *Indst. O. XII*. 1912: 2.

²³² *Ot. prp. nr. 19 dokument nr. 43* 1912: 2. Det er skrevet «frit bestemmelse» og ikke «fri bestemmelse» i kilden.

²³³ *Besl. O. nr. 33* 1913: 2.

²³⁴ Brevet er datert 13.10.1916. Kopi finnes i *Kopibok nr. XXIII*: 291 i Oslo katolske bispedømmes arkiv. I denne brevvekslingen ble departementet kun omtalt som «Justisdepartementet», og ikke Justis- og politidepartementet.

²³⁵ Svaret er datert 16.06.1917. Kopi finnes i *Kopibok nr. XXIX*: 231 i Oslo katolske bispedømmes arkiv.

Likbrenningssaken ble med andre ord en sak der den katolske minoriteten – denne gangen kun representert ved sin biskop – forhandlet om en annen posisjon enn den myndighetene la opp til. Forhandlingen skjedde via formelle kanaler, og ved å ta i bruk de midlene norske innbyggere hadde til å påvirke saksutfallet i en lovendringsprosess. Der det katolske ønsket ikke la begrensinger for andre, hadde myndighetene ingen betenkeligheter med å etterkomme det. Der det sto i veien for et moderne helsekrav måtte hensynet til katolikkene komme i andre rekke.

”Paven har annektert Svalbard!”

Fram til Paris-konferansen i 1920 var Spitsbergen (Svalbard) å regne som ingenmannsland, på tross av den store aktiviteten som utviklet seg der i årtiene før. Men allerede i januar 1913 skrev Fallize til kardinal Gotti, prefekt for Propagandakongregasjonen, at også Spitsbergen burde regnes inn under Norges apostoliske vikariat.²³⁶ Norge, Sverige og Russland hadde året før begynt forhandlinger om øygruppens framtid, og selv om det var mest nærliggende at Norge skulle ha råderett over den, var den inntil videre under en løs fellesadministrasjon. Pavestolen tok Fallizes anbefaling til følge, og erklærte 1. juni 1913 at vikariatets navn fra nå av skulle være «Apostolisk vikariat for Norge og Spitsbergen».²³⁷

Fallize hadde i sitt brev kommet med en lang rekke argumenter for at Spitsbergen burde ligge under hans vikariat, og de fleste av disse var knyttet til at det var Norge som hadde de tetteste båndene til øyene. Men det første av argumentene handlet om religionsfrihet: ”Der kan ikke være nogen tvil om, at av disse tre landes regjeringer er den norske regjering den, som alltid har været den mest liberale i ordets sande betydning, og den mest retfærdige overfor den katolske kirke, som den tilstaar en næsten fuldstændig frihet.”²³⁸ Også på forsiden av *St. Olav* nr. 27 i 1913, der nyheten om Spitsbergen ble offentliggjort, var deler av forklaringen på Pavestolens avgjørelse at ”Norges statsmagter i sine forhold til dissenterne stadig har vist et frisind, som gir den største betryggelse.”²³⁹ At den norske staten var liberal sett i forhold til andre europeiske land, var med andre ord et syn katolikkene delte.²⁴⁰

²³⁶ Som prefekt for Propagandakongregasjonen hadde han det øverste ansvaret for Den katolske kirkes arbeid i Norden. Eidsvig 1993: 301.

²³⁷ *St. Olav* nr. 27 1913: 10.

²³⁸ *St. Olav* nr. 7 1920: 51. Brevet ble gjengitt i *St. Olav* i forbindelse med at Spitsbergen ble norsk territorium i 1920. Jeg har ikke klart å finne originalbrevet i Oslo katolske bispedømmes arkiver.

²³⁹ *St. Olav* nr. 27 1913: 209.

²⁴⁰ Den norske staten ble oppfattet som liberal i denne perioden. Niemi 2003: 91. Dette ble nevnt i kapittel én.

I forkant av Fallizes anmodning hadde han allerede tatt opp saken med den norske utenriksministeren, Johannes Irgens. Ministeren ville ikke gå offentlig ut med sitt syn på Svalbardsaken, men ga Fallize inntrykk av at ”den norske regjering med glæde vilde se min plan vedtat av Den hl. stol.”²⁴¹ Fallize var med andre ord opptatt av å holde seg inne med norske styresmakter, og dermed kan innlemmelsen av Spitsbergen i det norske vikariatet ses på som et trekk for å oppnå velvillighet. Det ble ikke opprettet noen katolsk menighet på Svalbard, og biskop Fallize besøkte aldri øygruppen. Det gjorde derimot hans etterfølger, biskop Smit, som feiret pontifikalmesse i Barentsburg med 40 personer til stede i 1927.²⁴²

I 1913 fikk ikke denne hendelsen større oppmerksomhet utover i katolske kretser, selv om *Intelligensen* kunne melde i en spøkefull tone at ”Paven har annektert Spitsbergen!”²⁴³ og *Morgenbladet* roste avgjørelsen.²⁴⁴ Heller ikke da loven om Svalbard ble sanksjonert 17. juli 1925 og øygruppen ble offisielt overtatt av Norge 14. august samme år, ble den katolske avgjørelsen fra 1913 viet noe særlig oppmerksomhet. Og noen større innvirkning på den politiske prosessen hadde nok ikke Den katolske kirke hatt: I *Svalbards historie* fra 2003 står den katolske innlemmelsen av Svalbard i det norske vikariatet nevnt som en slags kuriositet, adskilt fra den egentlige prosessen som førte til at øygruppen ble norsk territorium.²⁴⁵ I *St. Olav* derimot fikk saken forsiden av to numre i 1925, slik at i det minste katolikkene skulle være velinformerte om hva deres daværende biskop hadde utrettet. Spitsbergensaken var altså ikke bare en manøver for å sette Den katolske kirke i et positivt lys. Slik den utviklet seg ble den også en triumfhistorie for katolikkene: Sett med deres øyne hadde katolikker vært i sentrum av viktige begivenheter, og påvirket utfallet av en sak som ble heldig for den norske nasjonen.

Suksessrike sykehus og små skoler

Som en overgang til kapitlet om 1920-tallet, skal jeg her se nærmere på ordenssøstrenes betydning for møtet med majoritetssamfunnet; deres virke var viktig gjennom hele 25-årsperioden jeg undersøker. I kapittel to beskrev jeg i korte trekk omfanget av Den katolske kirkes virke i Norge ved århundreskiftet. Ved overgangen til det 20. århundret fantes det fjorten katolske menigheter. I Fallizes tid ble det bare grunnlagt én ny etter dette, i

²⁴¹ *St. Olav* nr. 7 1920: 51.

²⁴² Eidsvig 1993: 289.

²⁴³ *Intelligensen* nr. 218 1913, sitert i *St. Olav* nr. 28 1913: 223.

²⁴⁴ *Morgenbladet* 27. juni 1913, sitert i *St. Olav* nr. 39 1925: 305.

²⁴⁵ Arlov 2003: 293.

Arendal. Det sto ikke på biskopens ønske om fortsatt ekspansjon etter Arendal, men han manglet både personell og økonomiske midler.²⁴⁶

Byggingen av kirker var i seg selv en forhandling om den katolske minoritetens posisjon: Kirkebyggene var fysisk til stede i bybildet som tunge argumenter for at katolisismen var kommet for å bli. I flere av byene, som i Kristiania og Bergen, lå de innenfor den sentrale bykjernen. I Trondhjem lå Jesu Hjerte-kirken utenfor byen, men Fallize igangsatte i 1897 byggingen av en ny kirke (som egentlig var en omgjøring av en tidligere lokomotivstall) i sentrum, nettopp på grunn av beliggenheten: ”Hvis Den katolske kirke skulle ekspandere, måtte den være tilgjengelig.”²⁴⁷ Ofte var kirkene bygget for bedre tider – i St. Paul kirke i Bergen kunne ”den lille menigheten den ble bygget for [...] fått plass minst ti ganger.”²⁴⁸

Med menighetsdannelsene fulgte også etableringen av søsterordener i de norske byene. I 1900 fantes det tre ulike kongregasjoner i Norge, tretti år senere var de blitt sju. De hadde vært i ti ulike byer ved århundreskiftet, i 1930 var de i 18.²⁴⁹ Og som nevnt i kapittel to steg antallet ordenssøstre betydelig i samme periode. Ved århundreskiftet fantes det ni katolske sykehus i Norge, og de neste tjue årene kom det tre nye. I tillegg ble det i perioden 1896-1921 bygget et rekonvalesenshjem i hovedstaden, og aldershjem i Kristiania og Bergen. De katolske helseinstitusjonene fylte et stort samfunnsbehov, særlig før århundreskiftet.²⁵⁰ Ved slutten av første verdenskrig hadde Norge et godt utviklet helsevesen.²⁵¹ Likevel ble det på 1920-tallet ble det bygget syv nye katolske sykehus. At antallet offentlige sykehus økte raskt på begynnelsen av 1900-tallet gjorde ikke de katolske sykehusene overflødige.

Med sine faglige kvalifikasjoner og vilje til å arbeide uten lønn, var ordenssøstre verdens helsearbeidere som ofte fikk befolkningens sympati.²⁵² Og i noen tilfeller, som ved byggingen av aldershjemmet i Kristiania i 1902, ga de lokale myndighetene uttrykk for sin anerkjennelse ved gi skattelette – i dette tilfellet betalte ordenssøstre halv skatt.²⁵³ I tillegg hadde de legene som viktige støttespillere: ”Om prestene fryktet dem, så var legene på deres side.”²⁵⁴ Faktisk kom den første forespørselen om katolsk sykepleie utenfra – da dr. Danielssen i 1845 ønsket seg ”barmhjertige søstre” til det framtidige spedalskysykehuset i

²⁴⁶ Nilsen 2001: 206.

²⁴⁷ Eidsvig 1993: 275.

²⁴⁸ Ibid: 216.

²⁴⁹ Ibid: 451 og 457. Referansen gjelder alle opplysningene om ordenenes antall.

²⁵⁰ Nilsen 2001: 269.

²⁵¹ Ibid: 269.

²⁵² Ibid: 272.

²⁵³ Ibid: 201.

²⁵⁴ Ibid: 169.

Bergen.²⁵⁵ Ønsket er ikke overraskende – hvor skulle han ellers få tak i like kvalifisert og billig arbeidskraft? Behovet for sykehus og kvalifiserte sykepleiere var i hele perioden viktig for å legitimere Den katolske kirkes virke i Norge. Ordenssøstrene som drev sykehusene var dessuten med på å endre den katolske minoritetens posisjon på en annen måte: Deres kontaktflate brøt ned anti-katolske forestillinger.²⁵⁶ De var óg med på å synliggjøre at det fantes katolikker i Norge, siden ordensdraktene skilte dem ut i bybildet.

Av Fallize hadde ordenssøstrene fått forbud mot å ta opp religionsspørsmål med pasienter, og dessuten hadde pasientene rett til å tilkalle protestantiske prester dersom de ønsket det.²⁵⁷ Dermed kunne ordenssøstrene vanskelig beskyldes for å drive katolsk propaganda, selv om slike påstander dukket opp i pressen fra tid til annen. Fra protestantisk hold kunne den katolske sykepleien være grunn til bekymring, noe som kom fram i det kristne bladet *Hjælp* i 1899: ”Det er utvilsomt, at hvis der i vort land er skeet nogen forandring i tankegangen til fordel for catholicismen, så skyldes dette ikke de katholske presters, men i første rekke den katholske sygepleies virksomhed.”²⁵⁸ Faktisk kunne den katolske sykehusdriften gjøre at «mottiltak» ble satt i gang av protestanter – for eksempel ble sykehuset med det talende navnet Porsgrunn Lutherske Sykehus åpnet i 1902, etter at St. Josephssøstrene hadde drevet sykehus i samme by i åtte år.²⁵⁹

Ordenssøstrenes virke ga altså den katolske minoriteten en unik posisjon som pådriver for utviklingen av et norsk helsevesen. Dette er en tråd som også er plukket opp i Aina Schiøtz’ *Det offentlige helsevesen i Norge 1603-2003*.²⁶⁰ Ordenssøstrenes sykepleie kan ses i lys av den generelle utviklingen av et norsk helsevesen. Mot slutten av 1800-tallet gikk sykehusene gradvis over fra å være oppbevaringsanstalter for fattige syke til å gi behandling til en bredere del av befolkningen; en god del av sykehusene var private, som blant annet de katolske.²⁶¹ Ordenssøstrene var også pionerer i måten sykehusene ble drevet på. Schiøtz beskriver at sykepleien i andre halvdel av 1800-tallet ”tok utgangspunkt i et religiøst verdigrunnlag som formet en yrkesidentitet der sykepleierens «andre-orientering» og underordning var sentrale elementer.”²⁶² Beskrivelsen er ikke helt treffende for de katolske sykehusenes del. Ved Vor Frues hospital i hovedstaden var det kvinner som utgjorde hele

²⁵⁵ Nilsen 2001: 23.

²⁵⁶ Eidsvig 1993: 266.

²⁵⁷ Nilsen 2001: 168.

²⁵⁸ Eidsvig 1993: 266, sitert fra Else-Britt Nilsen. 1990. ”Anonyme kanskje – men ikke ubetydelige.” i *Norsk Teologisk Tidsskrift*: 238.

²⁵⁹ Nilsen 2001: 163.

²⁶⁰ Schiøtz 2003: 159.

²⁶¹ Ibid: 180.

²⁶² Ibid: 454.

administrasjonen, og de var også ansvarlige for ansettelsen av leger.²⁶³ Faktisk ble to av landets tidligst utdannede kvinnelige leger, Kristine Munch og Louise Isachsen, ansatt der i 1908. ”Vår Frue Hospital er det eneste sykehus som har åpnet sine dører på vidt gap for oss kvinnelige læger. [...] Der er det nemlig kvinneregiment helt til topps.” skal Munch ha sagt som forklaring på at hun ville jobbe ved det katolske sykehuset.²⁶⁴

Også de katolske skolene ble ofte drevet av ordenssøstre. Skolene hadde en annen funksjon enn sykehusene for katolikkene: ”Mens hospitalene fylte et viktig behov i det norske samfunn, var skolene langt på vei et internt katolsk kirkelig anliggende, selv om også ikke-katolske elever kunne gå der.”²⁶⁵ Den første katolske skolen kom kort tid etter menighetsgrunnleggelsen i 1843. Skolesatsningen ble sett på som en viktig del av å bygge opp en menighet, fordi barna ved å gå på katolske skoler kunne bli gode katolikker som på sikt kunne bidra til at flere nordmenn konverterte.²⁶⁶

Skolene i Norge hadde i følge Dag Thorkildsen hatt en nasjonsbyggende funksjon siden skoleloven kom i 1860: ”Skolen skulle nå lære barna hva det ville si å være norsk, de skulle føres inn i den nasjonale kultur, og de skulle bli ansvarlige borgere i en demokratisk nasjon.”²⁶⁷ I 1889 ble statskirkens administrative ledelse av skolen opphevet, men kristendomsfaget skulle være konfesjonell og oppdragelsen kristen.²⁶⁸ Det kunne være en fordel for de katolske skolene at den nye skolemodellen nedtonet det religiøse aspektet, siden de da var i stand til å konkurrere med de statlige, men samtidig var det en svakhet ved de katolske skolene at flertallet av lærerne ikke var norske.²⁶⁹ I 1900 fantes det 16 katolske skoler, tretti år senere var det bare tolv.²⁷⁰ Der katolikkene var pådrivere i sykehussatsning, var de altså sinker i skoleutbygging: ”Mens den nye og selvstendige nasjonen Norge satset sterkt på utbygging av folkeskolen, ble de katolske menighetsskolene hengende igjen.”²⁷¹ I Bergen tilfredsstilte ikke den katolske skolen kravene til byfolkeskolene, og velholdte katolske foreldre vegret seg for å sende barna sine dit, selv da Fallize i 1910 forsøkte å tvinge dem og svarte på deres motstand med ekskommunisering.²⁷² Situasjonen var jevnt over den

²⁶³ Nilsen 2001: 199.

²⁶⁴ Ibid: 200.

²⁶⁵ Ibid: 205.

²⁶⁶ Ibid: 19.

²⁶⁷ Ibid: 23, sitert fra Dag Thorkildsen. 1995. ”Nasjon, religion og norsk nasjonsbygging i det 19. århundre.” i *Religion og nasjonalisme*. Oslo: 13.

²⁶⁸ Oftestad 1991: 257.

²⁶⁹ Nilsen 2001: 24.

²⁷⁰ Tande 1993: 471.

²⁷¹ Høgh 2008: 112.

²⁷² Ibid: 112-113.

samme for de katolske skolene i hele landet: De hadde små ressurser, få elever og ofte var det manglende norskkunnskaper blant dem som underviste.

Som del av nasjonsbyggingen, var de katolske skolene i en marginal posisjon. Siden mange av de katolske barna ble sendt til protestantiske skoler, var de heller ikke avgjørende for utviklingen av en norsk-katolsk identitet. Likevel er det viktig at det ble gjort *forsøk* på identitetsforming, selv med svært begrensede ressurser til rådighet. Skolene hadde delvis egne katolske skolebøker, forfattet av konvertitten E. Werenskjold, som ofte skrev under pseudonymet «Norman».²⁷³ Han sto bak *En kortfattet kirkehistorie*, *En kortfattet verdenshistorie* og *En kortfattet Norgeshistorie*, som jeg ikke har klart å finne eksemplarer av. Fra han stammet også *Læsebog for skolens øverste afdeling*, som ble trykket ved St. Olafs trykkeri i 1893. Av bokens 34 lesestykker, er det åtte som handler om norsk historie. Blant versene er noen av Ivar Aasen og Aasmund Olavsson Vinje, og to andre er kalt ”nordmændsange”. Tekstene levner ingen tvil om hvilket land skolebarna vokste opp i, men problematiserer ikke katolikkenes minoritetsposisjon for eksempel gjennom å gi et alternativ til det offisielle synet på middelalderhistorie. Dette kan tolkes som et forsøk på å delta i det nasjonale fellesskapet – en ikke usannsynlig tolkning siden også protestantiske barn skulle kunne gå på de katolske skolene. Men det er mulig at bøkene jeg ikke fant ville gitt andre svar.

Ordenssøstrene var avgjørende for at både skoler og sykehus kunne drives. I tillegg hadde de stor betydning for menighetene.²⁷⁴ I hvor stor grad de bidro til utviklingen av en norsk-katolsk identitet er derimot vanskelig å måle, særlig ut fra det kildematerialet jeg har hatt tilgjengelig. Hadde jeg, som Else-Britt Nilsen, tatt meg tid til – og hatt språkkunnskaper til – å lese korrespondansen mellom priorinnene, moderhusene i utlandet og biskopen i Norge, ville jeg sikkert kommet over materiale som kunne gi en pekepinn på hvilken betydning nasjonalitet hadde for ordenssøstrene og om hvordan de tilpasset seg det norske samfunnet. Nilsen, som ikke har hatt det samme nasjonalstatlige perspektivet som meg, gir noen innblikk i at ordenssøstrenes tilpasning til det samfunnet de virket i var viktig. Da hovedsetet for den svensk-norske provinsen av St. Josephsøstrene ble flyttet fra Stockholm til Kristiania i 1887, med tanke på en framtidig utskillelse av en egen norsk provins, var det i følge Fallize viktig at:

²⁷³ Kjelstrup 1942: 349.

²⁷⁴ Nilsen 2001: 190.

”den – især for de unges oppdragelse og undervisning, og så langt kongregasjonen makter det – bruker søstre hvis nasjonalitets særpreg og språk nærmer seg norsk særpreg og språk. I alle provinsens hus og institusjoner må det norske språk være kommunitetens omgangsspråk.”²⁷⁵

Nilsen går ikke nærmere inn på hvilke nasjonaliteter det her var snakk om, men det er uansett verdt å notere seg at både språk og «nasjonale særpreg» ble oppfattet som viktige i møtet med det norske samfunnet. Ved den senere etableringen av Katarinahjemmet i Oslo i 1928 ønsket man ”[i]kke bare å skape et *norsk* katolsk miljø, men også å skape det således at norske ikke-katolikker kunne føle seg helt hjemme der.”²⁷⁶ Men innad i den enkelte orden kunne én nasjonalitet dominere, avhengig av hvor moderhuset til ordenen lå. Den franske priorinnen for St. Josephsøstrene la i sitt brev til franske velgjørere i 1921 ikke skjul på at hun prøvde å bevare det franske særpreget i den norske provinsen.²⁷⁷

Kapittelkonklusjon

I løpet av perioden 1905 til 1920 fantes det flere forsøk på å endre den katolske minoritetens samfunnsposisjon. I likbrenningssaken ble det brukt formelle kanaler for å ytre det katolske synspunktet, som delvis ble tatt hensyn til. Men først og fremst skjedde forhandlingene på et mer uformelt plan, med ulike forsøk på å skape sympati overfor den katolske minoriteten i det norske samfunnet. Den katolske kirkes standpunkt til både unionsoppløsningen og Svalbardsaken handlet delvis om dette. I begge sakene forsøkte man å oppnå myndighetenes velvilje, og i tillegg ble offentligheten gjennom noen få avisoppslag informert om det katolske synet. Det viktigste forsøket var likevel sykehusutbyggingen. Ved Fallizes 25-årsjubileum som overhyrde for Den katolske kirke i Norge 18. mai 1912 var det åpenbart at innsatsen hans for å tilpasse Den katolske kirkes virke til det norske samfunnet hadde båret frukter. Han ble utnevnt til kommandør av andre klasse av St. Olavs orden for den katolske kirkens filantropiske arbeid og for å ha skrevet rosende artikler om Norge i tyske og franske tidsskrifter.

Begivenheten ga ingen spalteplass i *Dagbladet* eller *Verdens Gang*, mens *Morgenbladet* trykket to notiser. *Aftenposten* spanderte et intervju på jubilaranten, der han på tross av å påstå at hans ”kjærlighed til det [norske folk] har gjort mig blind for skyggesiderne nu og da” langet ut mot splittelser i landet, på Stortinget og i partiene, mot modernismen, en

²⁷⁵ Nilsen 2001: 115. Sitatet er hentet fra et brev fra Fallize til generalpriorinne Marie Hyacinthe datert 18.8.1887.

²⁷⁶ Nilsen 2001: 246.

²⁷⁷ Nilsen 2001: 211. Uthevingen er Nilsens.

svevende lovgivning (blant annet skoleloven), mannen i gatens meninger om den kompliserte politikken og – lite overraskende – mot statskirken.²⁷⁸ Han tillot seg likevel å være optimist: ”Det kan være, at Norges «slyngelalder» varer lidt længe; men modningen kommer nok.”²⁷⁹ Intervjuet gir inntrykk av at biskopen til tross for at han representerte et «fremmed» trossamfunn og selv var innvandrer, hadde oppnådd en status som gjorde det mulig å uttrykke seg som han gjorde uten å forvente reaksjoner. I dagene som fulgte kom det heller ingen leserinnlegg mot Fallize på trykk i *Aftenposten*. Kanskje skyldtes dette at uttalelsene ble sett på som hans egne, og ikke representerte den katolske kirkens? Den katolske kirke hadde uansett med sitt standpunkt til unionsoppløsningen signalisert at det på et mer generelt plan ikke var et alternativ for katolikkene å stå utenfor det nasjonale fellesskapet. Dette signalet hadde også en funksjon overfor minoriteten selv. Både unionsoppløsningen, sykehusdriften og Fallizes engasjement ble brukt i *St. Olav* til å skape et bilde av at den katolske minoriteten ikke bare var en del av det norske samfunnet, men en betydningsfull del.

Hvem talte på vegne av minoriteten i denne perioden? I stor grad må svaret bli Fallize. Likbrenningssaken og Svalbardsaken var initiert av biskop Fallize. Sykehusutbyggingen var et ledd i hans strategi, som den også ble det i biskop Smits. Tildelingen av kommandørkorset for en filantropisk virksomhet Fallize initierte, men tross alt ikke utførte, viser at det også utad var han som ble oppfattet som minoritetens representant. Initiativet til sykehusutbygging var for så vidt heller ikke hans alene, men var avhengig av generalpriorinnene i de ulike kongregasjonene sitt ønske om å engasjere seg i Norge. Og på det lokale planet var det ordensøstrene som var Den katolske kirkes ansikt utad; de talte katolikkenes sak gjennom handling. Foreningsdannelsene jeg omtalte i kapittel to var dessuten et tegn på at den katolske minoriteten ikke lenger bare var avhengig av initiativ fra geistlig hold. I det påfølgende årtiet ble ikke-geistlige katolikker stadig viktigere for å tale katolikkenes sak og for å forme den katolske identiteten. Det er et tema som blir sentralt i kapittel fem.

²⁷⁸ *Aftenpostens* morgenutgave 18.05.1912.

²⁷⁹ *Ibid.*

Kapittel 5. 1920-tallet: Den katolske kirken ble gjenstand for debatt

Mellomkrigstiden har blitt beskrevet som en periode da forholdet til Den katolske kirke fikk en sentral plass i det lutherske kirkefolks bevissthet.²⁸⁰ Særlig i 1920-årene dukket det opp flere saker som gjorde at oppmerksomheten rundt katolikkene økte. Oppfatningen av katolisismen blant protestantiske teologer på 1920-tallet blir satt i sammenheng med kardinal van Rossums visitas i Norge og Sigrid Undset og Lars Eskelands konversjoner.²⁸¹ Både visitasreisen og debatten rundt Eskeland skal jeg se nærmere på i dette kapitlet. Jeg skal også se på to andre grunner til at den katolske kirken ble gjenstand for debatt, nemlig jesuittsaken i 1925 og rettssaken mellom antroposofen og forfatteren Marta Steinsvik og den katolske presten Celestin Riesterer i 1928.

Kardinal van Rossums visitas

Sommeren 1923 var kardinal Wilhelm van Rossum, prefekt for Propagandakongregasjonen, på visitasreise i Norge og de andre nordiske landene. Rundreisen i Norge startet i Bergen, og gikk via Ålesund og Molde til Trondhjem. Så fortsatte ferden til hovedstaden og flere andre byer på Østlandet. Van Rossums visitas fikk stor oppmerksomhet i pressen. Tendensen i reportasjene og kommentarene var varierende.²⁸² Men skepsisen mot katolisismen tatt i betraktning, var interessen for kardinalens besøk enorm. En korrespondent til *St. Olav* anslo at 6000 personer var møtt fram i Bergen ved kardinalens avreise. Om tallet var så høyt er vanskelig å si, men i alle byene van Rossum besøkte ble det meldt om stort publikumsoppmøte. Kanskje skyldtes interessen ren nysgjerrighet ”for det sjeldne og ubekjente”, slik én kommentator uttrykte det.²⁸³ Men visitasen ble også sett på som en historisk begivenhet, noe som var tilfelle i *Nationen*:

”Det er en stor begivenhet, vi oplever ved dette kardinalbesøk. Det bringer historiens brystne traade sammen igjen og bringer fortid og nutid til at møtes.[...] Den gamle katolske kirke i Norge var i sandhet fuldt ut national, og dens blomstringstid falder sammen med den største tid i vor historie.”²⁸⁴

Mottakelsen av van Rossum levnet ingen tvil om hvilket land han var kommet til, noe *St. Olavs* korrespondent i Bergen formidlet fra kardinalens avreise fra vestlandshovedstaden: Kardinalen ble ”overrakt et norsk silkeflag og blomster av smaapiker i nationaldragt. Idet Hs.

²⁸⁰ Østnor 1990: 315.

²⁸¹ Ibid: 49.

²⁸² Eidsvig 1993: 301.

²⁸³ *Norsk Kirkeblad* nr. 9 1926: 180.

²⁸⁴ *Nationen* 01.08.1923, sitert i *St. Olav* nr. 32 1923: 251.

Eminense tok flaget i sin haand og løftet det høit, istemte de fremmøtte menneskemasser «Ja, vi elsker», der blev sunget med vældig kraft og begeistring.”²⁸⁵

Den offentlige mottakelsen av kardinalen viser at visitasen ble sett på som en viktig begivenhet fra myndighetenes side. I hovedstaden ble kardinalen mottatt i audiens hos kongen, og biskop Smit holdt en ”meget vellykket diner paa St. Olavs prestegaard for regjeringen og byens autoriteter.”²⁸⁶ Men velviljen stanset der Den katolske kirke kom i konflikt med statskirken. Da det ble søkt om at kardinalen skulle få holde en stille (privat) messe i St. Olavs kapell i Nidarosdomen, var svaret fra Kirke- og undervisningsdepartementet negativt.²⁸⁷ Avslaget kom etter at biskopen i Nidaros og domprosten i Trondhjem hadde kommet med innsigelser. Grensene for hvor den religiøse minoriteten kunne bevege seg – også i bokstavelig betydning – ble med andre ord definert av det dominerende kirkesamfunnet. Siden denne saken gjaldt adgang til en bygning som nå var innenfor statskirkens domene var det kanskje ikke så rart, men avgjørelsen ble samtidig møtt med motbør. Den ble selvfølgelig sterkt kritisert av katolikker, men også fra protestantisk hold – inkludert av prester – ble den reagert på. Én prest skrev i et leserinnlegg til *Trondhjem Adresseavis* at dette var ”religiøs intolerance.”²⁸⁸ Saken kunne likevel også tolkes som en triumf for protestantene, noe *Aftenposten* gjorde ved å vinkle saken ut fra at ”den røde pave” hadde lidd et nederlag.²⁸⁹ Sogneprest Kjelstrup, som var redaktør i *St. Olav* i denne perioden, informerte *Aftenpostens* lesere neste dag om at det ikke var kardinalen, men biskop Smit, som hadde søkt om å få holde messe, og at avslaget dermed ikke var et nederlag for van Rossum. Søknaden måtte dessuten ikke tolkes som en provokasjon: ”Allermindst var det ment som en utfordring til protestantiske medkristne.”²⁹⁰

Kardinalbesøket bød på flere muligheter for den katolske minoriteten til å forbedre sin posisjon i det norske samfunnet. Biskop Smits «diner» for regjeringen og Oslos autoriteter var én av dem. Hvor stor faktisk og praktisk betydning slike møter med myndighetene hadde er vanskelig å si. Men kanskje kan stemmegivningen i den senere jesuittsaken gi en indikasjon. Av de ni ministrene og statsrådene som utgjorde regjeringen sommeren 1923, og som dermed var invitert til Smits «diner», var det tre som satt på Stortinget da jesuittsaken kom opp i 1925. Den ene – fra Høyre – stemte mot en opphevelse av jesuittforbudet, i likhet med det store

²⁸⁵ *St. Olav* nr. 31 1923: 245.

²⁸⁶ *St. Olav* nr. 32 1923: 252. Uthevingen er original.

²⁸⁷ *St. Olav* nr. 34 1923: 268.

²⁸⁸ *Trondhjems Adresseavis* 02.08.1923, sitert i *St. Olav* nr. 34 1923: 269.

²⁸⁹ *Aftenpostens* aftenutgave 25. juli 1923, gjengitt i *St. Olav* nr. 30 1923: 239. ”Den røde pave” er et uttrykk som brukes om propagandakongregasjonens øverste leder. Kilde: www.katolsk.no/utenriks/personer/tomko/

²⁹⁰ *St. Olav* nr. 30 1923: 239.

flertallet av sine partifeller. De to andre var fra Det Frisinnede Venstre og var sammen med én til de eneste av partiets elleve representanter som stemte for en lovendring – og de var de eneste fra partiet som gikk på talerstolen for å argumentere for den.²⁹¹ Deres sympati for katolikkenes sak kan i hvert fall delvis skyldes møtet med den katolske kirkens representanter.

Et annet møte med det norske samfunnet skjedde gjennom pressedekningen av visitasreisen. Her ble resultatet flertydig. Med den oppmerksomheten kardinalbesøket fikk, kunne det argumenteres for at det i seg selv var positivt for Den katolske kirkes misjonsvirksomhet: ”Den røde paves besøk i Trondhjem blev i enhver henseende vellykket, og det bør heller ikke nektes, at det var en virksom propaganda for den katolske kirke.”²⁹² *Aftenpostens* beskrivelse av kardinalens ”nederlag” er likevel et eksempel på en kritisk holdning til kardinalbesøket. Og avslaget om å få holde messe i Nidarosdomen var et direkte forsøk på å legge en demper på det.

Kardinalbesøket var samtidig av betydning for den katolske minoriteten i seg selv. Det var første gang siden 1247 at en kardinal besøkte Norge.²⁹³ Det var ikke bare når mottakelsen av kardinalen var i offentlig regi at nasjonalsymboler ble brukt og det ble henvist til hendelser av nasjonalhistorisk betydning. Ved festgudstjenesten i St. Olavs kirke i Oslo ble det sunget norske salmer. Og under gudstjenesten i St. Olavs kirke i Trondheim skildret pastor Recktenwald St. Olav som ”den største av Norges sønner, den mest norske av alle nordmænd, sit folks vernehelgen og forbeder hos Gud.”²⁹⁴

Om mottakelsen av van Rossum fikk blandet respons i norske aviser, fikk etterdønningene et klart negativt fortegn. Etter reisen utga kardinal van Rossum et skrift om sine erfaringer i de nordiske landene. Teksten ble oversatt til norsk, og førte til reaksjoner blant flere protestanter. Gjengangeren var at kardinalen var blitt møtt med gjestfrihet, men likevel var frekk nok til blant annet å hevde at protestantiske bispefruer deltok i selve innvielsen av sin mann, og at det var grunn til å forvente framgang for den katolske kirken i Norge. Reaksjonene fikk *St. Olav* til å trykke deler av teksten slik at tidsskriftets lesere selv kunne se hvordan van Rossum hadde ordlagt seg, men i denne teksten er det kun reisebeskrivelsen og kardinalens positive inntrykk av Norge som nevnes. Den øvrige teksten har jeg ikke klart å finne.

²⁹¹ *Stortingstidende* 15.07.1925 – *Om forandr. i grunnlovens §2 (jesuitterparagrafen)*: 2795; www.regjeringen.no/nb/om_regjeringen/tidligere/oversikt/ministerier_regjeringer.

²⁹² *Dagsposten* 30.07.1923, sitert i *St. Olav* nr. 32 1923: 254.

²⁹³ Eidsvig 1993: 301.

²⁹⁴ *Trondhjems Adresseavis* 30.07.1923, sitert i *St. Olav* nr. 32: 254.

At kardinalen hadde vært optimistisk på den katolske kirkens vegne var for så vidt sant. Et eksempel var at han mente at ”Norges katolske fortid blev gjenkaldt i erindring og med sympati” i pressen.²⁹⁵ Et annet var at ved kardinalens åpning av en misjonsstasjon i Molde var de tilstedeværende – med unntak av to katolikker – ”protestanter som hilste den katolske mission med velvillig glæde.”²⁹⁶ Kardinalen påpekte også at avslaget om å få holde en stille messe i Nidarosdomen ”uten mindste tvil” ville blitt innvilget av Kirke- og undervisningsdepartementet hvis ”den lutherske biskops raad ikke hadde været avvisende.”²⁹⁷ Den norske kirkes presteforening nedla en innsigelse mot kardinalens beskrivelser av forholdene i Norge.²⁹⁸ I flere aviser og protestantiske tidsskrift ble det ropt varsku om at den katolske misjonsvirksomheten nå kom til å øke. Ett eksempel på en protestantisk reaksjon var artikkelen til teologen Carl Stange, som opprinnelig sto i *Tidsskrift for Systematisk Theologi*, men som ble gjengitt i *Norsk Kirkeblad*. Stange mente at ”den egentlige hensikt kardinalen hadde, var rettet mot den lutherske kirke.”²⁹⁹ Det Stange mente var det ”mystisk-hemmelighetsfulle inntrykk, som den rom. gudstjeneste gjør på ens sinn” og karakteristikken av relikviebruk som ”avgudstjeneste overfor de døde ben”, ga sammen med påstanden om at det fantes en skjult hensikt bak kardinalbesøket, et inntrykk av at Den katolske kirke hadde en nærmest okkult agenda.³⁰⁰

Oppstyret rundt kardinalens uttalelser fikk ikke store spalteplassen i *St. Olav*. I 1924, året etter at van Rossums skrift hadde blitt utgitt, nøyde redaktøren seg med å konstantere at kritikken var der, innrømme at kardinalen hadde gjort seg skyldig i noen ”forsvindende faa” misforståelser, og selv trykke deler av kardinalens beskrivelser.³⁰¹ Noen forsøk fra den katolske kirken på å innrømme offentlig at kardinalen hadde tatt feil i noen av sine påstander har jeg ikke funnet. Men Stanges ord i *Norsk Kirkeblad* ble sterkt tatt avstand fra i en artikkel av en Gottfred Glambek over fire sider i *St. Olav*.³⁰² Jeg har ikke sett referanser til katolske leserinnlegg i dagspressen; mangelen på dette kan skyldes at det ikke hadde noen hensikt å kaste bensin på bålet. Kardinalbesøket ble ikke glemt, og dukket opp flere ganger i senere

²⁹⁵ *St. Olav* nr. 15 1924: 116-117.

²⁹⁶ *St. Olav* nr. 15 1924: 116-117.

²⁹⁷ *St. Olav* nr. 15 1924: 117.

²⁹⁸ *Norsk Kirkeblad* nr. 9 1926: 179-180. Artikkelen ble trykket *Norsk Kirkeblad* etter stortingsdebatten om en eventuell opphevelse av jesuittparagrafen i 1925 (se under). Men fordi jeg har lest artikkelen der, og ikke i *Tidsskrift for Systematisk Theologi* der den først sto på trykk, vet jeg ikke om den var skrevet før eller etter dette.

²⁹⁹ *Norsk Kirkeblad* nr. 9 1926: 181.

³⁰⁰ *Ibid*: 183.

³⁰¹ *St. Olav* nr. 15 1924: 115-6.

³⁰² *St. Olav* nr. 18 1926: 137-140.

debatter. Som stridstema mellom katolikker og protestanter ble det likevel utkonkurrert av spørsmålet om jesuitters adgang til Norge.

”Jesuiter maa ikke taales” – en stortingssak i 1925

15. juli 1925 skulle Stortinget stemme over en grunnlovsendring som ville få følger for den katolske befolkningen i Norge – selv om betydningen av en slik endring nok var mer symbolsk enn reell. Siste ledd av paragraf 2 i Grunnloven hadde siden 1897 vært ”Jesuiter maa ikke taales.” Det året hadde munkeordener blitt tillatt, men med unntak av jesuittene. Jesuittordenen ble grunnlagt av St. Ignatius Loyola, og ble godkjent av pave Paul III i 1540. Den protestantiske tradisjonen for å se med skepsis på jesuitter var lang. At de ble satt i en egen kategori, hadde blant annet sammenheng med at de ble sett på som særlig lojale mot Paven (fordi de lovte å la seg sende til den misjonsmarken eller det arbeidsfeltet han befalte), og at deler av deres lære ble angrepet (prinsippet om at «hensikten helliger middelet» har blitt feilaktig tillagt jesuittene).³⁰³ At det i samtiden eksisterte et bilde av jesuittene som en spesielt truende del av Den katolske kirke ble også reflektert gjennom at *St. Olav* relativt ofte – flere ganger i løpet av hver årgang av tidsskriftet – brakte sine lesere eksempler på feilaktige angrep på ordenen, eller på gode gjerninger utført av jesuitter.

Før 1904 kunne overtredelser av paragraf 2 dømmes med straffearbeid på livstid, men med den nye straffeloven som da trådte i kraft hadde myndighetene ingen mulighet til å slå ned på eventuelle brudd. Foranledningen for at jesuittspørsmålet ble tatt opp var at jesuittpresten A. Menzinger ble invitert til å holde et foredrag i Studentersamfundet i 1921. Som jesuitt hadde han egentlig ingen adgang til landet, og i hvert fall ikke til å opptre offentlig. Likevel ble han ikke stoppet ved den norske grensen, og han ble heller ikke hindret i å holde foredraget. Siden en her hadde å gjøre med en lov som ikke kunne håndheves, tok Justis- og politidepartementet spørsmålet opp, og fikk Kirke- og undervisningsdepartementet til å legge saken fram for biskopene i Den norske kirke, samt for Det teologiske fakultet og Menighetsfakultetets lærerråd. I følge det førstnevnte departementet var jesuittforbudet i strid med ”den forståelse av religionsfrihet som er den almindelige i våre dager”, i tillegg til at den var lite hensiktsmessig.³⁰⁴ Justis- og politidepartementet la fram forslag om en grunnlovsendring i 1923.

Jesuittspørsmålet førte til en nokså stor debatt over flere år både i hovedstadsavisene og i lokalpressen. Motstanden mot å oppheve jesuittforbudet kan – i hvert fall slik katolikker

³⁰³ Kilde: www.snl.no/Jesuittordenen.

³⁰⁴ St. prp. nr. 123 1923: 1. Referansen gjelder hele avsnittet.

oppfattet den – oppsummeres med to ord: fordommer og frykt. Gjennom *St. Olav* får en inntrykk av at det særlig var i lokalavisene jesuittene fikk gjennomgå. Det katolske tidsskriftet kunne rapportere om ”adskillige hadske angrep paa jesu selskap, især i provinspressen.”³⁰⁵ Fordommene var mange, og det var nesten ikke grenser for hva jesuitter hadde gjort seg skyldige i i løpet av ordenens knapt fire hundre år lange historie. Alt fra en tvilsom morallære til uroligheter på Madagaskar og rykter om hvordan jesuitter gikk fram i sin kamp mot protestanter, fikk anonyme personer til å rope varsku både gjennom avisinnlegg og flygeblader. Prester og andre med tilknytning til statskirken var godt representert blant de som signerte sine innlegg. Selv om innvendingene mot å oppheve jesuittforbudet stort sett bygde på argumenter mot selve jesuittordenen, har jeg inntrykk av at det var frykten for at Den katolske kirke skulle få større oppslutning i Norge som var den underliggende – om ikke alltid uttalte – grunnen til at mange av statskirkens menn motsatte seg en grunnlovsendring. Dette hadde sammenheng med at en mente at katolikkene var på offensiven. Allerede i 1922 mente pastor Christie-Gjesdahl at han kunne se en økning i den katolske propagandaen.³⁰⁶ Og van Rossums visitas må ha forsterket dette inntrykket.

At jesuitter ble forbundet med en særlig sterk lojalitet til Paven, gjorde at de kunne mistenkes for en tilsvarende mangel på lojalitet til verdslige styresmakter. Men i debatten om jesuitters adgang til Norge har jeg ikke funnet konkrete eksempler på at de ble beskyldt for dette. Da provikar Offerdahl påsto at ”[e]n av de værste beskyldninger som rettes mot jesuitene, er den, at de er *fædrelandsløse*” i et debattinnlegg, var det muligens med referanse til en mer generell europeisk debatt.³⁰⁷ At jesuittene som eventuelt skulle komme til Norge med få unntak ville være utlendinger, ser heller ikke ut til å ha vært en stor innvending fra jesuittmotstandernes side. Derimot kunne de legge vekt på at de selv var norske. Implisitt i dette lå forestillingen om at katolikkene var en gruppe som kom utenfra. Ett eksempel på dette var signert Albert Hiorth. Som norsk borger mente han at det var hans rett og plikt å advare mot å oppheve jesuittforbudet, og han avsluttet innlegget sitt med å si: ”Jeg tillater mig at rette det spørmaal til mine landsmænd: Er det værd at faa dette element ind i vort land?”³⁰⁸

At spørsmålet om jesuitters adgang til Norge skulle stemmes over i Stortinget, fikk ikke biskop Smit til å ta affære. Muligens skyldes dette at han kom til landet etter at debatten var i gang, og at han da hadde nok av andre ting å ta fatt i. Samtidig føyer jesuittsaken seg inn i rekken av saker den katolske biskopen valgte å ikke engasjere seg offentlig i, og den

³⁰⁵ *St. Olav* nr. 7 1924: 49.

³⁰⁶ *Stavangeren* sitert i *St. Olav* nr. 45 1922: 359. Dato for trykking i *Stavangeren* er ikke oppgitt.

³⁰⁷ *St. Olav* nr. 18 1925: 140. Uthevingen er original.

³⁰⁸ *Bergens Tidende* 29.03.1921.

defensive holdningen kan dermed også skyldes at han ønsket å holde en lav profil. Engasjementet blant katolikker i Norge var ellers veldig stort. Fra katolsk side handlet deltakelse i jesuittdebatten før 1925 ofte om å ta til motmæle mot de mange beskyldningene som haglet over jesuittene. Katolikkene så seg nødt til å diskutere konkrete påstander, og motbevise for eksempel at «hensikten helliger midlet» kunne brukes som et løsrevet sitat mot jesuittene. De prinsipielle sidene ved å oppheve det siste leddet av paragraf 2 i Grunnloven var de lite opptatt av.

Her skilte de seg klart fra andre motstandere av jesuittforbudet. Mens religionsfriheten (eller åndsfriheten, som også var et uttrykk som gikk igjen) uten tvil var det mest tungtveiende argumentet hos flesteparten av de ikke-katolske debattantene, har jeg bare funnet ett eksempel på at dette var tema i noen av de katolske innleggene i *St. Olav* før 1925.³⁰⁹ Riktignok gjorde redaktøren av *St. Olav* de «utenforstående» debattantenes ord om religionsfrihet til sine ved å gjengi leserinnleggene fra dagspressen, men tråden ble ikke plukket opp av katolikker. Men i 1925 ble «religionsfrihet» et ord som også katolikker tok i bruk. En nærliggende forklaring er at stortingsvedtaket nærmet seg, og at det ble viktigere enn tidligere å heise det samme flagget som mange av de mest høylytte motstanderne av forbudet. Et annet tegn på dette er at før 1925 hadde flertallet av de katolske meningsytringene bare stått på trykk i *St. Olav*, mens de det året dukket oftere opp i andre aviser. Det betydde ikke at religions- og åndsfrihet var en prinsipp sak en burde kjempe for på vegne av andre minoriteter. Særlig påfallende var skepsisen til jøders adgang til Norge: ”Jeg tviler ikke et øieblik paa, at jesuiterne vilde tilføre landet værdier, mens jøderne vel nærmest *bortfører* saadanne.” skrev provikar Offerdahl.³¹⁰

Katolikker så seg nødt til å definere seg inn i det norske fellesskapet, og understreket at de uttalte seg som nordmenn. En som var tydelig på dette var Ivar Ruyter: ”Vi katoliker, *fødte nordmænd og lovlydige medborgere*, forlanger nemlig at jesuiterne faar lovlig adgang til land og rike og – at den nordmand som er eller blir jesuit derved ikke mister sit fædreland.”³¹¹ Uthevingen i sitatet er min. Gjennom en slik understreking av tilhørighet påberopte skribenten seg retten til å uttale seg, og viste dessuten tydelig at katolikker ikke skulle ses på som «fremmede», men heller respekteres på lik linje med andre nordmenn. Med de underliggende forestillingene som kom til syne i for eksempel Hiorths innlegg (se over) var dette nødvendig. Slutten av sitatet peker mot et annet argument som gikk igjen, nemlig at det også fantes

³⁰⁹ Innlegget var signert K. Bernh. Iversen, og sto først på trykk i *Hamar Stiftetidende*. *St. Olav* nr. 14 1924: 107. Dato for trykking i *Hamar Stiftetidende* er ikke oppgitt.

³¹⁰ *St. Olav* nr. 11 1925: 81. Uthevingen er original.

³¹¹ *Dagbladet* sitert i *St. Olav* nr. 11 1925: 86. Dato for trykking i *Dagbladet* er ikke oppgitt.

katolske nordmenn som hadde fått sin undervisning hos jesuittprester. Spørsmålet katolikker gjentok var hva styresmaktene skulle gjøre med dem hvis de vendte tilbake til sitt eget land. Den enkelte jesuitts valg mellom religion og fedreland ble framstilt som en umulighet – og en unødvendighet.

I debatten ble det også fra katolikkens side påstått at en oppheving av jesuittforbudet ville være i tråd med særnorske kvaliteter. Norge var et frihetens og åpenhetens land, og jesuittforbudet ble dermed et brudd med det nordmennene *egentlig* sto for. Flere trakk arven fra 1814 og fra Henrik Wergeland inn for å vise dette. Som andre motstandere av jesuittforbudet, appellerte mange katolikker til sider ved nordmenn og det norske samfunnet som ble oppfattet som opplagte. ”Skryter ikke vi nordmænd til stadighet av, at hos os er alle like for loven, at her er der ingen grænser for aandsfriheten?” spurte Olav Offerdahl i 1925.³¹² Hvis en skulle være tro mot den norske tankegangen var en opphevelse av jesuittforbudet eneste mulige utvei. Nordmenn ble også forbundet med toleranse – det ville være i tråd med deres holdninger å oppheve forbudet. Men her kom katolikkene i konflikt med en del av jesuittmotstanderne. Den norske kirkes presteforeningen offentliggjorde en protest hvor de blant annet påsto at ”det norske folk [...] takket være sin protestantiske opdragelse, har lært en toleranse som simpelthen synes at være den av princip intolerante katolik uforstaaelig.”³¹³ Det fikk dominikanerpresten P. A. Lutz til å reagere: ”Naar nordmanden viker plassen for protestanten, saa fremkommer netop av og til noget av den gammel-lutherske uvenlighed.”³¹⁴ En slik tankegang løste problemet med å på den ene siden ville appellere til nordmenn ved å rose deres toleranse, og på den andre siden å måtte forholde seg til at det stort sett var anti-jesuittiske og intolerante holdninger som kom fram i de mange leserinnleggene skrevet av andre enn katolikker.

Men det ble også trukket i tvil om nordmenn overhode var det tolerante folket som det utga seg for å være. Tvert imot sto de i fare for å havne utenfor det gode europeiske selskap: ”Det kan godt være at der et eller andet sted paa kloden gis en negerstat hvor man baade koker og æter jesuiter. Men jeg tror ikke der er andre civiliserte land end vort «oplyste» Norge hvor jesuiter «ikke taales».”³¹⁵ At forestillingen om de norske egenskapene ikke var entydig positive, er et perspektiv som dukket opp også i senere debatter. De ulike bildene av det norske folket kan ha hatt utfyllende funksjoner. På den ene siden burde en kunne forvente toleranse og åpenhet. På den andre siden kunne Norge framstilles som avsidesliggende og

³¹² *St. Olav* nr. 18 1925: 140.

³¹³ Sitert i *St. Olav* nr. 13 1925: 99.

³¹⁴ *St. Olav* nr. 13 1925: 99.

³¹⁵ *St. Olav* nr. 16 1925: 128.

knappt nok innenfor sivilisasjonens grenser, med det resultatet at noe måtte gjøres for å forbedre situasjonen. I begge tilfellene ville den eneste riktige løsningen være å åpne grensene også for jesuittene.

1. mars 1925 sendte styremedlemmene for St. Olavs Forbunds Centralstyre, St. Vincent-foreningen og Norske Kvinners Katolske Forbund et brev til Stortinget for å forklare det katolske synet på jesuittsaken. Brevet hadde fått tilslutning fra representanter for alle de katolske menighetene. Elleve dager senere fikk ”Deputationen for Norges Katolikker” legge sin sak fram for ”Stortingets præsidentskab”. Med seg hadde de et annet brev som var skrevet ”paa samtlige Norges Katolikkers Vegne”, med tretten punkter som de ba om at ble lest opp under den kommende stortingsdebatten.³¹⁶ Antakeligvis håpet de at et personlig oppmøte skulle komme dem til gode, og ved å legge brevet fram for stortingspresidenten sikret de seg at argumentene ble trykket opp og dermed inngikk i debatten. Brevet som delegasjonen hadde med seg var heller en utdypning av det første brevet enn et alternativ til det. Alle de syv representantene hadde undertegnet det første brevet også, og det er ingen grunn til å tro at det var uenigheter om hvordan en skulle legge saken fram som gjorde at to ulike brev ble skrevet.

Selv om mange av katolikkene i Norge var av utenlandsk opprinnelse, fikk det gjentatte ordparet ”norske katolikker” i brevene fram at det var norske borgere som her ønsket en lovendring. Religionsfrihet var et nøkkelord, og var særlig i det første brevet det mest tungtveiende argumentet. Når alle andre religioner og sekter – og også tilhengere av alle politiske systemer – hadde mulighet til å krysse den norske grensen, var det ”ikke blot en blodig Fornærmelse, men ogsaa en skrigende Uretfærdighed” at katolikkene ble behandlet som ”ringere Borgere”.³¹⁷ I begge brevene ble dessuten dilemmaet med norske jesuitter som kanskje ønsket seg tilbake til Norge understreket. Disse kunne i så fall ikke landsforvises, for hvor skulle de da sendes?

At jesuittforbudet fremdeles eksisterte skyldtes i følge de katolske representantene misforståelser og feiltolkninger av Den katolske kirkens lære og spesielt av den jesuittiske ordenens; det var et resultat av ”fordommens seige makt”.³¹⁸ Jesuittene hadde virket i flere protestantiske land uten at noen hadde klaget på dem, kunne brevskriverne fortelle. I brevene forsøkte de å gi en historisk forklaring på at det ikke var jesuitter og andre katolikker som var en fare utenfra. Det var heller oppfatningen av katolisismen som hadde utenlandske røtter:

³¹⁶ Stort. Kontor J. Nr. 168 1925. *Brev til Stortingets Præsidentskab*, registrert 12.03.1925: 1.

³¹⁷ Ibid: 2-3.

³¹⁸ Stort. Kontor J. Nr. 168 1925. *Brev til Stortinget*, registrert 12.03.1925: 1.

”Lige fra den Stund, da det norske Folk af et fremmed Vælde og ved fremmed Magtsprog og Magtmidler blev berøvet sin gamle Tro, har Fremmedvældet [...] fremstillet den katolske Kirke saaledes, at man har faaet et Vrægebillede af samme.”³¹⁹ Etterkommerne av dette fremmedvældet hadde arvet motforestillingene mot katolisismen av gammel vane, og overført dem til en ensidig historiefremstilling i skolene.³²⁰ Katolikkene omtalte også stortingsrepresentantene som ”representantene for det oplyste og frihetselskende norske folk”, i håp om at de ville benytte anledningen til å ”rense landets grunnlov for den sorte plett” som jesuittparagrafen utgjorde.³²¹ Dersom representantene virkelig handlet på vegne av et opplyst og frihetselskende folk, var det fra et katolsk ståsted opplagt hvordan de ville stemme.

I forkant av stortingsavstemningen hadde Kirke- og undervisningsdepartementet i 1921 bedt biskopene i Den norske kirke samt Det teologiske fakultet og Menighetsfakultetets lærerråd om å uttale seg om den mulige lovendringen.³²² Fire av seks biskoper stemte for en opphevelse av jesuittforbudet. Utenriks- og konstitusjonskomiteens flertall var mot en endring, og kunne blant annet vise til en henvendelse fra Den norske kirkes presteforening, som ville opprettholde jesuittforbudet.

Ettermiddagen 15. juli 1925 skulle grunnlovsendringen debatteres og stemmes over. Detaljene i debatten er det av plasshensyn ikke mulig å gå inn på her, men grovt sett kan en si at jesuittforbudets tilhengere var opptatt av den potensielle faren ved å tillate jesuitter i Norge. Nesten alle som gikk opp på Stortingets talerstol for å tale mot en lovendring pekte på jesuittordenen som en kamporganisasjon og et instrument for Paven. Det var ikke bare erfaringer med jesuitter i andre land som virket skremmende på dem som ville beholde paragraf 2 slik den var; mange mente også å ha sett en økt offensiv fra den katolske kirkens side de siste årene. Utenriks- og konstitusjonskomiteens ordfører Ove Andersen la vekt på at i løpet av de fire årene som hadde gått siden biskopene ble bedt om å uttale seg hadde flere biskoper blitt byttet ut og én skiftet mening. Nå var alle biskopene mot en lovendring.³²³ I følge Andersen hadde avisartiklene om jesuittspørsmålet ”inntatt en bred plass i [den katolske kirkens] propaganda.”³²⁴ Komitéformann Hambro var enig i at propagandaen hadde økt, og pekte på at skrivet som kardinal van Rossum hadde gitt ut etter sitt Norgesbesøk hadde

³¹⁹ Stort. Kontor J. Nr. 168 1925. Brev til Stortingets Præsidentskab, registrert 12.03.1925 : 1-2.

³²⁰ Ibid: 1.

³²¹ Stort. Kontor J. Nr. 168 1925. Brev til Stortinget, registrert 12.03.1925: 2.

³²² St. prp. nr. 123 1923: 1.

³²³ *Stortingstidende* 15.07.1925 – *Om forandr. i grunnlovens §2 (jesuitterparagrafen)*: 2777.

³²⁴ Ibid: 2775.

”skadet katolicismen i Norge særdeles meget.³²⁵ En slik uttalelse vitner om at representanter for den katolske kirken var nødt til å trå varsomt i det norske landskapet.

De som støttet en lovendring gjorde det i religionsfrihetens navn. Å sende forslaget på høring til protestantiske instanser hadde vært feil; en åndelig kamp skulle kjempes med åndelige midler. Men også de som ville endre Grunnloven var raske med å påpeke at de ikke likte jesuitter. Katolske forsøk på opplysningsarbeid gjennom avisene og gjennom henvendelser direkte til stortingsrepresentantene falt altså på steingrunn. De tretten punktene som stortingspresidenten var blitt bedt om å lese opp ble riktignok delt ut til alle på Stortinget, men de ble bare referert direkte til én gang under hele debatten. Katolikkenes argumenter var likevel ikke helt oversett, og selv om kritikk av den katolske kirken dukket opp flere ganger var det også noen som tok ”katolikkene i Norge, som teller så mange utmerkede borgere og så mange utmerkede og samfunnsinteresserte individer” i forsvar.³²⁶

Som i den øvrige debatten ble religionsfrihet sett på som en norsk kvalitet. Én stortingsrepresentant så likevel på det norske jesuittforbudet som en kontrast til hva som ellers var tilfelle på det europeiske kontinentet: ”[V]i er ikke alene i verden, vi kan ikke isolere oss fra alle andre.”³²⁷ Flere av dem som tok til orde for å oppheve forbudet tok opp dilemmaet med norske jesuitter. Men nasjonalitet var også en faktor som kunne brukes mot jesuittene: ”[M]en ikkje trur eg, at me treng henta utenlandske jesuitar inn i landet av umsyn til åndsfridomen.” hevdet én debattant.³²⁸ For han var det ikke tvil om at dersom én eneste nordmann måtte ha valgt mellom tro og fedreland, ville saken sett helt annerledes ut – problemstillingen med norske jesuitter må han ha sett på som hypotetisk. Det virker som om den underliggende forestillingen til begge parter var at Den katolske kirke på tross av sine norske medlemmer var en kontrast til det norske fellesskapet. Statskirkens menn ble omtalt som ”representanter for det store norske kirkefolk [...]”³²⁹ Og en fryktet konsekvensene av at ”den katolske kirke skal sende en flom av agenter inn i vårt land [...]”³³⁰ En slik frykt må ha vært avgjørende. 99 av stortingets menn stemte mot en grunnlovsendring, mens 33 var for.³³¹

At grunnlovsendringen ble forkastet av et stort flertall på Stortinget var et nederlag for den katolske kirken. Men den bitre pillen måtte svelges, og smaken av den glemmes. Stortingsavgjørelsen førte kun til en liten notis i *St. Olav*, med en nokså nøktern gjengivelse

³²⁵ Ibid: 2788.

³²⁶ *Stortingstidende* 15.07.1925 – *Om forandr. i grunnlovens §2 (jesuitterparagrafen)*: 2788.

³²⁷ Ibid: 2782.

³²⁸ Ibid: 2791.

³²⁹ Ibid: 2778.

³³⁰ Ibid: 2789.

³³¹ Ibid: 2795.

av hovedargumentene og stemmegivningen. Artikkelforfatteren – etter all sannsynlighet redaktør Ugen – merket seg at debatten viste ”hvilket stort opplysningsarbeide der endnu kræves her – siden der hersker saa dyptgaaende misforstaaelser selv iblandt folkets kaarne.”³³² Men han mente på ingen måte til ny kamp. Det ble heller ikke av den katolske kirkes biskoper gjort nye framstøt for å endre loven i de følgende årene. Én grunn til dette var kanskje at de innså at i denne kampen mot Goliat hadde David ingen sjanse. Da var den beste løsningen å innrette seg etter norsk lovgivning, og vise at en respekterte de avgjørelsene som ble tatt. I tillegg hadde jesuittdebatten vært en prinsipielt viktig debatt, men det var ikke avgjørende for Den katolske kirke at jesuittordenen skulle kunne etablere seg i Norge. Og hvis jesuitter ønsket å besøke landet hadde de i praksis mulighet til det.

Men det fantes ett unntak fra den stille rettetten, og det ble tvunget fram av en protestant som ikke var villig til å legge debatten død. Antroposofen og skribenten Marta Steinsvik fortsatte angrepene på jesuittene og på den katolske kirken gjennom en artikkelserie i *Aftenposten* og en foredragsturné. Den katolske motoffensiven kom først fra Offerdahl, og ble senere ført av sogneprest Riesterer. Den bitre ordkrigen mellom Steinsvik og Riesterer ble langvarig, og endte med at Steinsvik gikk rettens vei. Men før den tid dukket det opp en debatt som på nytt aktualiserte spørsmålet om religionsfrihet. Denne gangen var en norsk folkehøyskolemann stridens kjerne.

Eskelandsaken. Kunne en folkehøyskolerektor være katolsk?

Om ikke Den katolske kirke kunne skilte med et stort antall konvertitter, fikk den i det minste noen medlemmer som vakte oppsikt med sin overgang. Den mest kjente av disse var Sigrd Undset, som ble tatt opp i Den katolske kirke i 1924, da hun sto på høyden av sitt forfatterskap. En annen var folkehøyskolemannen Lars Eskeland, som konverterte i 1925. Bestyreren av Voss Folkehøgskule gjennom mer enn 30 år fikk merke resultatet av å slutte seg til den katolske kirken da det ble et stortingssspørsmål om skolen nå kunne motta statsstøtte. Han hadde før den tid på eget initiativ overlatt den ene timen med bibellesing han tidligere hadde vært ansvarlig for, til en luthersk prest.³³³ At saken kom opp for Stortinget må ses i sammenheng med at det var bekjennelsesplikt for skolebestyrere, slik jeg nevnte i kapittel tre.

Saken kom første gang opp i forbindelse med en stortingsdebatt om støtte til ungdomsskoler 3. juni 1926, da stortingsrepresentant Belland stilte spørsmål om det var riktig

³³² *St. Olav* nr. 30 1925: 240.

³³³ Eskeland i brev til Kirke- og undervisningsdepartementet 10. november 1926, sitert i *St. Olav* nr. 4 1927: 29.

å gi statsstøtte til en folkehøyskole der en katolikk var bestyrer.³³⁴ Kirke- og undervisningsdepartementet (fra nå av kalt Kirkedepartementet, som er det navnet som forekommer hyppigst i kildematerialet) forela også denne saken for Den norske kirkes biskoper. Fire av dem anbefalte at Voss Folkehøgskule skulle miste statsstøtten hvis Eskeland fortsatte som bestyrer, mens de tre andre var av motsatt syn.³³⁵ Som Eskeland selv påpekte, var det første gang biskoper skulle uttale seg om en folkehøyskoles situasjon, noe han karakteriserte som underlig: ”Folkehøiskolen er ikke nogen kirkelig skole [...]”³³⁶ At biskoper skulle uttale seg om saken, viser hvor sterk innflytelse Den norske kirken hadde over vedtak som angikk katolikkene.

Kirkedepartementet ser ut til å ha vært delt i Eskelandsaken. Kirkestatsråd Tveiten (som satt fram til Mowinckelregjeringen gikk av i mars 1926) støttet opprinnelig Eskeland, og departementets avgjørelse ble heller tvetydig: ”Departementet vil ikke fraraade at der fremdeles ydes statsbidrag til skolen, men man gaar ut fra, at Eskeland selv ved nærmere eftertanke vil finde det lite rimelig at bli staaende som bestyrer av en statsunderstøttet ungdomsskole.”³³⁷ Stortingsvedtaket kom 23. mai 1927: Voss Folkehøgskule ville miste statsstøtten hvis Eskeland fortsatte som rektor. Under debatten ble det stilt spørsmål om hvorvidt Eskeland allerede hadde brutt løftet om å ikke hevde sin katolske tro overfor elevene sine: ”Der skulde være blit drevet katolsk propaganda paa siste avslutningsfest.”³³⁸ Stortingsrepresentant og tidligere statsråd Mellbye, som hadde vært til stede på festen, kunne avkrefte dette. Men at spørsmålet i det hele tatt dukket opp – i en sak som vanskelig kunne tolkes som at den katolske kirken var på offensiven – viser hvor lett katolikker kunne få brukt trostilhørigheten sin mot seg.

Som jesuittdebatten ble Eskelandsaken av mange sett på som et prinsipielt spørsmål om religionsfrihet. Dette var riktignok ikke Kirkedepartementet enig i, fordi en der mente at Eskeland ikke ble nektet å drive folkehøyskolen – han mistet bare den økonomiske muligheten til å gjøre det. For departementet handlet saken på den ene siden om det kristne grunnlaget for norske skoler, og på den andre siden ”hensynet til en dygtig og agtet skolemand [...]”³³⁹ Eskeland ble oppfattet som patriotisk, eller som det ble uttrykt i *Tidens*

³³⁴ Eskeland hadde permisjon fra skolen skoleåret 1925-1926, så det hadde ennå ikke blitt gitt statsstøtte til en skole med katolsk overhode. Opplysningen er hentet fra *St. Olav* nr. 34 1926: 267.

³³⁵ Budgett-innst. S nr. 25 1927: 11.

³³⁶ *Bergens Aftenblad*, sitert i *St. Olav* nr. 3 1927: 23.

³³⁷ *Nationen* 15.01.1927, sitert i *St. Olav* nr. 3 1927: 20.

³³⁸ *St. Olav* nr. 23 1927: 186.

³³⁹ *St. Olav* nr. 3 1927: 23.

Tegn: ”Han er utpræget national og dypt religiøs.”³⁴⁰ Eskeland selv snakket i klartekst om at den norske forankringen var viktig for folkehøyskolen, og kunne meddele at ”[d]et er eit folkeleg opplysningsarbeid paa norskheimleg grunn skulen hev drive heile tidi.”³⁴¹

Antakelig var det frykten for hva den katolske kirken kunne utøve av innflytelse gjennom Eskeland som var størst. Som sogneprest Jørgen Thronsen sa det, etter å ha poengtert at Eskelands skole var en mønsterskole og den beste etter Chr. Bruuns Vonheim:

”Men er den norske lutherske kirkes øverste ledelse saa tolerant, at den lar Eskeland faa offentlig hjelp til sin skole, saa vil den romersk-katolske kirke opfatte det som et bevis blant mange paa, at interessen for denne kirken er i vekst selv paa ledende hold. Vi har jo kardinal van Rossums besøk her i frisk erindring.”³⁴²

Eskeland presiserte selv i sitt svar til Kirkedepartementet at ”[e]in katolikk er like so fri som eit anna menneskje.”³⁴³ Eskelands støttespillere var ikke i tvil om at det var ånds- og religionsfriheten en her rørte ved. Hovedmannen selv var også overrasket da vedtaket kom: ”Jeg hadde ikke nogen frykt for at det vilde bli lagt mig den aller ringeste hindring iveien fra statsmaktens side. Dertil trodde jeg aandsfriheten i dette land var alt for grundfæstet...”³⁴⁴ I flere innlegg ble den såkalte katolske faren målt opp mot skaden en mente protestantiske sekter og ikke minst kommunistene gjorde. I et samfunn preget av store politiske motsetninger var det mange som mente at Eskeland var en redningsbøye heller enn en trussel: ”Lars Eskeland er netop en av de faa, som kan faa ungdommen i tale og som baade moralsk og nationalt kan bli en vækker av følelser og tanker, til støtte av det blivende, til protest mot mange opløsende tendenser.”³⁴⁵

Gjennom jesuittsaken hadde personer med tilknytning til den katolske kirken deltatt i den offentlige debatten i større grad enn tidligere, men da Eskelandsaken seilte opp et år senere var katolikkene nesten helt fraværende. Blant dem som beklaget seg over situasjonen var Sigrid Undset, men så vidt jeg vet brukte heller ikke hun sin posisjon til hans fordel.³⁴⁶ Kanskje var tanken at det ville være til større skade enn hjelp dersom katolikkene kom på banen, særlig siden de hadde blitt anklaget for økt propaganda de siste årene. Sitatet over

³⁴⁰ *Tidens Tegn* 24.08.1926, sitert i *St. Olav* nr. 34 1926: 268.

³⁴¹ Brev til Kirke- og undervisningsdepartementet datert 10. november 1926, sitert i *St. Olav* nr. 4 1927: 29.

³⁴² *Aftenposten* 09.09.1926.

³⁴³ Brev til Kirke- og undervisningsdepartementet datert 10. november 1926, sitert i *St. Olav* nr. 4 1927: 30.

³⁴⁴ *Tidens Tegn* nr. 119 1927, sitert i *St. Olav* nr. 22 1927: 180.

³⁴⁵ *Dagbladet* september 1926, sitert i *St. Olav* nr. 3 1927: 23. Dato for trykking i *Dagbladet* ble ikke oppgitt.

³⁴⁶ Undset til Eskeland i privat brev datert 07.11.1926.

illustrerer at tidligere saker fortsatt kunne brukes mot dem. Men selv om den katolske minoriteten holdt seg lavt i terrenget, fulgte *St. Olav* debatten nøye.

Lars Eskeland hadde permisjon fra stillingen sin skoleåret 1925-1926, og var da blant annet i Roma. På nyåret 1926 sendte han et ”Roma-brev til *St. Olav*”. Brevet åpnet med første vers av *Gud signe vårt dyre fedreland*, og når han skulle forklare hvorfor han ikke kunne følge manges råd om å forlate Norge for godt, begrunnet han det med første vers av Elias Blix' kjente *Barndomsminne fra Nordland*.³⁴⁷ Selv om brevet er forfattet av en nordmann i utlendighet, og kanskje derfor gir uttrykk for sterkere følelser enn om det var skrevet på Voss en regntung høstdag, indikerer det at Eskeland også overfor sine trosfeller ønsket å gi uttrykk for sin tilknytning til Norge – samtidig som størstedelen av det lange brevet handlet om hans religiøse møte med Roma.

Eskelands brev kan ses på som et uttrykk for en norsk-katolsk identitet, slik den ble opplevd av en norsk konvertitt. Mange koblet interessen hans for norsk historie og særlig for Olav den hellige til konversjonen, noe Eskeland selv var snar med å avvise. Når han hadde denne interessen mente flere at det ikke var nok at han avsto fra å undervise i kristendom. ”Gjennem foredrag og samtaler over historie og literatur kan Eskeland like meget herefter som før paavirke sine elever i religiøs retning. Et følelsesmenneske som han kan simpelthen ikke la det være” mente ”en ven av folkehøiskolen” i *Aftenposten*.³⁴⁸ I et brev til Kirkedepartementet skrev Eskeland selv at ”[s]ogesynet mit hev ikkje skift det minste paa lange tider.”³⁴⁹ At historiesynet hans likevel ble koblet til hans religiøse overbevisning tyder på at historie ikke kunne oppfattes som et nøytralt fag – i hvert fall ikke hvis den som underviste i det beveget seg utenfor de offisielle rammene for historieundervisningen. Eskeland var nødt til å forsvare seg i brevet til Kirkedepartementet, som også ble offentliggjort i dagspressen.³⁵⁰

På tross av de opplagte ulikhetene har Eskelandsaken likevel en del til felles med jesuitdebatten, også når en ser hvordan oppfattelsen av norske særtrekk ble brukt i argumentasjonen. Igjen ble religions- og åndsfrihet nøkkelord som blant annet Eskeland selv tok i bruk. Dessuten kom perspektivet om at Norge befant seg i utkanten av det siviliserte Europa til syne, blant annet i et intervju i *Aftenposten* med tidligere kirke- og skoleminister Appel i Danmark, som mente at en aldri kunne hatt en lignende sak der.³⁵¹

³⁴⁷ *St. Olav* nr. 5 1926: 33.

³⁴⁸ *Aftenposten* 01.09.1926.

³⁴⁹ Brev til Kirke- og undervisningsdepartementet datert 10. november 1926, sitert i *St. Olav* nr. 4 1927: 30.

³⁵⁰ *St. Olav* nr. 34 1926: 268.

³⁵¹ *St. Olav* nr. 37 1926: 290.

I forkant av stortingsdebatten sa Lars Eskeland i et intervju at ”jeg kan bare si at jeg bøier meg loyalt for Stortingets avgjørelse, hva den end kommer til at gaa ut paa.”³⁵² Det gjorde han også, og overlot stillingen som rektor til sønnen. I *St. Olav* var ikke Eskelandsaken lenger et tema. Parallelt med den hadde en sak med større omfang seilt opp – og den kom til å få mer oppmerksomhet i dagspressen enn noen av de tre tidligere sakene.

Steinsvik-Riesterersaken

Sommeren 1925 – både før og etter stortingsavgjørelsen om jesuitters adgang til Norge – markerte antroposofen og skribenten Marta Steinsvik seg med artikkelserien ”Jøder og jesuitter” i *Aftenposten* som en polemisk jesuittmotstander med detaljert argumentasjon som til dels var hentet fra utenlandsk anti-katolsk litteratur. Hun fortsatte også sitt korstog mot jesuittene og mot Den katolske kirke gjennom et foredrag som hun reiste rundt i landet med. Om den katolske kirken sa hun blant annet at prestene var forpliktet til å stille kvinner intime spørsmål under skriftemålet.³⁵³ Provikar Olav Offerdahl tok til motmæle mot Steinsvik, og kritiserte henne for feil bruk av kilder og for å bruke løsrevne sitater som bevis mot jesuittene. Heller ikke sogneprest Celestin Riesterer kunne la Steinsviks påstander stå uimotsagt, men tonen i hans avisinnlegg var langt krassere enn Offerdahls. Han beskyldte henne for å komme med løgner, og undret seg over ”om M.S. selv er løgnfabrikant i helvedes tjeneste, eller om hun kun er en naiv forhandler en gros et en detail.”³⁵⁴ Riesterers beskyldninger, som ”har været telegrafert utover det hele land og praktisk talt været offentliggjort i alle landets aviser”, gikk langt over streken for hva Steinsvik fant seg i.³⁵⁵ Hun sendte først en klage til påtalemyndighetene, og da denne ble avvist anla hun privat injuriersøksmål.³⁵⁶ Riesterer ønsket et forlik og tilbød å bytte ut «løgn» med «usandhet» i sine påstander, men det ble ikke godtatt av Steinsvik. Saken kom opp for meddomsretten i Kristiansand 6. oktober 1926.³⁵⁷

Rettsaken mellom Steinsvik og Riesterer ble sett på som et religionsvitenskaplig oppgjør.³⁵⁸ Den enorme oppmerksomheten saken fikk, med artikler i aviser i hele landet – jeg har funnet utklipp fra nærmere 30 aviser i Oslo Katolske Bispedømmes arkiv – og køer av mennesker som ville følge rettsaken, skyldtes neppe de teologiske detaljene som skulle diskuteres. Snarere ble saken betraktet som et oppgjør mellom katolisismen og

³⁵² *Bergens Aftenblad*, sitert i *St. Olav* nr. 3 1927: 23.

³⁵³ *St. Olav* nr. 1 1927: 5.

³⁵⁴ *Agder Tidend* 21.08.1925.

³⁵⁵ Sitatet er fra *Christiansands Tidende* og gjengitt i *St. Olav* nr. 3 1928: 21. Dato for opprinnelig trykking er ikke opplyst.

³⁵⁶ Eidsvig 1993: 307.

³⁵⁷ *St. Olav* nr. 35 1926: 275.

³⁵⁸ *Aftenposten*, sitert i *St. Olav* nr. 35 1926: 275. Dato for opprinnelig trykking er ikke oppgitt.

protestantismen.³⁵⁹ Steinsvik sto på vaklende teologisk grunn og uten mulighet til å bevise de påstandene hun hadde kommet med i avisartiklene. Verken den oppnevnte sakkyndige fra protestantisk side, professor Ihlen, eller hennes ekstra sakkyndige professor Frøvig, kunne gå god for konklusjonene hun dro fra materialet hun la fram. Dom i saken falt 18. januar 1928. Riesterer ble frikjent, men flere av ordene og uttrykkene han hadde brukt ble kjent døde og maktesløse. Steinsvik måtte betale både motstanderens og statens saksomkostninger på til sammen 1000 kroner. Hun anket avgjørelsen videre til lagmannsretten, og da kjæremålsutvalget avviste begjæringen, anket hun denne dommen videre til høyesterett. Her ble dommen fra Kristiansand meddomsrett stående.³⁶⁰ Det var imidlertid dommen fra Kristiansand som fikk mest oppmerksomhet i avisene, og det er debatten etter denne jeg i all hovedsak har undersøkt.

Selv om saken ble tolket som et oppgjør mellom protestanter og katolikker, ble den av Den norske kirke sett på som en privat, og flertallet av biskopene lot være å uttale seg om den. Rett etter at dommen var falt poengterte sogneprest Einar Edwin nettopp dette: ”Det kan ikke ha undgaat den almindelige oppmerksomhet, at man fra protestantisk kirkelig hold gjennemgaaende har iaktat en sterkt reservert holdning i den saakaldte Steinsvik-Riesterer-sak.”³⁶¹ Få dager senere ble det imidlertid offentliggjort ”[e]n tak til fru Steinsvik” for hennes innsats ”[i] disse tider, da den katolske Kirke synes at gjøre sig særlige forhaabninger om øket indflytelse i de protestantiske land [...]”³⁶² Den var underskrevet av 50 personer i Kristiansand, inkludert flere prester og biskop Støylen.³⁶³ En knapp måned etterpå sto en ny takk, med en oppfordring ”[t]il norske menn og kvinner” om å støtte Steinsvik økonomisk, på trykk i *Agderposten*.³⁶⁴ Denne gangen var takken uten biskopens underskrift, men med åtte presters og tre domprostere.

Dommen ble kritisert i flere aviser for å være partisk – også dette vitner om at den ble sett på som noe mer enn en privat sak. Byfogden ble i *Kristelig Ugeblad* beskyldt for å være venner med Riesterer og dermed behandle han fordelaktig, men etter at byfogden anmeldte dette til statsadvokaten ble påstanden trukket tilbake av redaktør Karl Vold.³⁶⁵ Heller ikke fra katolsk side var det noen tvil om at dommen ikke bare gjaldt Riesterers kritikk av Steinsvik. I en ”Epilog til Marta Steinsvik-Riestererprocessen” stilte *St. Olav* korrespondent i Kristiansand

³⁵⁹ *Agder Tidend*, sitert i *St. Olav* nr. 6 1928: 54 (dato for opprinnelig trykking er ikke oppgitt).

³⁶⁰ *Norsk Retstidende* 1928: 1135.

³⁶¹ *Tidens Tegn* nr. 25, 28.01.1928, sitert i *St. Olav* nr. 6 1928: 55.

³⁶² *Aftenposten* 02.02.1928, sitert i *St. Olav* nr. 6 1928: 55.

³⁶³ *Ibid*: 55.

³⁶⁴ *Agderposten* 25.02.1928.

³⁶⁵ *St. Olav* nr. 6 1928: 54.

et spørsmål som viste nettopp dette: ”Vil protestanterne nu bøie sig for denne dom? Vil fruene gjøre det? Vil de i det mindste lære en gang at de ikke maa dømme om ting som de ikke kjender til?”³⁶⁶

Som i jesuittdebatten ble ikke katolikker sett på som en del av det norske fellesskapet. Det siste av oppropene jeg nevnte over var adressert til «norske menn og kvinner», og det var underforstått at disse var protestanter. En katolsk respons kunne være å vektlegge den katolske kirkes røtter i Norge – og også dens samfunnsfunksjon:

”For hva skylder ikke vi den katolske Kirke? Det er da den som har kristnet vort land! Det er da den, som i aarhundreder har været bærer av den kirkelige og nationale kultur her i landet! [...] Og den katolske Kirkes arbeide i vort land idag er da ogsaa et arbeide i selvopofrelse for at lindre sykdom og nød blant folket.”³⁶⁷

Steinsvik-Riesterersaken handlet i stor grad om hvor grensene for hva som kunne sies i det offentlige rom skulle gå. ”Retten fandt at det var tillatt å ta til gjenmele mot et angrep på den katolske kirke som var fremført på denne måte. Den fant det videre klart at angrepet rammet den katolske kirke.” rapporterte *Agderposten*.³⁶⁸ Fra katolsk hold var man naturlig nok fornøyd med en formell bekreftelse på at ytringsfrihet var et gode som også religiøse minoriteter kunne nyte:

”For saadanne upartiske dommere maa vi uttale vor dype respekt. De vilde angrep som dommerne nu er gjenstand for i aviserne fra fruens skuffede venner, viser nok at der maa mere end et almindelig mot til her i landet, naar man vil dømme uten sidehensyn «efter lov og retfærdighet».”³⁶⁹

Steinsvik selv var overrasket over at en slik dom kunne falle i et protestantisk land hvor hun henvendte seg til et protestantisk publikum.³⁷⁰ Den kommentaren ble nevnt i *St. Olav*, nettopp for å vise at det dominerende trossamfunnet ikke kunne legge føringer for ytringsfriheten. Forsvareren hennes mente at dommen var ”et uhørt inngrep i retten til det frie ord.”³⁷¹ *Hvem* som skulle ha retten til det frie ordet, ble altså et spørsmål om ståsted. Samtidig ble det satt noen mindre synlige grenser for ytringsfrihet – eller snarere for hvem som skulle få komme til

³⁶⁶ Ibid: 51.

³⁶⁷ *St. Olav* nr. 4 1928: 37.

³⁶⁸ *Agderposten* 19.01.1928.

³⁶⁹ *St. Olav* nr. 6 1928: 52.

³⁷⁰ *Agderposten* 23.01.1928.

³⁷¹ *Agderposten* 27.01.1928.

orde. En protest signert av 45 katolske kvinner mot måten Den katolske kirke ble karakterisert av Steinsvik ble sendt til Norsk Telegrambureau, som ikke ”finder at kunne paata sig at faa den ind i avisene.”³⁷² Den ble også sendt direkte til *Aftenposten*, som lot være å trykke den.³⁷³ Og selv om Riesterer ble intervjuet i noen aviser i forbindelse med rettsaken, var det stort sett Steinsvik som fikk komme til orde – særlig etter at dommen i Kristiansand hadde falt, og hun i motsetning til han ville la saken gå videre. Debatten mellom Steinsvik og representanter for den katolske kirken var heller ikke over med rettsaken. I 1928 utga Steinsvik *St. Peters himmelnøkler* med undertittelen *Imøtegåelse av katolsk pastor Krijns brochure*.³⁷⁴ Hva som sto i disse utgivelsene har jeg ikke undersøkt.

Kapittelkonklusjon

Sett under ett var 1920-tallet en periode der flere større saker satte preg på møtet mellom katolikker og storsamfunnet. Selv om det bare var kardinalbesøket i 1923 som var et direkte initiativ fra Den katolske kirke, ble sakene tolket i offentligheten som at den katolske kirken var på offensiven. En nærliggende forklaring på dette er oppmerksomheten sakene fikk i pressen.

Hvordan forhandlet den katolske minoriteten om sin samfunnsposisjon på 1920-tallet? Og førte disse forhandlingene fram? Jeg har vært inne på at Den katolske kirke som institusjon, representert ved biskopen og prestene, holdt en lav profil i flertallet av debattene og har nevnt at dette delvis kan skyldes at å engasjere seg ville vært mer til skade enn til gagn. Litt av forklaringen ligger dessuten i sakenes natur; ingen av dem – heller ikke jesuittsaken – hadde store følger for den katolske kirkens muligheter som trossamfunn. Samtidig må jeg ta forbehold om at *St. Olav* ikke nødvendigvis trykket eller refererte til alle de katolske innleggene i dagspressen; fra Stortingets talerstol ble det jo sagt under jesuittdebatten at den katolske propagandaen hadde økt. Og i én sak, Steinsvik-Riesterersaken, var det ingen tvil om at den katolske presten Riesterer stakk hodet fram. Samtidig henvendte også noen ikke-geistlige katolikker seg til offentligheten gjennom pressen. Dette skjedde i jesuittdebatten etter hvert som stortingsavgjørelsen nærmet seg, men også i Eskelands tilfelle.

Det ble i de samme sakene vist at den katolske minoriteten ønsket å holde seg inne med myndighetene. Van Rossums visitas ga en gyllen anledning til å pleie forholdet til statens og hovedstadens øvrighetspersoner. I jesuittsaken henvendte representanter for minoriteten

³⁷² *St. Olav* nr. 14/15 1927: 118.

³⁷³ *Ibid*: 118.

³⁷⁴ Steinsviks bok ble også utgitt med undertittelen *Litt pavehistorie. Hellig Olav og den norske statskirke. Steinsvik-Riesterersaken* i 1930. Kjeldstadli 2003b: 456.

seg direkte til Stortinget, og brukte dermed sin mulighet til å påvirke en formell avgjørelse. Og at man uten større innsigelser rettet seg etter de vedtakene som ble gjort, både etter søknaden om å få holde stille messe i Nidarosdomen og ikke minst i jesuittsaken, ga signaler om at den katolske kirken «fulgte spillereglene». Betydningen av dette er vanskelig å måle, men det er ikke usannsynlig at den hadde en indirekte innvirkning på lengre sikt, fordi den katolske kirken måtte oppfattes som en seriøs aktør i det norske samfunnet.

De katolske argumentasjonsmåtene i de ulike debattene kan i seg selv tolkes som forhandlinger med storsamfunnet. I flere av sakene ble katolikkene definert ut av det norske fellesskapet, samtidig som de selv la vekt på å definere seg inn. Katolikkene kunne tydeliggjøre at de var en del av «vi nordmenn», slik Offerdahl gjorde det i forbindelse med jesuittsaken. Eller de kunne understreke at minoriteten, «vi katolikker», var norske – enten de var norskfødte eller norske borgere. Katolikker tok også i bruk bestemte forestillinger om særnorske egenskaper, både de som var positivt ladet og de som gjorde de norske egenskapene til en negativ motsats til de europeiske. Enten det var beslutningstakere eller offentligheten katolikker appellerte til, forsøkte de å formidle at å handle i tråd med katolske ønsker var å være tro mot de positive sidene ved den norske folkekarakteren. En annen måte å definere seg inn i det norske fellesskapet på var gjennom å framheve den katolske kirkens røtter i Norge. Dette ble gjort mens Steinsvik-Riesterersaken pågikk, der den katolske kirken ble sett på som bærer av den kirkelige og nasjonale kulturen. Og gjennom å karakterisere lutherdommen som fremmed og påtvunget, slik det ble gjort i brevet til stortingsrepresentantene i 1925, sa den katolske delegasjonen indirekte at den katolske kirken var det norske folkets opprinnelige og ønskede kirke.

Selv om den norske staten i denne perioden relativt sett var liberal med hensyn til religionsfrihet, fikk den katolske kirken som trossamfunn og katolikker som enkeltindivider merke at friheten også hadde sine begrensninger. Gjennom jesuittsaken ble det stadfestet at jesuitter ikke skulle tillates i Norge, men den ble også oppfattet som et forsøk på å demme opp for katolisismen på et mer generelt plan. Avslaget på søknaden om kardinal van Rossums messe i Nidarosdomen og avgjørelsen i Eskelandsaken var også signaler om å begrense katolisismens innflytelse.

De fire temaene jeg har tatt opp kan også leses som eksempler på Den norske kirkes innflytelse over den katolske minoritetens vilkår. Statskirkebiskopenes vurderinger ble etterspurt i forkant av både jesuittdebatten og Eskelandsaken, til tross for at ingen av avgjørelsene angikk statskirken direkte. Den norske kirkes presteforening og enkeltprester engasjerte seg dessuten mot katolikkene på eget initiativ i flere tilfeller. Det er nærliggende å

tro at motstanden og skepsisen skyldes at den katolske kirken gjennom sin misjon konkurrerte om de samme troende som statskirken. Samtidig blir det ikke riktig å se kun på den statskirkelige motstanden, siden det også fantes tegn på at dens representanter forsvarte den katolske kirkens eksistensrett i det norske samfunnet. Det var flere protestantiske prester som reagerte på avslaget om en katolsk stille messe i Nidarosdomen under kardinalbesøket, og flertallet av biskopene hadde opprinnelig vært positive til en opphevelse av jesuittforbudet. Dessuten lot flertallet være å engasjere seg i Steinsvik-Riesterersaken.

Sakene jeg har undersøkt kan også si noe om det katolske selvbildet som ble forsøkt konstruert. Særlig siden mange av de katolske meningsytringene bare sto på trykk i *St. Olav*, kan en få inntrykk av at det var vel så viktig å overbevise sine egne om den katolske kirkens standpunkt, som å nå ut til andre. I forbindelse med jesuittdebatten – og etterdønningene den fikk i Steinsvik-Riesterersaken – ble det skrevet mye for å motbevise påstander og fordommer mot jesuitter. Siden mange av katolikkene var konvertitter som hadde vokst opp med protestantiske perspektiver på katolisismen, kan de mange artiklene i *St. Olav* ses på som opplæringsarbeid i de katolske synsmåtene. Eksemplene jeg har vist på hvordan katolikker definerte seg inn i det norske fellesskapet, ble gjennom trykkingen i *St. Olav* også en måte å vise trosfeller at katolikker var en del av det nasjonale fellesskapet. Eskelands brev til trosfellene var et uttrykk for denne norsk-katolske identiteten.

Det ser ut til at den katolske eliten ble utvidet på 1920-tallet; det var flere som ville tale på minoritetens vegne. Jeg har riktignok ikke gått systematisk til verks for å se på om det faktisk var flere som skrev leserinnlegg eller på andre måter engasjerte seg i saker som angikk katolikker, men mitt inntrykk er at engasjementet blant de ikke-geistlige katolikkene var større enn i de foregående tiårene. Det skyldtes nok både at en hadde flere taleføre personer innenfor trossamfunnet enn tidligere, men også at behovet for å forsvare de katolske standpunktene økte i takt med de anti-katolske ytringene. At katolske foreninger som St. Olavs Forbund og Norske Kvinners Katolske Forbund oppsto på 1920-tallet og engasjerte seg i jesuittsaken, tyder også på at antallet ressurspersoner hadde økt.

Kapittel 6. Historien legitimerede, St. Olav forente

Historie – ikke som fortiden i seg selv, men som samtidens forståelse og nyttiggjøring av fortidige hendelser – er viktig i all nasjonsbygging. Som Anne Eriksen har påpekt, er historiens transformasjon til minner avgjørende for nasjonen som forestilt fellesskap.³⁷⁵ Hvor viktig historie er, kan diskuteres, men i følge Dag Thorkildsen vil historisk bevissthet være viktigere enn språk for å skape en nasjonal diskurs.³⁷⁶ I årtiene etter 1905 var det viktig å trekke de store linjene tilbake til det man mente var nasjonens opprinnelse, og skape kontinuitet innenfor ett geografisk rom; selv om dette ikke gjaldt alle historikere, var det fortsatt en dominerende tendens.³⁷⁷ Gitt historiens betydning for det nasjonale fellesskapet, er det nærliggende å tro at den også spilte en rolle for hvordan katolikker forsøkte å definere seg inn i dette fellesskapet. Her skal jeg først se på det katolske synet på norsk historieskrivning om middelalderen og Olav Haraldsson, både med hensyn til innhold og metode. Jeg skal sammenligne dette med de synene på middelalderhistorie som var rådende blant historikere og i resten av samfunnet. Etter dette går jeg videre til å undersøke hvordan historien kunne nyttiggjøres ved den årlige feiringen av olsok, og særlig ved det store Stiklestadjubileet i 1930.

”Norge har hatt sin «norske kristendom».”

Siden Den katolske kirke hadde virket i Norge i middelalderen, fra kristningen av landet og fram til reformasjonen, var denne perioden svært aktuell for katolikker. *St. Olav* presenterte relativt ofte – og i økende grad fram mot Stiklestadjubileet – artikler om norsk historie, enten skrevet av katolikker selv, eller hentet fra andre steder. Blant de mange bøkene og småskriftene som ble trykket ved St. Olavs trykkeri var det likevel få om norsk historie, i følge oversikten over katolsk litteratur i *Norvegia Catholica* fra 1942.³⁷⁸ Teologen og konvertitten S. A. Sørensen hadde riktignok gransket arkiver i Norge og Danmark for å skrive om reformasjonen, men han døde før prosjektet ble fullført.³⁷⁹ Som nevnt i kapittel fire hadde en annen konvertitt, E. Werenskjold, skrevet *En kortfattet Norgeshistorie* til bruk i skolen, men denne har jeg ikke klart å finne. Det samme gjelder pastor Ugens *Rom og Wittenberg*, som

³⁷⁵ Eriksen 1999: 156.

³⁷⁶ Blücker 2000: 151; henvisning til Dag Thorkildsen. 1996. ”Church and Nation in the 19th Century: The Case of Norway” i I. Brohed (red): *Church and People in Britain and Scandinavia*: 264.

³⁷⁷ Særlig Ernst Sars mente at historiens mål var at hver nasjon skulle utgjøre en stat. Med unionsoppløsningen ble Sars’ versjon av norsk historie hegemonisk. Fulsås 2007: 42.

³⁷⁸ Kjelstrup 1942: 344 ff. Denne boken kom i anledning 100-årsjubileet for den katolske kirkens tilbakekomst i 1843, men omhandlet kun disse hundre årene.

³⁷⁹ Ibid.

inneholdt tre kapitler om norsk historie. Blant katolikkene var det særlig Sigrd Undset som var opptatt av norsk middelalder. Det var først og fremst de historiske romanene som ble sett på som hennes bidrag til å øke interessen for middelalderhistorie, men hun skrev også tekster som ikke var skjønnlitterære. Siden de mange biografiene om Undset fokuserer mest på romanene hennes, har jeg ikke funnet noen grundige vurderinger av de andre historiske framstillingene. Her skal jeg se på noen av tekstene hennes som sto på trykk i *St. Olav*, og også hente noe materiale fra et essay fra 1920 og fra boken *Hellig Olav. Norges konge* fra 1930. Utenom Undsets essay og bok er det kun i *St. Olav* jeg har funnet tekster skrevet av katolikker.

Det katolske synet på norsk historie tok utgangspunkt i at det var Den katolske kirke som kom til Norge da landet ble kristnet. Riktignok ble det at ”Norge har hat sin «norske kristendom»” i en artikkel fra 1916 forklart med at ”den gang var det langt mellom Nidaros og Rom, og vor folkelige egenart kunde virke frit og kraftig.”³⁸⁰ Men dette utsagnet skiller seg ut, fordi det i de andre artiklene jeg har sett på ikke ble stilt spørsmålsteget ved om den katolske kirken hadde vært «norsk»: Prestene var norske, og det norske folket sluttet opp om kirken. Reformasjonen ble dermed et brudd med den opprinnelige norske kristendommen. I et foredrag i St. Hallvards foreningslokaler beskrev banksjef N. Parmann innføringen av lutherdommen som en tysk lære innført med dansk tvang.³⁸¹ Det norske folket sto lenge i mot, og hvis det ikke hadde vært svekket av svartedauden, hanseatenes brutalitet og danske overgrep, ville det stått i mot enda lengre, mente Parmann. At lutherdommen var utenlandsk – i motsetning til den «norske» katolisismen som kom før den – og dessuten var påtvunget befolkningen, var et syn som gikk igjen hos katolikker. ”Den norske statskirkes religion er ifølge reformasjonen med list og vold blitt importert fra Tyskland over Danmark uten at en eneste norsk mann er blitt spurt om råd.” ble det hevdet i *St. Olav* 1928.³⁸²

Også middelalderen som periode opptok *St. Olav*, som hentet aktuelle artikler fra dagspressen og fra egne skribenter. Mange av artiklene var skrevet om bestemte kulturminner, og gjerne da om kirker. For eksempel ble det i 1918 trykket en artikkel om Avaldsnes kirke ved Haugesund som først hadde stått i *Stavanger Aftenblad*. Der ble kirkens rike utsmykning i middelalderen beskrevet, og forfallet i løpet av ”«den 400-aarige nat»” ble sett på som ”noget av det sørgeligste, man kan høre.”³⁸³ Et lignende eksempel på framheving av katolske

³⁸⁰ *St. Olav* nr. 44 1916: 350.

³⁸¹ *St. Olav* nr. 10 1924: 74.

³⁸² *St. Olav* nr. 34 1928: 278.

³⁸³ *St. Olav* nr. 7 1918: 52. Artikkelen ble trykket med kommentaren om at ”[d]ette vidnesbyrd om de ruiner, Norge har at takke «reformationen» for, er tatt fra «Stavanger Aftenblad» av 31. januar.” Uthevingen er original.

kulturskatter med henvisning til hvordan reformasjonen ødela dem, er artikkelen ”Hvad er der blit av Norges gamle katolske kirkesølv fra middelalderen?”³⁸⁴ I dette tilfellet var det ”reformationskongene”, med sine skattekamre fylt med kirkesølv, som var sydebukkene.³⁸⁵ Artiklene var dermed ikke bare opplysningsarbeid om middelalderens kirker, men også en skyldplassering med klar adresse. Middelaldersamfunnet var dessuten en positiv kontrast til epoken som kom etterpå: ”Av Norgeshistorien vet vi, at tiden fra reformationens indførelse i Norge (1536) og fremover – i mer end ett hundred aar – var en nedgangstid. En nedgangstid ogsaa i kristelig og moralsk liv.”³⁸⁶

Ikke minst var de historiske betraktningene rundt Olav Haraldsson viktige for katolikker. Fra et katolsk ståsted var han selvfølgelig viktig som helgen, og dermed som forbilde og forbeder. Skrivningen om helgenkongen handlet dermed også om de jærtegnene som en mente hadde kommet ved hans død. Dessuten ble det noen ganger trukket paralleller mellom hendelsene rundt St. Olav og Jesu oppstandelse. Sigrid Undset mente at helgenen var den ”usynlige kongen saa længe som Norge i det hele var et frit, selvbestemmende land” som sto ”med hjertet fuldt av evig kjærlighet til sit folk, som hadde dræpt ham – ogsaa heri den korsfæstede Kristi etterfølger [...]”³⁸⁷

I følge Undset hadde St. Olav hatt egenskaper som gjorde han til Guds utvalgte kristner av Norge: ”Han var «Geislig», – lysstraalen som Gud lyste op Norge med, det stedegne sædekorn, som Gud valgte at lægge i Norges jord, fordi det passet for jordsmonnet og veiret her.”³⁸⁸ Som nasjonalhelgen hadde han samtidig en samlende funksjon. Med utgangspunkt i slaget på Stiklestad var han *både* martyrkonge og nasjonalhelt.³⁸⁹ At helgenen kunne ses på som både kristen og nasjonal ble tillagt betydning ut fra den samfunnsmessige situasjonen de første årtiene av 1900-tallet. Folket hadde vært splittet ved slaget på Stiklestad, men ble forent ved St. Olavs død: ”om [helgenskrinet] sto et *samlet* folk.”³⁹⁰ En lignende splittelse mente katolikker å se også i deres egen samtid. I biskop Olav Offerdahls hyrdebrev for fasten i 1930 het det at ”Olav, vårt lands evige konge og store forbeder ved Guds trone, vil atter bli det store samlingsmerke for et splittet folk.”³⁹¹

Samtidig var Olav den hellige en helgen som hele den katolske kirken delte. Det ble trukket fram at St. Olav var gjenstand for kultus i hele den katolske verden i middelalderen,

³⁸⁴ *St. Olav* nr. 46 1927: 371.

³⁸⁵ *St. Olav* nr. 46 1927: 371.

³⁸⁶ *Dagen* 11.10.1919, sitert i *St. Olav* nr. 43 1919: 343.

³⁸⁷ *St. Olav* nr. 31 1921: 242.

³⁸⁸ Undset 1930: 58.

³⁸⁹ *St. Olav* nr. 29 1929: 226.

³⁹⁰ *Fædrelandsvennen* 28.07.1920; sitert i *St. Olav* nr. 32 1920: 250. Uthevingen er original.

³⁹¹ *St. Olav* nr. 12 1930: 92.

og også i nyere tid – som ved Normandies tusenårsfeiring i 1922 – ble hans navn nevnt.³⁹² ”[S]om sådan tilhører [St. Olav] naturligvis ikke bare det norske folk, men hele den hellige katolske Kirke” skrev biskop Offerdahl i hyrdebrevet for jubileumsåret 1930.³⁹³ St. Olav ble tillagt rollen som sammenbinder; han var ”helgenkongen som førte oss sammen med det øvrige Europa i felleskatolsk tankegang og liv. Ennu i dag, efter 900 år, er det intet navn i vårt folks religiøse historie som har slik klang utover verden.”³⁹⁴

De katolske perspektivene på norsk historie må ses i lys av samtidens syn på middelalderen og på Olav Haraldssons rolle i kristningen og samlingen av Norge. Flere av sitatene over gjenspeiler at katolikker måtte ta sitt syn i forsvar. De kunne i følge *St. Olav* ikke ”la være å protestere mot den forfalskning av Norges historie som foregår for våre øine [...]”³⁹⁵ Men hva var det de forsvarte seg mot? For å svare på dette skal jeg først se på hvilke syn på sagaene som kilder, og på middelalderen som historisk periode, som var de rådende blant historikere, og se på hvordan katolikker forholdt seg til disse.

Hvilken betydning Olav Haraldsson skulle tillegges for innføringen av kristendommen og samlingen av Norge hadde sammenheng med hvordan sagaene skulle brukes som kildemateriale. Nasjonalromantikkens store historikere, Rudolf Keyser og Peter Andreas Munch, hadde vært opptatte av å undersøke sagaenes troverdighet, men sto for en moderat kildekritikk der de ”bygger med tillit på sine kilder hvor de *ikke har spesielle grunner til å tvile*.”³⁹⁶ Gustav Storm, en av den påfølgende generasjonens historikere, var i større grad kritisk til de narrative kildene.³⁹⁷ Halvdan Koht påpekte i 1913 – i ”[d]et store sagakritiske oppgjeret” at sagaene var et resultat av ”kongedømmets propaganda på Snorres eiga tid.”³⁹⁸ Men heller ikke dette var et absolutt brudd med bruken av sagaene som kilder. Historikere etter århundreskiftet studerte sagaene ut fra et folkloristisk perspektiv, ”med vekt på å etterspore eventyrmotiver og episke lover i tradisjonsdannelsen.”³⁹⁹ Dette styrket i følge Ottar Dahl ”den allmenne skepsis overfor sagaenes kildeverdi, men betyr neppe noe avgjørende nytt i forhold til den eldre kritikk.”⁴⁰⁰ I sin framstilling av sagatidens historie fra 1931 mente Edv. Bull at Snorres saga ikke hadde noen dypere likhet med de faktiske hendelsene den omtalte.⁴⁰¹

³⁹² *St. Olav* nr. 30 1922: 236-237.

³⁹³ *St. Olav* nr. 12 1930: 91.

³⁹⁴ *St. Olav* nr. 29 1930: 226.

³⁹⁵ *St. Olav* nr. 32 1927: 250.

³⁹⁶ Dahl 1990 (1970): 74. Uthevingen er Dahls.

³⁹⁷ Bagge 1995: 116.

³⁹⁸ Fulsås 2007: 46.

³⁹⁹ Dahl 1990 (1970): 237.

⁴⁰⁰ *Ibid.*

⁴⁰¹ Fulsås 2007: 46.

Dahl mener dette var den ”mest radikale holdning i kildekritikken blant de norske historikere i denne generasjon”, men at den kom relativt sent i forhold til for eksempel Kohts kritikk.⁴⁰² Dessuten falt den utenfor perioden som er tema her.

Den i økende grad kritiske holdningen til sagaene som kildemateriale ser ikke ut til å ha hatt stor betydning for katolikkens syn på Snorres Olavssaga. Sagaen ble ofte oppfattet som sannferdig; for eksempel i anledning olsok i 1920 var en artikkel med Snorres ”originalskildring” av kong Olav den helliges begravelse gjengitt i *St. Olav*.⁴⁰³ En lignende vurdering av sagaen ble gjort av sogneprest Krijn i et foredrag holdt på et av St. Olavs Forbunds møter. Han ”betraktet Snorre som den beste kilde og la hans ypperlige arbeide til grunn for sin oversikt over Olavs liv.”⁴⁰⁴ Heller ikke Sigrid Undset, som var den mest produktive skribenten av tekster om St. Olav, var i tvil om at Snorres Olavssaga kunne legges til grunn for å forstå Olav Haraldssons samtid: ”[H]ans arbeide er her bygget paa studiet av de ham tilgjengelige skriftlige og muntlige kilder, saa strengt videnskapeligt som det i den tid overhodet var mulig.”⁴⁰⁵ I et essay fra 1920 nevnte hun problemet med å bruke informasjon basert på muntlige kilder. Men der kom også et mulig motiv for at hun likevel gjorde det fram: En del av fortellingene hun brukte som kilder var ”visstnok [...] uhistoriske, men meget karakteristiske – og skjønne.”⁴⁰⁶

Et annet tema som ble hentet fram flere ganger i *St. Olav* var diskusjonen om objektivitet og sannhet i historieskrivningen. I én artikkel, der leserne ble gjort oppmerksom på at ”[n]u for tiden, da der tales saa meget om objektiv historieskrivning” var konklusjonen myntet på historikere med luthersk bakgrunn: ”Forskeren bringer med til sit studium et system av ideer som han ønsker bekræftet av virkeligheten.”⁴⁰⁷ Det katolske tidsskriftet roste at det i en artikkel i *Tidens Tegn* i 1928 ble tatt til orde for at historieundervisningen bare kunne bygge på sannhet – *St. Olav* etterlyste dette i kirkehistorieforskningen.⁴⁰⁸ Ett år senere kom en enda klarere beskjed om at norsk historieforskning var farget av historikernes eget syn: ”Gang på gang har vi hevdet i «St. Olav» at hvad vi trenger her i Norge mest av alt, det er en uhildet, kildemessig uangripelig, sannhetstro og ekte videnskapelig underbygget historiegranskning” –

⁴⁰² Dahl 1990 (1970): 237.

⁴⁰³ *Tidens Tegn* 29.07.1919, sitert i *St. Olav* nr. 31 1920: 242.

⁴⁰⁴ *St. Olav* nr. 40 1930: 319.

⁴⁰⁵ ”St. Olavs-mindet ved Hundorp” i *St. Olav* nr. 31 1921: 242. Artikkelen var også trykket i B. A. Grimeland (red.) *Kjend dit land I: Gudbrandsdalen. Naturforhold, historie, kulturminner og næringsliv*. Årstall for utgivelsen er ikke oppgitt.

⁴⁰⁶ Undset/Bliksrud 2006: 20.

⁴⁰⁷ *St. Olav* nr. 42 1926: 330.

⁴⁰⁸ *St. Olav* nr. 34 1928: 277.

som nødvendigvis måtte utføres av en *katolsk* vitenskapsmann.⁴⁰⁹ Denne etterlysningen kom som en reaksjon på at det i en artikkel i *Trondhjems Adresseavis* om Det kongelige Videnskapers Selskaps prisoppgave i 1930 – ”Den historiske St. Olav” – ble argumentert for at den historiske St. Olav ikke eksisterte.⁴¹⁰

Kombinasjonen av at det ble etterlyst ”videnskapelig” og ”sannhetstro” historieskrivning samtidig som heller ikke katolikker vektla dette i egne tekster kan virke paradoksal. Sannhetskravet og vitenskapeligheten sto høyt i kurs, men samtidig var utfallet av en slik forskning egentlig gitt på forhånd: Den kom til å vise at den katolske kirken hadde representert en ønsket samlingsmulighet for det norske folket, mens lutherdommen var påtvunget med utenlandsk makt. Men ikke å sette dette paradokset inn i en samtidig kontekst vil gjøre at en dømmer katolikkene for hardt. Også for historikere kunne kildekritikken være et redskap for å «motbevise» andres påstander. Ottar Dahl mener at for denne periodens historikere ble den nevnte kildekritikken bare i liten grad til "*selvkritikk* eller videregående skepsis.”⁴¹¹

I hvor stor grad sammenfalt det katolske perspektivet på middelalderhistorie med rådende historikers? Jeg har ikke klart å finne et enkelt svar på dette ved hjelp av den historiografiske litteraturen jeg har hatt til rådighet, nemlig Ottar Dahls *Norsk historieforskning i det 19. og 20. århundre*, og Sverre Bagges kapittel om middelalderhistoriografi i *Making a Historical Culture. Historiography in Norway*. Det er flere grunner til dette. De aktuelle historikerne har ikke alltid vært opptatt av de samme temaene innen middelalderhistorien som det som opptok katolikker. Dermed var de også opptatt av vekst- og nedgangsfaser innenfor middelalderen, og ikke nødvendigvis av perioden som helhet. I tillegg var ikke de ulike generasjonene av historikere alltid opptatt av det samme som forgjengerne, og ut fra litteraturen over blir det vanskelig å bedømme om de da har godtatt forgjengernes teorier. Min diskusjon blir dermed ikke fullstendig; jeg skal kun se på noen eksempler på hvordan katolikker stilte seg til bestemte påstander fra historikere.

Tankegangen om å knytte nære bånd mellom kristendommen og nasjonen kan spores tilbake til de nasjonalromantiske opphavsmennene til den norske historiske skole. Peter Andreas Munchs dom over slaget ved Stiklestad var at Olav Haraldssons motstandere kjempet

⁴⁰⁹ *St. Olav* nr. 33 1929: 260.

⁴¹⁰ *Trondhjems Adresseavis* sitert i *St. Olav* nr. 33 1929: 260. Dato for trykking i *Trondhjems Adresseavis* er ikke oppgitt.

⁴¹¹ Dahl 1990 (1970): 236.

mot ”kristendom, civilisation, nationalselvstændighed og ordnet statsforfatning.”⁴¹² Som jeg har vært inne på, var også katolikker opptatt av at landet både ble kristnet og samlet på Stiklestad. Samtidig mente i alle fall Sigrid Undset at Munch og Keyser arbeidet ut fra et anti-katolsk ståsted, enten det var bevisst eller ubevisst.⁴¹³ Hun hevdet at de med sitt nasjonalistiske perspektiv undervurderte betydningen av påvirkning utenfra, og at den fremmede og utenlandske katolisismen dermed ikke ble tatt med i betraktning som en påvirkningskraft i middelaldersamfunnet.⁴¹⁴ For Undset var det middelalderens enhetskultur på tvers av landegrensene som var dens viktigste kjennetegn.⁴¹⁵ Et annet spørsmål var hvem som var den egentlige bæreren av den «nasjonale kristendommen». Pastor Ugen, som hadde skrevet boken *Rom og Wittenberg*, og hadde tilføyd tre kapitler i denne som en reaksjon på det han leste om middelalderen i norske historiebøker, sa det slik: ”Fordommens makt har blindet vore historieskrivere” – nærmere bestemt Bang, Daae, Keyser og Sars.⁴¹⁶ Han mente at de i framstillingen av middelalderen brukte ”iflæng uttrykkene «statskirke», og «den norske kirke», som naar de taler om den samme historie under protestantismen [...] som om der ikke her var opstaat en fryktelig gapende avgrund mellem fortid og nutid!”⁴¹⁷

I en artikkel i *St. Olav* med det talende navnet ”Den «mørke» middelalder” ble det hevdet at middelalderen var en foraktet periode, ”en oprevet, splittet, syk nedgangens tid, som ikke eiet evne til at føre menneskeaaanden fremad.”⁴¹⁸ At middelalderen ble oppfattet som en nedgangsperiode, slik artikkelen hevdet, var for norske historikeres del bare delvis sant. Keyser og Munch hadde på midten av 1800-tallet sett på middelalderen som en norsk storhetstid, men dette synet ble modifisert av den neste generasjonen historikere.⁴¹⁹ Hvordan middelalderen skulle bedømmes kom dessuten an på hvilke temaer en fokuserte på. Og for katolikker var jo kristendommens betydning et viktig emne. Edvard Bull, som sammen med Halvdan Koht var sin generasjons mest betydningsfulle historiker, hadde i sin avhandling fra 1912, *Folk og kirke i middelalderen*, hevdet at kristendommens påvirkning over folk i middelalderens Norge ikke hadde vært særlig stor. Det er ikke usannsynlig at det blant annet er denne avhandlingen det ble argumentert mot i ”Den «mørke» middelalder”, der forfatteren

⁴¹² *Morgenbladet*, sitert i *St. Olav* nr. 30 1922: 234. Artikkelen dette var hentet fra sto i følge *St. Olav* opprinnelig sto på trykk i *Morgenbladet* noen år tidligere.

⁴¹³ Bliksrud 2007 (1997): 105.

⁴¹⁴ *Ibid*: 105.

⁴¹⁵ *Ibid*: 102.

⁴¹⁶ *St. Olav* nr. 31 1927: 249.

⁴¹⁷ *Ibid*: 249.

⁴¹⁸ *St. Olav* nr. 17 1927: 131.

⁴¹⁹ Bagge 1995: 114-115.

basert på danske historikers påstander mente at overtroen steg etter reformasjonen.⁴²⁰ I artikkelen var konklusjonen klar: ”Skal et tidsrum derfor kaldes det «mørke» tidsrum, bør det helst være reformationstiden.”⁴²¹ Bulls syn hadde i 1914 blitt kritisert i Fredrik Paasches avhandling *Kristendom og kvad*, der det ble hevdet at kristendommen hadde vært viktig i folks liv i før reformasjonen. Paasche, som var litteraturhistoriker, var Undsets viktigste rådgiver da hun skrev sine historiske romaner.⁴²²

Hvorfor Paasches avhandling ikke ble nevnt i ”Den «mørke» middelalder” vet jeg ikke, men i den samme artikkelen dukket hans navn opp som en motsats til tidligere historikere. Artikkelforfatteren så nemlig flere tegn på at ”en retfærdigere bedømmelse av middelalderen er ifærd med at bane sig vei.”⁴²³ Undsets romaner var – selv om artikkelforfatteren mente at ikke alt ved dem var historisk korrekt – ett tegn på dette. Det andre var at ”[v]ort lands yngre historikere, ikke mindst professorerne Paasche og Kolsrud, har [...] med varme og forstaaelse talt middelalderens sak.”⁴²⁴ Kirkehistoriker Oluf Kolsrud holdt i 1937 en forelesning ved Universitetet i Oslo der han mente at reformasjonen hadde vært et brudd med de norske nasjonale tradisjonene som bandt samtiden til middelalderens storhetstid.⁴²⁵ Men også andre historikere kunne gi legitimitet til det katolske synet. For eksempel ble Ernst Sars’ *Utsigt over det norske folks historie* flittig sitert i et leserinnlegg, for å bevise at reformasjonen både hadde ledet til utplyndring av de katolske kirkene, og for å argumentere for at protestantismen først i nyere tid hadde fått virkelig fotfeste i Norge.⁴²⁶ Ved et annet tilfelle ble det hevdet at ”[v]ore historikere er forlængst paa det rene med, at det wittenbergske evangeliums indførelse ved en dansk konges maktbud støtte paa den voldsomste motstand fra det norske folks side.”⁴²⁷

Nettopp Sars’ bidrag til norsk historieskrivning peker på hvordan historien ble viktig for å legitimere nasjonen. Sars var en omstridt historiker på 1880- og 1890-tallet, men hans *Udsigt over det norske folks historie* høstet anerkjennelse som vitenskaplig verk også hos hans meningsmotstandere.⁴²⁸ I følge Sars var nasjonen – sagt med Narve Fulsås’ ord – ”eit historisk lagnadsfelleskap” som en knapt kunne realisere et meningsfullt liv utenfor.⁴²⁹ For

⁴²⁰ *St. Olav* nr. 17 1927: 130.

⁴²¹ *St. Olav* nr. 18 1927: 139.

⁴²² Bliksrud 2007 (1997): 101.

⁴²³ *St. Olav* nr. 17 1927: 130.

⁴²⁴ *St. Olav* nr. 17 1927: 130.

⁴²⁵ Eriksonas 2001: 128.

⁴²⁶ *St. Olav* nr. 8 1930: 61.

⁴²⁷ *St. Olav* nr. 17 1924: 130.

⁴²⁸ Fulsås 2007: 41.

⁴²⁹ Fulsås 1999: 95.

Sars hadde den norske historien et mål, nemlig fullstendig nasjonal selvstendighet, og da dette faktisk skjedde i 1905, ble hans versjon av norsk historie hegemonisk.⁴³⁰ Den katolske vektleggingen av at deres kirke hadde spilt en viktig rolle i norsk historie må ses i sammenheng med dette: Katolikker hørte hjemme i det nasjonalhistoriske fellesskapet.

Katolikkens syn på historien kan samtidig ikke bare ses i forhold til historikers syn. Det er rimelig å tro at det fantes enn viss treghet i hvordan de ulike historikernes betraktninger ble utbredt og alminneliggjort. Ideelt sett burde jeg undersøkt hvilke syn på slaget på Stiklestad og på middelalderen som rådet i skolens historiebøker og i den populærhistoriske litteraturen, og også hvordan kildekritikken ble oppfattet. Dessuten kunne det vært interessant å se på om det ble skrevet artikler med historisk innhold i protestantiske teologitidsskrifter. I stedet må jeg nøye meg med noen små innblikk i disse temaene.

En første observasjon er at manglende kritisk tenkning overfor sagaene som kildemateriale ikke alltid ble oppfattet som et onde. I en bokanmeldelse av *Hellig Olav. Norges konge* i *Aftenposten* het det at Undsets bok hadde et personlig preg, men at hun ”har uten tvil gått til opgaven i full visshet om den objektive innstilling den bør kreve.”⁴³¹ Og selv om ikke hele teksten var et resultat av en objektiv vurdering, var ikke det nødvendigvis en ulempe: ”[H]vor tiltalende er de ikke som uttrykk for en skjønn begeistring [...]”⁴³² Faktisk kunne mangel på en slik begeistring brukes *mot* historikere. Bull ble kritisert i en bokanmeldelse av hans bind av *Det norske folks historie i Syn og Segn* fordi synet hans på blant annet Olav Haraldsson i for stor grad var formet av ”skjema og teoriar.”⁴³³ Anmelderen mente at han dessuten var for opptatt av å finne feil hos Snorre.⁴³⁴ I følge anmelderen skjønte ikke Bull at ”innlevningsevne og fantasi er likso naudsynte eigenskapar for ein fullblods historikar” som Bulls ”kjærleik til «dei materielle kreftene».”⁴³⁵

Mitt inntrykk er at selv om historikers «dom» over middelalderen absolutt ikke bare var negativt ladet, eksisterte det en generell oppfatning av denne perioden som en kulturell nedgangsperiode. Tittelen til artikkelen jeg siterte over, ”Den «mørke» middelalder”, henviser nettopp til et slikt synspunkt. I en annen artikkel i *St. Olav* ble det spurt: ”Middelalderen, – mon der er mange navne, som er blit slik misbrukt som just dette navn?”⁴³⁶

⁴³⁰ Fulsås: 2007: 41-42.

⁴³¹ *Aftenposten* 03.07.1930, sitert i *St. Olav* nr. 28 1930: 22.

⁴³² *Aftenposten* 03.07.1930, sitert i *St. Olav* nr. 28 1930: 22.

⁴³³ Angell 1994: 107. Angell refererer til Asbjørn Øverås ”Stiklestadslaget- Olav Haraldsson og Trønderne” i *Syn og Segn* 1931.

⁴³⁴ Ibid: 107-8. Angell refererer videre, se fotnote over.

⁴³⁵ Ibid: 108. Angell refererer videre, se fotnote over.

⁴³⁶ *St. Olav* nr. 40 1919: 317. Artikkelen var skrevet av pastor Sigurd Normann, og sto opprinnelig i *Morgenposten* 6. september 1919.

Artikkelforfatteren mente at ungdommen nedsettende kunne kalle noe for middelaldersk, og at "[n]aar en moderne professor, f.eks. i teologi, skal gi en summarisk karakteristik av meninger og retninger, som han selv finder at være avlægs, - Saa er betegnelsen atter ikke saa sjelden: «Rester fra middelalderen»."⁴³⁷ Dette hadde nok sammenheng med at middelalderen i europeisk tenkning ble sett på som en overgangsperiode mellom antikken og det moderne samfunnet. Samtidig ble den sett på som en «katolsk» epoke:

"The Middle Ages occupy a peculiar place in the Catholic imagination. For much of the first half of the twentieth century the Middle Ages were seen by Catholics as «our» era: a kind of golden age in which Church and society, humanity and God, faith and reason were all harmoniously ordered."⁴³⁸

Mange ikke-katolikker var enige i at perioden var «katolsk», men tilla den helt andre kjennetegn enn det katolikker gjorde: For dem var det en epoke preget av uvitenhet, presteintriger, korstog og føydalt slaveri.⁴³⁹

For representanter for Den norske kirke var det viktig å kunne hevde kontinuitet med middelalderkirken. I forbindelse med den nevnte forelesningen til Kolsrud i 1937 var nettopp dette tydelig: "Eivind Berggrav, the then Bishop of Oslo, publicly refuted Kolsrud's traditionalism which threatened to overthrow the established Lutheran lineage of national history [...]."⁴⁴⁰ Biskop Peter Hognestad påsto i et leserinnlegg i *Dagen* at "den norske folkekyrkja vart grundlagd for snart 900 aar sidan" og at "grunnsteinen i den norske kyrkja er vætt av martyrblood."⁴⁴¹ At historie ble sett på som et redskap i oppgjøret mellom katolisismen og protestantismen forklarer langt på vei den skarpe tonen i en del av artiklene i *St. Olav*. For eksempel ble det hevdet at "[k]ort og godt og fuldstændig historisk sandt kan denne modsætning [mellom St. Olav og Martin Luther] karakteriseres saaledes: Olaf den hellige byggede op; Luther rev ned!"⁴⁴² Angrepene på dem som hevdet et annet syn kunne dermed bli voldsomme: "Ifølge den sure og kritiksye litterat [Hjalmar Christensen] har Olaf Haraldsøn ikke været «martyr for nogen tanke. [...]» Vi er bange for, at H. C. vilde faa «umoden», om han oppe til eksamen kom med den slags erkedumme paastande."⁴⁴³

⁴³⁷ *St. Olav* nr. 40 1919: 317. Artikkelen var skrevet av pastor Sigurd Normann, og sto opprinnelig i *Morgenposten* 06.09.1919.

⁴³⁸ Bauerschmidt 2007: 49.

⁴³⁹ Ibid.

⁴⁴⁰ Eriksonas 2001: 128.

⁴⁴¹ *Dagen*, sitert *St. Olav* nr. 31 1927: 249. Datoen for trykking i *Dagen* er ikke opplyst.

⁴⁴² *St. Olav* nr. 31 1906: 246.

⁴⁴³ *St. Olav* nr. 31 1909: 247.

Olsok: Slaget ved Stiklestad som katolsk minne

Gitt Olav den helliges betydning for de norske katolikkene, ble olsokfeiringen hvert år den 29. juli – datoen for helgenkongens fall ved slaget på Stiklestad – sentral. Gjennom hele perioden jeg undersøker var olsok et viktig tema i *St. Olav*, og ofte var det dikt til minne om helgenen som utgjorde forsiden på det nummeret som kom forut for 29. juli. Allerede i 1875 hadde den katolske kirken kjøpt en tomt på Stiklestad for å kunne reise et kapell der, og i 1885 skjedde den første katolske valfarten dit etter reformasjonen.⁴⁴⁴ I de katolske kirkene ble dagen feiret med festgudstjeneste den påfølgende søndagen, og i hvert fall i hovedstaden virker det som om de har hatt stor oppslutning. I 1921 kunne *Aftenposten* melde at St. Olavs kirke i Oslo ”var fylt til sisde plads”, og dessuten at sognepresten i sin preken nevnte at ”[d]et hadde glædet katolikerne, at ogsaa de anderledes troende priste Hellig Olavs minde.”⁴⁴⁵ Året etter rapporterte *Verdens Gang* om at gudstjenesten ”samlet mange tilhørere.”⁴⁴⁶ Det virker ikke som om det har vært katolske arrangementer i etterkant av olsokmessene. Men i 1922 kunne *St. Olav* fortelle sine lesere at en utflukt fra Drammen til landstedet Villa St. Hallvard, der St. Elisabethsøstrene oppholdt seg i feriedagene, samlet over 20 deltakere.⁴⁴⁷

Som en del av den katolske olsokfeiringen, tok Riesterer i 1916 initiativ til en valfart til Stiklestad. Ved den første valfarten var det bare tre deltakere, året etter var de fire ganger så mange, og i 1922 kunne Riesterer notere at ”hvert aar har antallet av deltagende gaat frem.”⁴⁴⁸ Noen særlig stor oppslutning kan det ikke ha vært snakk om, men Riesterer så seg fornøyd: De åndelige deltakerne var mange flere enn dem som faktisk møtte opp, og dessuten var valfarten ”noget ganske andet end en prunkende demonstration.”⁴⁴⁹ I tillegg var formidlingen av valfarten til *St. Olavs* lesere viktig i seg selv, noe reisebeskrivelsen i 1920 vitner om. Utallige problemer gjorde at den egentlige reisen med tog måtte avlyses, og da en liten gruppe til slutt kom seg av gårde i lastebil var ikke Riesterer en av dem. Det hindret han ikke i å gi en intens skildring av reisen:

”[N]aar aftensolen dalet ned i den av purpur og guld glødende kiming med en guldstripe over fjorden i landskapets bakgrund mens bilen svinget fra fjeldaaserne nedover lierne mot

⁴⁴⁴ Eidsvig 1993: 276.

⁴⁴⁵ *Aftenposten* 1. august 1921, sitert i *St. Olav* nr. 31 1921: 245.

⁴⁴⁶ *Verdens Gang* 31. juli 1922, sitert i *St. Olav* nr. 31 1922: 247.

⁴⁴⁷ *St. Olav* nr. 31 1922: 247.

⁴⁴⁸ *St. Olav* nr. 29 1922: 226.

⁴⁴⁹ *St. Olav* nr. 33 1922: 259.

stranden, da glemte pilgrimmene helt sit haarde sæte paa den jumpende bil og fik en følelse av, at Gud allerede nu vilde gi dem et vederlag for deres møie og anstregelser.”⁴⁵⁰

Som katolsk tradisjon var det naturlig nok det religiøse som sto i sentrum ved valfarten. Stemningen var og skulle være ”lys og glad i bevisstheten om, at man begir sig til et hellig sted i et hellig erende.”⁴⁵¹ Men religiøse valfarter har samtidig fellestrekk med andre typer markeringer på historiske steder. Som Anne Eriksen har påpekt, fremmer *stedet* en nærhet til historiske hendelser: ”Ens eget nærvær på stedet der noe har hendt, gir en opplevelse av delaktighet i det som har foregått der.”⁴⁵² At denne tankegangen var viktig kommer tydelig fram i Riesterers beskrivelser av valfarten, med de mange gjentakelsene av hva som skjedde ”her på dette sted”.⁴⁵³

Katolikkene var ikke alene om å tillegge slaget ved Stiklestad symbolsk betydning. De første protestantiske olsokfeiringene kom i stand på slutten av 1880-tallet og begynnelsen av 1890-tallet, men det var først etter første verdenskrig at arrangementene fikk større oppslutning.⁴⁵⁴ De ulike arrangementene, og også artikler om Olav den Hellige i avisene, ble tolket med positive fortegn av katolikker. Olsokfeiringene som kom i stand i Hundorp 1921, til minne om at det var 900 år siden området ble kristnet av Olav Haraldsson, er ett av eksemplene som nevnes i *St. Olav*: På tross av at innholdet ikke var katolsk, var en fornøyd med at gudbrandsdølene feiret olsok.⁴⁵⁵ De årlige feiringene forfatteren og konvertitten Ivar Sæter hadde stelt i stand siden 1914 fikk mye omtale i *St. Olav*, og ble sett på med velvilje til tross for det sekulære preget: ”Naturligvis er det ikke mest det religiøse minde, som her er feiret, men det nationale. Vi har dog med glæde konstantert, at heller ikke det religiøse moment er blitt helt tilsidesat.”⁴⁵⁶ Året før det store Stiklestadjubileet var 300 mennesker samlet på Sætersgård.⁴⁵⁷

At Den katolske kirke ønsket andre former for olsokfeiring enn sin egen velkommen skyldtes et håp om at den tilbakevendte katolske tradisjonen ville vekke interessen for selve katolisismen. Det kom klart til uttrykk i *St. Olav* i 1921: Oppslutning rundt olsok ”er istand til at opfylde ethvert norsk kristenhjærte med glæde og os katoliker til like med det bedste haab

⁴⁵⁰ *St. Olav* nr. 33 1920: 261.

⁴⁵¹ *St. Olav* nr. 33 1920: 261.

⁴⁵² Eriksen 1999: 49.

⁴⁵³ *St. Olav* nr. 31 1921: 247.

⁴⁵⁴ Eriksonas 2001: 130.

⁴⁵⁵ *St. Olav* nr. 30 1921: 236.

⁴⁵⁶ *St. Olav* nr. 30 1922: 239.

⁴⁵⁷ *St. Olav* nr. 32 1929: 255.

for fremtiden.”⁴⁵⁸ Noen særlige forsøk på å hevde katolsk eiendomsrett over olsok overfor protestantene ble ikke gjort, og også «opplysningsarbeid» om den katolske helgenen var det sparsomt med. Riesterer hadde skrevet om St. Olav og Olavsfesten i *Dagsposten* nesten hvert år siden 1912, men mente at i 1913 var ”interessen for St. Olav og hans festdag ennå så liten og møtte så meget motstand, at man ikke måtte skrive for meget – for ikke å vekke for megen strid og forargelse.”⁴⁵⁹ I 1916 mente han å se tegn til økt interesse for olsok, men hans påstand om forsiktighet gjaldt antakeligvis på et mer generelt plan også. Man måtte se seg fornøyd med at protestantene var interesserte i å feire nasjonalhelgenen, og ikke risikere å bli beskyldt for å utnytte interessen til agitasjon.

Heller ikke St. Olavs betydning for rikssamlingen ble lagt til sides av katolikker: ”Høitideligholdelsen av St. Olavs festdag har hat religiøs og national betydning like fra den første stund av.” het det i 1922.⁴⁶⁰ I 1909 dro *St. Olav* en parallell mellom olsok og nasjonaldagen: ”Lad olsok sikres samme lykkelige lod som 17de mai, der selv er et mægtig utslag av olsoktanken. Atter aarlig feiret vil olsok kunne gjøre en stor gjerning i vort folk, give det den umiddelbare sammenhængen mellem det gamle og det nye Norge [...]”⁴⁶¹ I følge Riesterer ble protestanter dratt mellom nasjonalfølelse og politiske interesser, og de var dermed skeptiske til den olsokfesten de etter hans mening ønsket å feire. På sikt kunne den kanskje likevel bli ”et uttryk for national reisning og samfølelse i kristelig kjærlighet, og kanske ikke mindst et bindeledd mellem Norge og andre nationer.”⁴⁶²

Stiklestadjubileet i 1930

900-årsjubileet for slaget på Stiklestad ble for katolikkenes del feiret over tre dager, med olsokfeiring på selve Stiklestad 29. juli som høydepunktet. Feiringen begynte søndag 27. juli i St. Olavs kirke i Trondhjem, og fortsatte dagen etter i samme by. Om kvelden den 28. juli var det festmøte med velkomsthilsen av biskop Offerdahl, og festtaler av sogneprest Kjelstrup og Lars Eskeland. Selve olsok dro de katolske feirende med tog til Verdalen, og gikk derfra til fots til Stiklestad, den siste delen av veien i prosesjon. Av de 400 som deltok i valfarten var rundt 140 fra Frankrike.⁴⁶³ Den skulle egentlig ha gått fra Verdalen stasjon, men ”der blev nedlagt forbud mot dette av hensyn til ferdselen på veiene.”⁴⁶⁴ I stedet startet den fra

⁴⁵⁸ *St. Olav* nr. 31 1921: 241.

⁴⁵⁹ *St. Olav* nr. 29 1929: 231.

⁴⁶⁰ *St. Olav* nr. 29 1922: 225.

⁴⁶¹ *St. Olav* nr. 30 1909: 239.

⁴⁶² *St. Olav* nr. 29 1922: 226.

⁴⁶³ Eidsvig 1993: 317-318.

⁴⁶⁴ *Dagsposten* 29. juli 1930, sitert i *St. Olav* nr. 31/32 1930: 254.

æresporten som var reist sørvest for Stiklestad kirke. Først gikk sogneprest van der Velden og pastor Sund, etterfulgt av korgutter som bar det norske flagget og det pavelige banneret. Etter dem kom menn og kvinner under hver sin fane. *Dagsposten* bemerket at flere av kvinnene var kledd i nasjonaldrakt.⁴⁶⁵ Så kom rundt 30 ordenssøstre etterfulgt av de geistlige, som inkluderte flere utenlandske biskoper. Prosesjonen endte ved det katolske kapellet på Stiklestad, der det ble holdt pontifikalmesse i friluft fordi kirken ikke rommet de 5-600 pilegrimene.⁴⁶⁶

Forberedelsene til den katolske jubileumsfeiringen hadde startet et par år tidligere. Biskop Smit hadde i 1928 opprettet Nasjonal Katolsk Jubileumsnevnd, med Parman som formann og Kjelstrup, Eskeland og Undset som noen av medlemmene.⁴⁶⁷ I 1929 oppnevnte Offerdahl en geistlig kommisjon som fullførte forberedelsene sammen med jubileumsnevnden.⁴⁶⁸ Høsten 1929 ble kapellet på Stiklestad påbegynt, og i *St. Olav* ble katolikker oppfordret til å bidra økonomisk til at kapellet kunne reises.⁴⁶⁹ Det ble innviet olsok 1930. Dagen før holdt Norske Kvinners Katolske Forbund en tefest under ledelse av Anna Backer, der hun overrakte biskop Offerdahl åtte hundre kroner som skulle gå til det katolske kapellet.⁴⁷⁰ Biskopen hadde i forkant av jubileet ønsket å opprette et fond for at også de som ikke hadde råd til å dekke reiseutgiftene skulle få mulighet til å delta ved jubileet.⁴⁷¹ Jubileet ble med andre ord forberedt av en elite som arbeidet for at flest mulig skulle bidra til og delta på arrangementet.

I *St. Olavs* oppsummering etter det store jubileet ble det uttrykt tilfredshet både med deltakelsen og jubileet i seg selv: ”De mange biskopers nærvær, pilegrimenes store antall, som oversteg alle forventninger, de vakre gudstjenester på historisk grunn og det herlige sommervær – alt dette til sammen bevirket at våre Olavsfestligheter for alle deltagere blev en minnerik begivenhet.”⁴⁷² Særlig fornøyd var man med at den katolske feiringen hadde fått positiv omtale i pressen, og da først og fremst i Trondheimsavisene. Av det syv sider lange referatet som ble gitt i det påfølgende nummeret av *St. Olav*, gikk det meste av plassen til artikler som var hentet fra den lokale pressen. Til dels kan velviljen fra de lokale avisenes side ses i sammenheng med at biskop Offerdahl ble oppfattet som en forsonende figur. I

⁴⁶⁵ *Dagsposten* 29. juli 1930, sitert i *St. Olav* nr. 31/32 1930: 254.

⁴⁶⁶ *Ibid.* En pontifikalmesse er en ”[h]øytidelig messe hvor en biskop eller abbed forretter.” Gran et al. 1993: 470.

⁴⁶⁷ Eidsvig 1993: 315.

⁴⁶⁸ Eidsvig 1993: 316.

⁴⁶⁹ *St. Olav* nr. 30 1929: 238 og nr. 31 1929: 245.

⁴⁷⁰ *Adresseavisen*, sitert i *St. Olav* nr. 31/32 1930: 251. Dato for trykking i *Adresseavisen* er ikke oppgitt.

⁴⁷¹ *St. Olav* nr. 31 1929: 245.

⁴⁷² *St. Olav* nr. 31/32 1930: 249.

Dagspostens referat fra festmøtet 28. juli la man vekt på at det ”bak det biskoppelige violette ornat skjuler sig et herlig menneske”, og videre at:

”Biskopens stemme besitter ikke tordenens rullende larm. Med sin svake tone er den snarere farvet av mildhetens og forsonlighetens fromhet. Hvert ord som falt fra biskopens munn vet vi kommer fra hjertet, og der finnes ogsaa ressonans i vore hjerter, hvad enten disse sogner til den katolske eller lutherske tro.”⁴⁷³

Kanskje kan ”*Dagspostens* forståelsesfulle referater” tolkes ikke bare som en hyllest til biskopens personlige egenskaper, men som en aksept av at også katolikkene hadde grunn til å markere jubileet.⁴⁷⁴ Måten referatene fra avisens utsendte ved olsokfeiringen ble satt sammen på, der de ulike arrangementene ble presentert i kronologisk rekkefølge uavhengig av om de var katolske eller protestantiske, vitner i alle fall om at den katolske minoriteten i avisens øyne ikke sto helt på sidelinjen.

Men det ble også gjort forsøk på å sette den katolske feiringen i skyggen av den protestantiske. Den norske kirke hadde lagt opp til en storstilt markering av slaget på Stiklestad. Fra 28. juli til 3. august var det festuke, med friluftstevne 29. juli som høydepunkt.⁴⁷⁵ Selve gudstjenesten ved Olavsstøtten var det i følge *Dagsposten* minst 20.000 personer som overvar.⁴⁷⁶ Svein-Ivar Angell, som har skrevet om statskirkens feiring av Stiklestadjubileet, mener at ”den nasjonale og den religiøse reisinga [vart] storleikar som verka ved sida av kvarandre og utfyllte kvarandre.”⁴⁷⁷ Jubileet kan i følge han tolkes som en måte å legitimere den protestantiske statsreligionen på, og resulterte i ”ein slags religiøs nasjonalisme, noko som m.a. fekk eit utslag i måten katolikkene vart handsama på under høgtidinga.”⁴⁷⁸ Angell nevner at fylkesmannen nektet ”katolsk agitasjon utover hvad den menneskelige stemme egenhendig kan drive det til.”⁴⁷⁹ Til sammenligning ble den protestantiske gudstjenesten, som ble holdt i selve Stiklestadkirken, overført via høytaleranlegg.⁴⁸⁰ Det er påfallende at dette ikke ble nevnt i referatet i *St. Olav*. Heller ikke at den katolske prosesjonen ble nektet å starte fra Verdalen stasjon – riktignok begrunnet med

⁴⁷³ *Dagsposten* 29.07.1930.

⁴⁷⁴ Sitatet er hentet fra *St. Olav* nr. 31/32 1930: 249.

⁴⁷⁵ Angell 1994: 93.

⁴⁷⁶ *Dagsposten* 29. juli 1930.

⁴⁷⁷ Angell 1994: 94.

⁴⁷⁸ Angell 1994: 97 og 95.

⁴⁷⁹ *Dagbladet* 29.07.1930, siterte i Angell 1994: 95.

⁴⁸⁰ Ibid.

at den ville vært til hinder for trafikken – ble i etterkant av jubileet spekulert i som en måte å stikke kjepper i hjulene for den katolske feiringen på.

Sett ut fra jubileumstalene hersket det ingen tvil om at katolikkene sto på siden av den offisielle feiringen. I kong Haakons tale 29. juli het det at "[s]iden den gang [1030] er statskirken blit den lutherske, saa det er ikke nogen helgendyrkelse, som har kaldt os sammen her idag [...]"⁴⁸¹ Biskop Hognestad slo i sin preken i Stiklestadskirken fast at det var "vor 900 aar gamle norske kirke" som nå kunne skue tilbake, og han kom også med tydelig kritikk av den katolske kristendommen: "Vel kunde tanken paa fortjeneste og løn komme vel sterkt frem i ældre tid. Jeg vil gjøre godt for andre til fortjeneste for mig selv. Men her har reformationen gjort rent bord, tat bort al fortjeneste og lar Gud alene ha al ære."⁴⁸²

Mot et bakteppe der katolikkene til en viss grad kunne aksepteres ved Stiklestadjubileet, men samtidig sto utenfor den offisielle feiringen og det norske «vi», skulle den katolske minoriteten gjennomføre sin feiring. Biskop Offerdahl var ikke i tvil om hva som måtte være målet for Den katolske kirke, slik han formulerte det i talen på Stiklestad: "[Vi] må arbeide for at det norske folk kommer i besittelse av den arv [Olav den hellige] har overlatt oss [...] og vi må øke den katolske kirkes utbredelse med de midler som står til vår rådighet [...]"⁴⁸³ Og i sin festtale i Trondhjem dagen før olsok ga Kjelstrup uttrykk for at det bare var katolikkene – "St. Olavs egne trosfeller" – som hadde rett til å feire olsok og dermed også jubileet.⁴⁸⁴ I følge Kjelstrup var det mest feil å bare feire rikssamlingen, men også det statskirkelige jubileet ble feiret på galt grunnlag, selv om de inkluderte et kristent innhold.⁴⁸⁵

Offerdahl hadde forut for jubileet tatt avstand fra en slik monopolisering av olsok: "Vi må fremfor alt ikke se vår feirelse av Helgenkongens minne fra et konkurransesynspunkt med våre i troen adskilte brødre. Vi bør glede oss over at de anderledestroende vil feire minnet om Olav den Helliges virke og offerdød med begeistring og religiøst alvor."⁴⁸⁶ I den rundt 700 sider lange oversikten over Olavsjubileet i Oluf Kolsruds *Nidaros og Stiklestad. Olavs-jubileet 1930* fra 1937, ble 24 sider satt av til daværende biskop Henrik Irgens' framstilling av Den katolske kirkes olsokfest. "Det var til like helt klart at det ikke forelaa noget grunnlag og for aa feire festen i fellesskap med vore i troen adskilte brødre, som hadde et helt forskjellig

⁴⁸¹ *Dagsposten* 30.07.1930 1930.

⁴⁸² *Dagsposten* 29.07.1930 1930: 2.

⁴⁸³ *Adresseavisen* 30.07.1930, sitert i *St. Olav* nr. 31/32 1930: 255.

⁴⁸⁴ Sitatet er hentet fra *St. Olav* nr. 31/32 1930: 252.

⁴⁸⁵ Kolsrud 1937: 217.

⁴⁸⁶ *St. Olav* nr. 31 1929: 246.

syn paa helgenkongen.” skrev Irgens.⁴⁸⁷ Han dvelte ikke ved at de to jubileene var adskilte – det var sannsynligvis en opplagthet som ikke skulle problematiseres.

Den norske kirke forsøkte å legitimere statsreligionen gjennom religiøs nasjonalisme, men også den katolske kirken gjorde krav på legitimitet gjennom å formidle sitt syn på norsk historie under jubileet. Ved å bære det norske flagget sammen med det pavelige banneret markerte katolikkene at olsok også for dem var en nasjonal høytid, og dessuten at Den katolske kirke ikke bare var en fremmed institusjon. Katolikkene kunne også bære et egenprodusert symbol, et Olavsmerke som skulle være ”et kjennetegn for katolske pilegrimer i Trondhjem og på Stiklestad” og som var ”utført i de gamle norske farver, gult og rødt.”⁴⁸⁸ Den norsk-katolske identiteten skulle med andre ord synliggjøres.

Yvonne Maria Werner mener at det katolske Ansgarjubileet i 1929 i Sverige, hvor det ble feiret at det var 1100 år siden St Ansgar kom til Sverige, hadde en sammenbindende og identitetsskapende funksjon.⁴⁸⁹ Det samme kan sies om Stiklestadjubileet. 900-årsjubileet i 1930 – med både dets protestantiske og dets katolske innhold – har klare fellestrekk med andre jubileer. De har en historieformidlende funksjon, men med et selektivt utvalg av hva som skal formidles. Slik representerer de ”en viktig strategi både for å forvandle historie til minne og for å videreføre disse minnene”⁴⁹⁰ Siden jubileet markerte hendelser som ikke var selvopplevde, var det behov for informasjonsformidling til deltakere og andre forut for jubileet. For å bruke Anne Eriksens ord: ”Forut for jubileet går derfor gjerne en periode med kunnskapsformidling – eller, om man vil, mytefortelling.”⁴⁹¹ De mange artiklene i *St. Olav* i tilknytning til olsok og ellers, utgjorde nettopp denne typen mytedannelse.

Den identiteten som ble skapt gjennom det katolske Stiklestadjubileet i 1930 var klart norsk-katolsk, noe både symbolbruk og vektleggingen av St. Olav som nasjonalhelgen viser. At flere av kvinnene bar bunad er en indikator på at 900-årsjubileet ble opplevd som en nasjonal markering, også av de katolske deltakerne. Det samme er det at festmøtet 28. juli ble avsluttet med fedrelandssangen.⁴⁹² Den tette sammenblandingen av religiøs og nasjonal høytid fikk også andre uttrykk, som da hilsenen fra pave Pius XI ble lest høyt på festmøtet kvelden før olsok: ”Vor fælles far har erindret oss, uttalte biskopen. La oss takke ham med et trefoldig

⁴⁸⁷ Kolsrud 1937: 215.

⁴⁸⁸ *St. Olav* nr. 29 1930: 226.

⁴⁸⁹ Werner 1996: 290.

⁴⁹⁰ Eriksen 1999: 97.

⁴⁹¹ *Ibid*: 99.

⁴⁹² *Dagsposten* 29.07.1930, sitert i *St. Olav* nr. 31/32: 252.

hurra. Det er kanskje litt verdslig, men ved en anledning som denne er det allikevel på sin plass.”⁴⁹³ Et kraftig tre ganger tre hurra kom fra folkemengden.⁴⁹⁴

Kapittelkonklusjon

Stiklestadsjubileet ble det katolske høydepunktet til et prosjekt som hadde pågått lenge, nemlig forsøket på å hevde Den katolske kirkes historiske legitimitet i Norge. I følge den litauiske historikeren og nasjonalismeforskeren Linas Eriksonas var denne legitimiteten avgjørende. Med henvisning til Fallizes tradisjonalistiske tankegang mener han at:

”From that point of view, it was not so important after all whether the Catholic action in Norway would succeed in converting thousands or dozens of Norwegians; the far more important aim was to «convert» or, in other words, reverse the historical lines which embedded the «Norwegian-ness» in a historical dimension.”⁴⁹⁵

Slik jeg forstår dette utsagnet, handlet reverseringen om å ta tilbake den katolske kirkens rett til å hevde kontinuitet med middelalderens kirke i Norge. Og utsagnet gjelder i mine øyne ikke bare Fallize; både norskfødte og utenlandskfødte prester samt flere av de ikke-geistlige katolikkene var opptatt av å påvise en slik kontinuitet. Men handlet det om identitetsskaping eller å oppnå en forbedret posisjon i det norske samfunnet?

Ettersom det først og fremst er *St. Olav* jeg har undersøkt, er det lett å få inntrykk av at den identitetsskapende funksjonen den historiske legitimiteten kunne gi, var viktigst. Artiklene som kunne relateres til den norske middelalderen hadde ofte et konkret tema, som beskrivelser av en bestemt middelalderkirke. Likevel har jeg inntrykk av at det var essensen i historieformidlingen leserne skulle sitte igjen med: Den katolske kirken hadde – blant annet gjennom Norges skytshelgen St. Olav – gitt Norge den opprinnelige kristendommen, som senere ble fjernet med fremmed maktbruk. Den katolske kirke kunne dermed ikke bare hevde kontinuitet tilbake til år 1030; den kunne gjøre det med enerett.

Oppslutningen rundt arrangementer som hadde betydning for utviklingen av en norsk-katolsk identitet er ikke enkel å måle. Men det ble nevnt i hovedstadsavisene at messene i forbindelse med olsok på begynnelsen av 1920-tallet var populære. Valfartene i regi av Riesterer samlet få personer, men så var heller ikke den katolske menigheten i Trondhjem

⁴⁹³ *Dagsposten* 29.07.1930, sitert i *St. Olav* nr. 31/32 1930: 252.

⁴⁹⁴ *St. Olav* nr. 31/32 1930: 252.

⁴⁹⁵ Eriksonas 2001: 127. Slik jeg forstår Eriksonas' beskrivelse av den katolske tradisjonalismen var den en anti-modernistisk, anti-liberal strømning hvor en framheving av, og tilbakevending til, tradisjoner sto sentralt.

stor. Til gjengjeld fikk Riesteres beskrivelse av dem stor plass i *St. Olav*. 900-årsjubileet ved Stiklestad skilte seg ut i løpet av perioden jeg har undersøkt som det eneste større arrangementet for katolikker. At det samlet flere hundre deltakere tyder på at den nasjonale feiringen ble oppfattet som viktig. Selv om de mange franske pilegrimenes deltakelse understreker at *helgenen* St. Olav sto i sentrum, mener jeg at det var i forbindelse med denne feiringen at den norsk-katolske identiteten kom tydeligst til uttrykk.

Utover artiklene som var trykket i *St. Olav* ble det ikke gjort mange forsøk på å nå ut med artikler om det katolske synet på norsk middelalderhistorie. Riesterers kommentar fra 1917 om at man var nødt til å gå varsomt fram, tyder på at det skyldtes frykt for at det ble tolket som agitasjon. Den økte oppmerksomheten rundt den katolske kirken i norsk presse på 1920-tallet gjorde sitt til at denne varsomheten måtte fortsette. Samtidig ble den historiske legitimiteten til den katolske kirken brukt som argument i bestemte saker, som i forbindelse med Steinsvik-Riesterersaken.⁴⁹⁶ Og om avisartikler med det katolske synet på norsk historie var sjelden vare, ble Stiklestadmarkeringen en tydelig framvisning av at den katolske kirken kunne gjøre krav på å hevde historisk kontinuitet. Til en viss grad kan kanskje mangelen på historierelaterte artikler andre steder enn i *St. Olav* også skyldes at den katolske kirken hadde de historiske begivenhetene på sin side? Det kunne jo vanskelig hevdes at det ikke var den katolske kristendommen som hadde blitt innført i Norge i middelalderen.

Mitt inntrykk er at den katolske minoriteten delvis lyktes med å gi sin kirke en historisk legitimitet, også i møtet med det øvrige norske samfunnet. Den positive omtalen av katolske olsokfeiringer, både i hovedstadspresen på 1920-tallet og i trønderske lokalaviser i 1930, tyder på at det katolske perspektivet på historien ble møtt med forståelse. Og forsøket på å demme opp for katolsk feiring på Stiklestad i 1930 sier indirekte at katolikkene hadde en legitim rett til å være der. I forbindelse med jubileet hadde en biskop i Den norske kirke sagt i et intervju i *Aftenposten* at han ikke fryktet en større framgang for den katolske kirken i Norge, "[m]en hvis nasjonalfølelsen og interessen for våre historiske minner griper om seg blant *ungdommen*, da er der fare, ja alvorlig fare for at katolisismen får vind i seilene."⁴⁹⁷ Med andre ord så i alle fall *han* at Den katolske kirke hadde en egen historisk legitimitet. Sitatet ble gjengitt i Kjelstrups jubileumbok *Norvegia Catholica* i 1942, og forfatterens bemerkning var da at "[d]et er altså *historisk opplysning* som skal til for å bringe vårt folk til å se med sympati på våre fedres Kirke."⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ Se side 74.

⁴⁹⁷ Kjelstrup 1942: 363. Uthevingen er Kjelstrups. Datoen for trykking i *Aftenposten* er ikke oppgitt.

⁴⁹⁸ Ibid: 363. Uthevingen er Kjelstrups.

Kapittel 7. Konklusjon

Etter visitasreisen i 1923 tillot kardinal van Rossum seg å være optimistisk på Den katolske kirkes vegne i Norge. Han mente å kunne se ”at der her ligger aapent et aandelig arbeidsfelt som lover gode og overflødige frukter.”⁴⁹⁹ Men målt i antall konvertitter var den katolske kirkens misjonsvirksomhet ingen suksesshistorie. Med sine under 3000 medlemmer i 1930, var den katolske minoriteten stadig en forsvinnende liten del av det norske samfunnet. Det samme året fantes det 19 katolske menigheter i Norge, men hele 14 av disse var grunnlagt før århundreskiftet. Den største veksten hadde vært i antallet ordenssøstre og sykehus, men antallet i seg selv var snarere et tegn på en misjonsoffensiv enn på at denne offensiven hadde lyktes. I løpet av 25års-perioden mellom unionsoppløsningen i 1905 og Stiklestadjubileet i 1930 hadde det likevel skjedd flere endringer i forholdet mellom den katolske minoriteten og storsamfunnet.

En forbedret samfunnsposisjon?

I den første delen av problemstillingen ønsket jeg å undersøke den katolske minoritetens forhold til det øvrige norske samfunnet. Spørsmålet jeg stilte var: Hvordan forhandlet katolikker om sin samfunnsposisjon som norsk livssynsminoritet? Når jeg nå skal svare på dette, skal jeg se det i sammenheng med hvorvidt disse forhandlingene førte fram.

Ett av de viktigste og mest suksessrike forsøkene på å forbedre den katolske minoritetens samfunnsposisjon var en daglig og arbeidskrevende forhandling; ordenssøstrenes sykepleie og drift av sykehus hadde stor betydning for hvordan Den katolske kirke ble oppfattet. Både positiv omtale i lokalavisene (selv om den ikke var udelt positiv) og at biskop Fallize ble utnevnt til kommandør av St. Olavs orden i 1912 vitner om at de katolske sykehusene ble godt mottatt. Sykehusene fylte særlig i begynnelsen av perioden et reelt samfunnsbehov ved å supplere det gradvis bedre utbygde offentlige helsevesenet. Den katolske minoriteten ble dermed et trossamfunn med en betydningsfull rolle å spille. Ordenssøstrenes virke hadde vært en sentral del av misjonen også før 1905. Men den mest markante økningen i antallet ordenssøstre på norsk jord kom fram mot 1930, og parallelt med dette kom en økning i antallet byer med katolske sykehus. I løpet av 25-årsperioden hadde minoritetsposisjonen blitt forbedret.

Et annet område hvor minoriteten oppnådde respekt, var i forholdet til styresmaktene. Her var det biskopene som handlet på katolikkenes vegne. Den katolske kirke hadde siden

⁴⁹⁹ *St. Olav* nr. 15 1924: 118.

grunnleggelsen av den første menigheten i Norge i 1843, lagt vekt på å vise lojalitet til kongehuset. Dette fortsatte da Norge var blitt en selvstendig stat med ny konge. Men biskopene, og særlig Fallize, pleiet ikke bare forholdet monarken. At den katolske biskopen delvis ble hørt da en ny likbrenningslov skulle utformes, kan ses som et tegn på at Den katolske kirkes øverste representant i Norge ble tatt på alvor. Svalbardsaken i 1913, der Fallize forhørte seg med utenriksminister Irgens, viser at omgangskretsen hans omfattet regjeringsmedlemmer. Også hans etterfølger var i kontakt med den øverste politiske ledelsen i Norge. Ved van Rossums visitas i 1923 holdt biskop Smit en «diner» for blant annet regjeringen. Jeg har vært inne på at dette *kan* ha hatt en betydning for deres stemmegivning i jesuittsaken.

Gjennom likbrenningsloven ble katolikker tatt hensyn til på et område som angikk den private sfæren. I seg selv er det ikke så underlig, hvis den liberale statstradisjonen tas i betraktning. Utfallet av Steinsvik-Riesterersaken i 1928, der det ble slått fast at Riesterer hadde rett til å ta til motmæle mot Steinsvik – men ikke med så sterke uttrykk som han brukte – viser at også i det offentlige rom hadde katolikker rett til å hevde sine synsmåter. Den katolske kirkes representanter i Norge ser ut til å ha ment at staten var liberal overfor religionsminoriteten. Dette stemmer i alle fall for perioden før 1920, siden Fallize i forbindelse med Svalbardsaken roste styresmaktenes frisinn. Den katolske kirke hadde med andre ord full mulighet til å være en del av det sivile samfunnet. Kirken søkte å være en integrert del av samfunnet, gjennom sykehusutbyggingen, å tilpasse seg norsk lovgivning, og ved å forsøke å påvirke lovendringer.

Men å være en del av det sivile samfunnet var ikke helt det samme som å være en del av nasjonen. Formidlingen av den katolske versjonen av nasjonshistorien ble ett av den katolske minoritetens sterkeste forhandlingskort for å bli en del av det nasjonale fellesskapet. Det katolske «opplysningsarbeidet» om norsk middelalderhistorie hadde ikke vært omfattende, men at det dukket opp i sentrale saker som jesuittdebatten og Steinsvik-Riesterersaken viser at det var et tungtveiende argument i deres øyne. Den katolske kirke fikk historisk legitimitet gjennom å gjøre krav på å være middelalderkirkens egentlige arvtaker, og brøt dermed forestillingen om at Den norske kirke hadde vært landets kirke i 900 år. Dette var en klar manifestering av den katolske minoritetens posisjon: Den var riktignok en minoritet, men den hadde en historisk fundamentert rett til å være en del av det norske samfunnet. Det virker som om det katolske synet ble møtt med en viss sympati, som presseoppslagene i forbindelse med olsokfeiringen og Stiklestadjubileet antyder. Og selv om Den katolske kirkes meningsmotstandere ikke ble overbevist av den katolske argumentasjonen, var det flere som

så den potensielle faren ved den katolske historieframstillingen. I Eskelandsaken kom det tydelig til syne at historiefaget ikke ble sett på som nøytralt. En statskirkebiskops kommentar om at historieinteresse blant ungdommen kunne gi katolisismen vind i seilene, tyder på det samme.⁵⁰⁰ Katolikkene så selv historieformidlingens betydning, noe Kjelstrup ga uttrykk for i *Norvegia Catholica*. Og katolikker var overveiende positive til at andre feiret olsok; kanskje ville denne tradisjonen også vekke interessen for Den katolske kirkens budskap.

Sett under ett var likevel ikke den katolske samfunnsposisjonen forbedret i stor grad. Selv om katolikker selv påpekte at den norske staten var liberal, ble det lagt begrensninger på minoritetens religionsutøvelse i saker der Den norske kirke fikk definere minoritetens rammevilkår. I både jesuittsaken og Eskelandsaken ble representanter for statskirken ble spurt til råds, selv om sakene ikke angikk Den norske kirke direkte. Det ble også i samtiden kommentert at disse sakene lå utenfor statskirkens domene. Og selv om sakene ble avgjort i Stortinget, ble biskopers og presters meninger trukket inn i stortingsdebattene. At søknaden om å få holde en stille messe i Nidarosdomen ble avslått etter at biskopen i Nidaros og domprosten i Trondhjem ble konferert, er et annet tegn på statskirkens innflytelse. Og at fylkesmannen ved Stiklestadjubileet i 1930 nektet katolikker bruk av høyttaleranlegg mens gudstjenesten i statskirkelig regi kunne overføres på denne måten var nærmest symbolsk: Religionsstriden skulle kjempes med ulike midler. Bildet må likevel nyanseres noe. Enkelte prester reagerte på avslaget om å få holde messe i Nidarosdomen, og flertallet av biskopene var for en opphevelse av jesuittparagrafen da de ble spurt til råds i 1921. Dessuten hadde de fleste biskopene og prestene i statskirken holdt seg unna debatten rundt Steinsvik-Riesterersaken.

Kjell Blücker mener at den svenske statskirkens nasjonalisme var en måte å bevare en tapt enhet på, og at dissenterne dermed kunne tåles i den private sfæren, men ikke i den offentlige.⁵⁰¹ Også i Norge kan statskirkens maktutøvelse kobles til dens forsøk på å framstå som bæreren av den nasjonale enheten i samfunnet. Den norske kirke fikk ved unionsoppløsningen en rolle som legitimerer av nasjonalstaten, og forsøkte å opprettholde denne ved Stiklestadjubileet. Den katolske kirkes etter hvert tydelige ja til unionsoppløsning i 1905 kan dermed ses som et katolsk mottiltak for å vise at statskirken ikke var nasjonalstatens eneste kirkelige støttespiller. Men statskirkelig nasjonalisme gir ikke et utfyllende svar på hvordan Den norske kirke ville fortrenge Den katolske kirke til den private sfære. Den tok også i bruk sin privilegerte posisjon som *statskirke* i sakene som ble nevnt i forrige avsnitt.

⁵⁰⁰ Se side 96.

⁵⁰¹ Blücker 2000: 106.

Dessuten var ikke den katolske minoritetens bruk av et norsk symbolspråk en direkte respons på statskirkens politiske holdning i 1905. I Den norske kirke hadde man før dette året vært skeptisk til nasjonalismen, mens allerede den første katolske prefekten i Norge hadde tatt et nasjonalt symbolspråk i bruk – kanskje fordi behovet for å understreke norsk tilhørighet i utgangspunktet var et annet for Den katolske kirke enn for statskirken. Slik sett er det ikke sikkert at 1905 har vært et riktig startpunkt for denne undersøkelsen.

De formelle begrensningene som ble lagt for katolsk religionsutøvelse var ikke de eneste. Når det gjaldt oppfatningene av den katolske minoriteten i den norske offentligheten, hadde den katolske minoriteten ikke oppnådd en forbedret posisjon. Riktignok kunne enkeltkatolikker framheves som gode samfunnsborgere; både Fallize, Offerdahl og Eskeland ble nevnt i positive ordelag. Under jesuittdebatten i Stortinget ble det sagt at det var mange gode borgere og samfunnsinteresserte individer i katolikkenes rekker, og ordenssøstrene fikk i mange sammenhenger ros for sitt arbeid. Likevel gjorde ikke kjennskapen til enkeltkatolikker at fordommer mot Den katolske kirke ble brutt ned på et mer generelt plan. Jesuittdebatten avslørte at anklagene mot ordenen var mange; også i Stortinget ble det fryktet at å åpne grensene for jesuitter ville sette i gang en katolsk storoffensiv. Og karakteristikkene av Den katolske kirke viser at det eksisterte et syn på katolisismen som en variant av kristendommen der mye sto i veien for troen på Gud. Teolog Stanges beskrivelser i etterkant av van Rossums *visitas* er et godt eksempel på dette.⁵⁰² Samtidig bør en ikke legge skjul på at krasse beskyldninger gikk i begge retninger. Riesterers beskrivelser av Steinsvik ble mortifisert etter rettssaken i Kristiansand. Og *St. Olav* kunne rette sterke verbale angrep mot meningsmotstandere – som mot den ”sure og kritiksyrge” litteraten som påsto at *St. Olav* ikke kunne betraktes som en historisk person.⁵⁰³

Bare i jesuittdebatten og Steinsvik-Riesterersaken ble det katolske engasjementet i de offentlige debattene stort. Etter jesuittsaken ble det i *St. Olav* konkludert med at behovet for opplysningsarbeid fortsatt var stort. Når de katolske leserinnleggene i de andre sakene var så få, var det fordi det skulle lite til før Den katolske kirke ble oppfattet som offensiv. Her må jeg likevel ta et forbehold om at kildeutvalget mitt ikke er komplett. Det fantes også bøker som ble skrevet av katolikker som direkte svar på anklager, men disse har jeg ikke undersøkt. Jeg har dessuten fokusert på større enkeltsaker, og har dermed ikke undersøkt eventuelle enkeltytringer i mindre debatter.

⁵⁰² Se side 60.

⁵⁰³ Se side 87.

En annen begrensing overfor katolikker var at de ble definert ut av det nasjonale fellesskapet. Det var flere eksempler på at appeller mot katolikker var adressert til «norske menn og kvinner». Katolikker på sin side måtte vise at de var en del av det norske «vi». At de var det var både selvsagt og ikke, siden flertallet av dem var norske, samtidig som de falt utenfor den rådende oppfatningen av hvem nordmenn var. Særlig unionsoppløsningen ga katolikker mulighet til å signalisere at de hørte til i fellesskapet; den katolikken som stemte mot oppløsningen var en ”niding”, i følge verset i *St. Olav*.⁵⁰⁴ Men også i andre sammenhenger ga katolikker uttrykk for at de uttalte seg som nordmenn. De kunne da følge en statsborgerlig definisjon av nordmann eller poengtere at de var født i Norge. Eller de kunne understreke begge deler, som Ivar Ruyter gjorde: ”Vi katolikker, fødte nordmænd og lovlydige medborgere [...]”⁵⁰⁵ Men at katolikker var en del av det norske fellesskapet kunne også vises symbolsk, som ved å ta i bruk flagg og bunader i prosesjonen under Stiklestadjubileet, eller ved å synge fedrelandssalmer ved kardinalbesøket i 1923. Biskop Fallize opptrådte dessuten som diplomat på Norges vegne: Han sørget for at Spitsbergen ble lagt til det norske vikariatet, og han ga landet positiv omtale i utenlandske tidsskrifter.

Med den kapittelinnvidlingen jeg har valgt, der jeg har skilt mellom 1920-tallet og perioden før, har jeg lagt opp til at det fantes en endring over tid som gjorde disse periodene forskjellige fra hverandre. Men det finnes ingen absolutt grense mellom dem. I kapittel fire var de siste enkeltsakene jeg så på fra 1913, i tillegg til at jeg var inne på betydningen av første verdenskrig for det katolske synet på nasjonalisme. Kapittel fem ble innledet med van Rossums visitas i 1923. Mellom avslutningen på verdenskrigen og visitasreisen, mener jeg at det har gått flere skiller som har bidratt til at årtiene bør ses som delvis ulike. Bispeskiftet var én av disse endringene. At den dominerende biskop Fallize ble etterfulgt av den mindre detaljstyrende biskop Smit i 1922, har antakelig gitt større spillerom til andre enn biskopen. Dette kan for eksempel ses i at St. Olavs Forbund ble reorganisert av den nederlandske biskopen, og fikk et større ansvarsområde. De katolske foreningene ble flere og viktigere utover 1920-tallet. De engasjerte seg i saker som angikk katolikker, og de var av betydning for utviklingen av et katolsk miljø. Eliten hadde blitt utvidet; lekmennene – og ikke minst lekkvinnene – spilte en større rolle enn tidligere. I løpet av Smits periode kom det dessuten en økning i sykehusbyggingen, og nye søsterkongregasjoner etablerte seg i landet. I tillegg ble kardinal van Rossums visitasreise i 1923 oppfattet som en katolsk offensiv, og kardinalen selv var opptatt av økt innsats i Skandinavia.

⁵⁰⁴ Se side 45.

⁵⁰⁵ *St. Olav* nr. 11 1925: 81.

En annen endring var den økte oppmerksomheten «katolske» saker fikk. På 1920-tallet dukket det opp debatter som fanget offentlighetens interesse i større grad enn tidligere saker. Disse hadde en slags spiraleffekt på hverandre. Fordi kardinalbesøket ble sett på som et misjonsframstøt, gjorde det interessen for jesuittsaken større enn den ellers ville vært – van Rossum ble trukket fram i blant annet stortingsdebatten i 1925. Når de to neste debattene, Eskelandsspørsmålet og Steinsvik-Riesterersaken, dukket opp, var det etablert en oppfatning av at den katolske minoriteten økte sin agitasjon, som igjen gjorde at sakene ble fulgt nøye. Selv om den katolske minoriteten hadde vært synlig også i årtiene før, var det først på 1920-tallet at den virkelig fikk lyskasterne rettet mot seg.

Den største endringen for den katolske minoriteten i løpet av perioden 1905 til 1930, var at den ble en synligere del av det norske samfunnet. Som sakene fra 1920-tallet har vist, var ikke denne synliggjøringen nødvendigvis en *forbedring* av minoritetens posisjon i samfunnet: Angrepene mot Den katolske kirke økte i takt med oppmerksomheten den fikk. Samtidig fikk katolikkene mulighet til å gjøre også deres perspektiver tydeligere, ikke minst i forbindelse med Stiklestadjubileet.

En norsk-katolsk identitet?

Forsøkene på å definere katolikker inn i det norske fellesskapet hadde også betydning for den katolske identiteten. I problemstillingen spurte jeg: På hvilke måter forsøkte den katolske minoritetens elite å konstruere en norsk-katolsk identitet?

Identitetskonstruksjonen handlet om å ta i bruk et nasjonalt symbolspråk som konvertittene kjente fra før. Dette ses ikke minst i *St. Olav*. I dikt som ble trykket i det katolske tidsskriftet brukte man stereotype beskrivelser av det norske landskapet. En del av forsidebildene, som kjente norske malerier eller fotografier av kongefamilien, ga formidlingen av det katolske budskapet en norsk innramming. Lignende symbolbruk skjedde også ved andre anledninger, som at det norske flagget ble tatt i bruk ved arrangementer i katolsk regi. Sammen med den nasjonale symbolikken kom et budskap formidlet i tekst: Den katolske kirkes røtter i Norge gikk helt tilbake til St. Olavs tid. Dette ga katolikkene en unik rett til å minnes helgenen – og til å gjøre krav på at deres kirke var den sanne bæreren av den nasjonale enheten en mente hadde oppstått ved rikssamlingen. Det gjorde også at middelalderhistorien ble forsøkt vernet om: Epoken hadde vært en kulturell blomstringstid, og kristendommens innflytelse over folket hadde vært betydelig. Og ikke minst ble kontrasten til den fremmede, påtvungne reformasjonen markert for å gjøre katolisismen mer norsk. Den historiske legitimiteten katolikker kunne vise til ble slik selve bærebjelken i konstruksjonen

av en norsk-katolsk identitet. Dette peker på et område hvor det å undersøke offentligheten og minoriteten hver for seg i problemstillingen blir et kunstig skille. Offentligheten besto ikke bare av meningsmotstandere eller sympatisører, men også av potensielle konvertitter.

Argumentasjonsmåtene som ble brukt i møtet med storsamfunnet for å definere den katolske minoriteten inn i det nasjonale fellesskapet, fungerte samtidig som en identitetskonstruksjon.

Særlig siden de første forsøkene på å formidle katolisismen gjennom et norsk symbolspråk ble gjort av geistlige som ikke selv var norske, bør den norsk-katolske identiteten ses på som *konstruert*. Men i perioden jeg har undersøkt hadde den katolske kirken fått flere norske prester som videreførte denne bindestreksidentiteten sammen med de utenlandsfødte prestene. Ikke minst Kjelstrup og Offerdahl utmerket seg her. Og blant den katolske eliten var det også lekfolk som var med på konstruksjonsforsøket.

Muligheten for at eliten nådde fram til de øvrige katolikkene med sitt konstruksjonsforsøk må vurderes indirekte. I kapittel to beskrev jeg den katolske minoriteten som lite ensartet, ikke minst i forhold til nasjonalitet. Faktisk er det påfallende at flernasjonaliteten er så lite synlig i *St. Olav*. Det virker som om den katolske eliten i stor grad henvendte seg til de norske katolikkene: Å vektlegge den norsk-katolske identiteten var en misjonsstrategi, og en måte å beholde de norske konvertittene på. At det i oppfordringen til *St. Olavs* lesere om å skaffe nye abonnenter i 1921 ble skilt mellom at nordmenn helt opplagt burde abonnere på tidsskriftet, mens det ikke i like stor grad ble forventet av utenlandske katolikker, er ett tegn på at det først og fremst var nordmennene en henvendte seg til.⁵⁰⁶ De utenlandske katolikkene måtte selv ønske å være en del av det norske nasjonale fellesskapet dersom konstruksjonsforsøket skulle angå dem. Kanskje tenkte Den katolske kirkes representanter i Norge at de utenlandsfødte katolikkene var vokst opp med katolisismen i land med større katolske miljøer enn i Norge. I så fall trengte de ikke i like stor grad å nå gjennom det miljøet og den identiteten som ble skapt utenfor kirken som det norske konvertitter trengte.

Identitetskonstruksjonen skjedde gjennom ulike fora, men det er særlig tydelig i *St. Olav*. Men hvor mange katolikker kunne nås gjennom tidsskriftet? Opplagstallet til *St. Olav* var lavt – i det minste ble det ofte appellert til leserne om å gjøre en innsats for å skaffe nye abonnenter. At en del av tekstene er skrevet på et relativt akademisk språk og om komplekse temaer, tyder også på at leserkretsen ikke har vært bred. Et visst opplagstall må det likevel ha vært snakk om, siden det krevde både arbeidskraft og økonomiske ressurser å drive det.

⁵⁰⁶ Se side 12.

Flere ting tyder på at leserkretsen i hovedsak befant seg i hovedstaden. Der bodde i underkant av halvparten av katolikkene, i hvert fall i 1900.⁵⁰⁷ Og fram til 1924 var det kun for hovedstadskirkene at gudstjenestetidene ble opplyst – på den andre ble disse opplysningene kuttet ut det året, noe som kan bety at *St. Olav* i økende grad ble sett på som et tidsskrift for hele landet. Også flertallet av det katolske arrangementene jeg har beskrevet fant sted i Kristiania. Messene i forbindelse med olsok i hovedstaden på begynnelsen av 1920-tallet fikk et stort oppmøte, og det samme gjorde de katolske 17. mai-arrangementene. Lignende tilstelninger andre steder i landet eksisterte knapt, med Riesterers Stiklestadvalfarter og 17.mai-utflukten i Drammen i 1922 som de eneste unntakene jeg har funnet. Igjen var det først og fremst hovedstadens katolikker eliten kunne nå ut til. Riktignok fantes det katolske foreninger i hele landet, men disse kan ikke uten videre ses på som fora for å konstruere en *norsk*-katolsk identitet. Samtidig gjaldt Fallizes beskjed til prestene om at de skulle lære seg norsk og tilpasse seg norske forhold for hele landet, og salmeboken og bønneboken jeg nevnte har antakeligvis vært tilgjengelige i alle menighetene. Stiklestadmarkeringen skiller seg ut ved at en betydelig andel av den katolske minoriteten deltok, selv om reisen til Stiklestad må ha vært lang for de fleste. Oppslutningen tyder på at den norsk-katolske identiteten har appellert til mange katolikker.

Selv om jeg mener at den katolske identiteten kan ses på som norsk, har nok spørsmålsformuleringen i problemstillingen gjort at jeg ikke har lagt nok vekt på andre sider ved den katolske identiteten. For det første har den også blitt formet av at den var en kontrast til majoritetsidentiteten på andre måter enn innenfor en nasjonalstatlig kontekst. De rådende oppfatningene av Den katolske kirke i den norske offentligheten var også med på å forme minoritetens selvforståelse. Et tegn på dette er *St. Olavs* videreformidling av norske avisers omtaler av katolikker, enten de var positive eller negative.

I land hvor katolikker utgjorde en større andel av befolkningen, som i Nederland og Tyskland, gjorde oppblomstringen av blant annet katolske foreninger, skoler og aviser det mulig å leve i en katolsk delkultur som var adskilt fra det øvrige samfunnet. Med sine beskjedne promiller av den norske befolkningen, fantes ikke den samme muligheten for katolikkene i Norge. Riktignok beskriver Werner den katolske minoriteten i Sverige som en delkultur, og med sine 4000 medlemmer i 1925 og rundt 30 nye konvertitter per år på 1920-tallet, er den katolske kirken i Sverige sammenlignbar med den i Norge.⁵⁰⁸ Slik jeg ser det var menighetene i Norge for små – og båndene til resten av samfunnet for tette – til at delkultur

⁵⁰⁷ Se side 26.

⁵⁰⁸ Werner 1996: 24 og 291.

blir et riktig ord å bruke om den katolske minoriteten. Men forsøkene på å være det var absolutt til stede, gjennom å ha egne katolske skoler, et eget katolsk tidsskrift og egne foreninger.

Den katolske livsformen ble gjerne satt opp mot det øvrige samfunnets forfall. 17. mai-feiringen i 1919 er et godt eksempel: Ute i byen ”var der et sørgelig leven”, mens katolikkenes feiring hadde vært avsondret fra dette.⁵⁰⁹ Og i *St. Olav* var det mange eksempler på angrep på moderne strømninger – for eksempel likbrenning ble jo sarkastisk kalt for ”fremadskridende kultur”.⁵¹⁰ Katolisismen ble som nevnt i kapittel to, med sine anti-modernistiske holdninger gjerne tolket som en motkultur. Samtidig deltok den katolske minoriteten aktivt del i det sivile samfunnet. Som Werner har observert: ”I sitt försvar av traditionella värden använde man sig altså av den moderna tidens medel och metoder.”⁵¹¹

For det andre har Den katolske kirkes universelle karakter blitt nedtonet her, og dermed også at den katolske identiteten var knyttet til denne. Jeg har vist noen eksempler på hvordan katolikker vektla at nasjonalismen ikke måtte gå på bekostning av internasjonalisme og fellesskapet med mennesker i hele verden, og dessuten at *St. Olav* hadde satt Norge i forbindelse med det øvrige Europa. Men det ville vært mulig å lese *St. Olav* som et internasjonalt orientert tidsskrift i større grad enn det jeg har gjort, for tidsskriftet videreformidlet små og store nyheter fra utlandet. I 1921 ble nødvendigheten av å leve i kontakt med den store katolske verden poengtert.⁵¹²

Med hensyn til Else-Britt Nilsens påstand om at Den katolske kirke ville oppnå et katolsk miljø der identiteten først og fremst var konfesjonell, tror jeg at det er mulig å se både en norsk-katolsk identitet og en minoritetsidentitet som utfyllende til den konfesjonelle. Begge fanger opp at trossamfunnet ikke kan ses isolert fra samfunnskonteksten – verken fra majoritetens syn eller fra rådende mentaliteter som nasjonalismen. For den norsk-katolske identitetens del kan en si at det å gjøre identiteten mer norsk og dermed mindre fremmed, var en vei å gå for å etablere en konfesjonell identitet.

⁵⁰⁹ Se side 41. Sitatet er hentet fra *St. Olav* nr. 21 1919: 167.

⁵¹⁰ Se side 47. Sitatet er hentet fra *St. Olav* nr. 3 1912: 63.

⁵¹¹ Werner 1996: 21. Werner refererer til Urs Altermatt. 1989. *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich: 49-62; Fouilloux, Étienne. 1992. ”Der Katholizismus”: *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*. Bd 12. Freiburg: 134-140.

⁵¹² Se side 11.

”Ikke ogsaa for katoliker?”

Underveis i arbeidet med kildematerialet, gikk jeg fra kun å se på hvordan den katolske minoriteten tok i bruk et nasjonalt symbolspråk i sine møter med majoritetssamfunnet, til også å se på andre framgangsmåter. Jeg tror at en slik endring av perspektiv har nyansert konklusjonene mine – blant annet har jeg lagt større vekt på betydningen av ordenssøstrenes samfunnsvirke enn jeg ellers ville gjort. Som jeg har diskutert over, er det mulig at også den andre delen av problemstillingen min skulle vært åpnere.

En kan si at et nasjonalismeperspektiv ikke er misvisende, men det er kanskje mangelfullt. For det er flere perspektiver som har blitt satt til side her. En større kjennskap til de teologiske forskjellene mellom katolisismen og protestantismen, og ikke minst til hvilken betydning dette ble tillagt tidlig på 1900-tallet, ville nok særlig endret diskusjonene av hvordan Den katolske kirke ble oppfattet som en truende konkurrent av statskirken. En annen mulighet hadde vært å sette diskusjonen av møtet mellom minoriteten og statskirken inn i en tidskontekst, og da ikke bare i forhold den nasjonalstatlige konteksten. Særlig i forhold til å vurdere forskjellene mellom 1920-tallet og perioden før, ville dette vært hensiktsmessig. I flere av sakene jeg har omtalt ble det snakket om splittelsene i samfunnet – hva disse besto i kunne vært undersøkt. Og første verdenskrig hadde i hele Europa rokket ved framtidsoptimismen og vitenskapstroen, og banet vei for en anti-modernistisk strømning.⁵¹³ I følge Werner kom den nyvåkne interessen for religion og kirke Den katolske kirke til gode.⁵¹⁴ Hva betydde dette for den katolske minoritetens samfunnsposisjon i Norge? Kanskje ligger deler av forklaringen på at blant annet statskirken forsøkte å begrense Den katolske kirkes innflytelse her?

Det er flere andre områder det ville vært interessant å undersøke nærmere. Folketellingen i 1900 gir et håndfast utgangspunkt for å sammenligne de ulike menighetene, og for å se nærmere på hvem katolikkene *var*. Var det en overvekt av innvandrede katolikker i noen av menighetene? Og hadde nordmenn og innvandere ulik yrkesbakgrunn? En annen mulig tilnærming er å undersøke storsamfunnets syn på katolikker mer systematisk. Jeg har funnet en del eksempler på hvordan katolikker ble oppfattet i offentligheten, men det har ikke vært mitt fokusområde. Samtidig måtte jeg nok ha begrenset tidsrommet jeg undersøkte – eller ikke fokusert på enkeltsaker i så stor grad – dersom jeg skulle integrert nye perspektiver. Og selv om det å tolke den katolske minoritetens situasjon i Norge innenfor en nasjonalstatlig

⁵¹³ Werner 1996: 238.

⁵¹⁴ Ibid.

kontekst stiller andre sider ved minoritetens møte med majoritetssamfunnet i skyggen, er konteksten for betydningsfull til å overses.

For et barn av min tid er det nesten vanskelig å forestille seg hvor stor vekt det ble lagt på motsetningene mellom katolikker og protestanter på begynnelsen av 1900-tallet.

Kontrasten til vår egen tid er stor. 2. juni 1989 ble det holdt felles gudstjeneste i Nidarosdomen i anledning Johannes Paul IIs besøk i Norge. Biskop Kristen Kyrre Bremer sa i sin velkomsttale til Paven at "[e]n familie som har vært splittet gjennom århundrer, er kommet hit til en time sammen i Herrens hus."⁵¹⁵ At en slik gudstjeneste skulle finne sted, må ha vært helt utenkelig for katolikker og statskirkemedlemmer tidlig på 1900-tallet. De endringene som har skjedd siden den gang, særlig den økumeniske tilnærmingen mellom den katolske kirken og den lutherske statskirken, har forandret tonen mellom de tidligere motpartene.

Også oppfatningene om hva som kjennetegner nordmenn har endret seg. Å være katolikk og norsk er ikke lenger en kombinasjon som påkaller oppmerksomhet. "Alt for Norge. Ikke ogsaa for katoliker?" spurte Ivar Ruyter for knapt hundre år siden. At katolikker ikke passet inn i malen for hvem nordmenn var, gjorde det aktuelt å spørre.

⁵¹⁵ Sitert i Langslet 1993: 429.

Litteraturliste

- Anderson, Benedict. 2006 (1983). *Imagined Communities*. London.
- Angell, Svein-Ivar. 1994. "Frå splid til nasjonal integrasjon: norsk nasjonalisme i mellomkrigstida." KULTs skriftserie nr. 29. Oslo.
- Arlov, Thor B. 2003. *Svalbards historie*. Trondheim.
- Bagge, Sverre. 1995. "The Middle Ages." i Hubbard, William H. et al. (red.) 1995.
- Bauerschmidt, Frederick Christian. 2007. "The Middle Ages." i James J. Buckley et al. (red.). 2007.
- Billig, Michael. 1995. *Banal Nationalism*. London.
- Blikrud, Liv. 2007 (1997). *Sigrid Undset*. Oslo.
- Blückert, Kjell. 2000. *The Church as Nation*. Frankfurt am Main.
- Buckley, James J. et al. (red.). 2007. *The Blackwell Companion to Catholicism*. Malden.
- Bø, Gudleiv. 2001 (1998). "«Land og lynne» – norske diktere om nasjonal identitet" i Øystein Sørensen (red.). 2001 (1998).
- Bruce, Johs. 1990. *Fra Urtegaten til Enerhaugen: St. Hallvard menighet gjennom 100 år*. Oslo.
- Catholic Encyclopedia*. bd. 10. 1967. New York.
- Connerton, Paul. 1991 (1989). *How societies remember*. Cambridge.
- Dahl, Ottar. 1990 (1970). *Norsk historieforskning i det 19. og 20. århundre*. Oslo.
- Dyrvik, Ståle. 2008. "St. Paul menighet i året 1900 – eit familieportrett." i Alf Tore Hommedal og Beatrice Sandberg (red.). 2008.
- Eidsvig, Bernt. 1993. "Den katolske kirke vender tilbake." i John W. Gran et al. (red.). 1993.
- Eriksen, Anne. 1999. *Historie, minne og myte*. Oslo.
- Eriksonas, Linas. 2001. "Christian traditionalism in theory and praxis: a case study of Norway, ca. 1905-1930." i *Norsk Teologisk Tidsskrift* 102. Oslo.
- Fulsås, Narve. 1999. *Historie og nasjon*. Oslo.
- Fulsås, Narve. 2007. "1905 og stabiliseringa av norsk historie." i Harald Gustafsson et al. 2007.
- Gustafsson, Harald et al. 2007. *Den Dubbla blicken: historia i de nordiska samhällena*. Lund.

- Gran, John W. et al. (red.). 1993. *Den katolske kirke i Norge. Fra kristningen til i dag*. Oslo.
- Hastings, Adrian. 1997. *The construction of nationhood: ethnicity, religion and nationalism*. Cambridge.
- Herbermann, Charles G. et al. (red.). 1913-1914. *The Catholic encyclopedia: an international work of reference on the constitution, doctrine, discipline, and history of the Catholic Church*. New York.
- Historisk statistikk 1994*. 1994. Statistisk sentralbyrå. Oslo.
- Holmes, J. Derek og Bernard W. Bickers. 2002. *A short history of the Catholic Church*. London.
- Hommedal, Alf Tore og Beatrice Sandberg (red.). 2008. *St. Paul menighet – 150 år i Bergen*.
- Hubbard, William H., Jan Eivind Myhre, Trond Nordby og Sølvi Sogner. 1995. *Making a historical culture: historiography in Norway*. Oslo.
- Høgh, Gjermund. 2008. ”St. Paul skole – 135 år i tjeneste og oppdrag.” i Alf Tore Hommedal og Beatrice Sandberg (red.). 2008.
- Haavet, Inger Elisabeth. 1998. *Hermeneutisk metode, fiksjon og empiri i historisk forskning*. Upublisert disputas (oppgitt tema).
- Iggers, Georg G. 2005 (1997). *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Middletown, Connecticut.
- Kjeldstadli, Knut. 2003a. ”Innledning.” i Knut Kjeldstadli (red.). *Norsk innvandringshistorie* (bd. 1). *I kongenes tid, 900-1814*. Oslo.
- Kjeldstadli, Knut (red.). 2003b. *Norsk innvandringshistorie* (bd. 2). *I nasjonalstatens tid, 1814-1940*. Oslo.
- Kjeldstadli, Knut. 2005 (1999). *Fortida er ikke hva den en gang var*. Oslo.
- Krogh, Thomas et al. 2003 (1996). *Historie, forståelse og fortolkning. Innføring i de historisk-filosofiske fags fremvekst og arbeidsmåter*. Oslo.
- Myhre, Eivind. 2003. ”Del II, 1980-1901.” i Knut Kjeldstadli (red.). 2003b.
- Niemi, Einar. 2003. ”Del I. 1814-1860.” i Kjeldstadli, Knut (red.). 2003b.
- Nilsen, Else-Britt. 1993. ”Ordenssøstrenes virke i Norge – en oversikt.” i John W. Gran et al. (red.). 1993.
- Nilsen, Else-Britt. 2001. *Nonner i storm og stille. Katolske ordenssøstre i Norge i det 19. og 20. århundre*. Oslo.

- Nilsen, Else-Britt. 2004. "Women Religious in Norway during the Second World War." i Yvonne Maria Werner (red.). 2004.
- Oftestad, Bernt T. 1991. "Kirken i det nye Norge." i Bernt T. Oftestad, Tarald Rasmussen og Jan Schumacher. 1991.
- Oftestad Bernt T., Tarald Rasmussen og Jan Schumacher. 1991. *Norsk kirkehistorie*. Oslo.
- Poels, Vefie. 2004. "Expanding the Number of Tabernacles: Dutch Women Religious in the Norwegian mission." i Yvonne Maria Werner (red.). 2004.
- Risholm, Jorunn Kristvik. 2000. "*For kirken og verden*": katolske ordenssøstres møte med det norske samfunn 1923-1990. Hovedfagsoppgave i historie ved NTNU, Trondheim.
- Roalsø, Else-Beth. 1994. *Å skrive i motvind: Ruth Thomsen og Stavanger Aftenblad 1934-1980*. Oslo.
- Schiøtz, Aina. 2003. *Folkets helse – landets styrke. 1850-2003*. bd. 2 i *Det offentlige helsevesen i Norge*. Oslo.
- Seip, Anne-Lise. 2001. "Det norske «vi» - kulturnasjonalismen i Norge." i Øystein Sørensen (red.). 2001.
- Slotsvik, Tone Njølstad. 2006. HIS301-oppgave. Upublisert semesteroppgave ved UiB.
- Slotsvik, Tone Njølstad. 2007. HIS303-oppgave. Upublisert semesteroppgave ved UiB.
- Stråth, Bo et al. 2008. *Evaluering av norsk historiefaglig forskning*. Evalueringsrapport for Norges forskningsråd. Oslo.
- Sørensen, Øysten og Bo Stråth (red.). 1997. *The Cultural Contruction of Norway*. Oslo.
- Sørensen, Øystein (red.). 2001. *Jakten på det norske*. Oslo.
- Sørensen, Øystein og Torbjörn Nilsson (red.). 2005. *1905 – Nye perspektiver*. Oslo.
- Tande, Claes. 1993. "Statistikker." i John W. Gran et al. (red.). 1993.
- Thorkildsen, Dag. 1996. "Grundtvigianisme og nasjonalisme i Norge i det 19. århundre." KULTs skriftserie nr. 70. Oslo.
- Thorkildsen, Dag. 1997. "Religious Identity and Nordic Identity." i Øystein Sørensen og Bo Stråth (red.). 1997.
- Thorkildsen, Dag. 2005. "Kirken og 1905." i Øystein Sørensen og Torbjörn Nilsson (red.). 2005.
- Tjelmeland, Hallvard. 1994. "Aviser som historisk kilde." i Else-Beth Roalsø. 1994.

Werner, Yvonne Maria. 1996. *Världsvid men främmande: Den katolska kyrkan i Sverige 1873-1929*. Uppsala.

Werner, Yvonne Maria (red.). 2004. *Nuns and sisters in the Nordic countries after the reformation: a female counter-culture in modern society*. Uppsala.

Werner, Yvonne Maria. 2005. *Nordisk katolicism. Katolsk mission och konversion i Danmark i ett nordiskt perspektiv*. Göteborg/Lund.

White, Hayden. 2003. i Heidi Norstrand (utvalg og innledning). *Historie og fortelling: Utvalgte essay*. Oslo.

Wood, Susan K. 2007. "The Liturgy and Sacraments." i James J. Buckley et al. (red.). 2007.

Wright, John. J. 1943. *National patriotism in Papal teaching*. Westminster.

Østerud, Øyvind. 1999. *Globaliseringen og nasjonalstaten*. Oslo.

Kilder

Som kilder regner jeg det materialet jeg selv har brukt, og ikke de som blir referert til av andre. Jeg har for eksempel ikke listet opp aviser med artikler som ble sitert i *St. Olav* når kun har lest artikkelen i *St. Olav*. Forsidebildet er hentet fra *St. Olav* nr. 31/32 1930: 251.

Aviser og tidsskrifter

Aftenposten

Agder Tidend

Agderposten

Bergens Tidende

Dagsposten

Fædrelandsvennen

Norsk Kirkeblad

St. Olav

Bøker

Kjelstrup, Karl (red.). 1933. *En liten katolsk Bønnebok. 3. omarbeidede og forøkede utgave.* Oslo.

Kjelstrup, Karl (red.). 1934. *Cantemus Domino. Katolsk Salmebok.* Oslo.

Kjelstrup, Karl. 1942. *Norvegia Catholica. Moderkirkens gjenreisning i Norge.* Oslo.

Kolsrud, Oluf. (red.) 1937. *Nidaros og Stiklestad: Olavs-jubileet 1930: minneskrift i Norvegia sacra* bd. 10. Oslo.

Undset, Sigrid. 1930. *Hellig Olav, Norges konge.* Oslo.

Undset, Sigrid; Liv Blikrud (red.). 2006. *Essays og artikler 1920-1929.* Oslo.

Kilder på internett

<http://www.digitalarkivet>

<http://www.katolsk.no>

<http://www.snl.no>

<http://www.regjeringen.no>

Offentlige dokumenter

Beslutning O. nr. 33 1913.

Budgett-innst. S. nr. 25 1927.

Odelstingsproposisjon nr. 19 1912.

Norsk Retstidende 1928.

Stortingsproposisjon nr. 123 1923.

Stortingets Kontor J. Nr. 168 1925. *Brev til Stortingets Præsidentskab.*

Stortingets Kontor J. Nr. 168 1925. *Brev til Stortinget.*

Stortingstidende 15.07.1925 – *Om forandr. i grunnlovens §2 (jesuitterparagrafen).*

Statistisk materiale

Folketellingen i Kongeriget Norge. 3. desember 1900. Fjerde hefte. 1904. Oslo.

Folketellingen i Norge. 1. desember 1930. Annet hefte. 1932. Oslo.

Materiale for folketellingen i 1900 fra Registreringsentral for historiske data, Tromsø.

Materiale for folketellingen i 1900 fra Digitalarkivet ved Statsarkivet i Bergen.

Upubliserte kilder

Brev fra Sigrid Undset til Lars Eskeland 07.11.1926. Nasjonalbibliotekets spesialsamling.

Kopibok XXIX. Oslo katolske bispedømmes arkiv.

Kopibok XXIII. Oslo katolske bispedømmes arkiv.

Appendiks

Tabellene som er plassert her gir informasjon som supplerer tabellene i kapittel to. Jeg har utelatt dem fra kapitlet fordi de ikke er direkte relevante for min problemstilling, men tar dem med her siden de gir interessante tilleggsopplysninger om den katolske minoriteten i 1900.

Utenlandske ikke-geistlige katolikkens opprinnelsesland og statsborgerskap

Tabellene A.1 og A.2 viser henholdsvis opprinnelseslandet og statsborgerskapet til de ikke-geistlige katolikkene, slik det ble registrert i folketellingen i 1900.

Tabell A.1. Ikke-geistlige katolikkens opprinnelsesland i 1900.

	Voksne	Barn	Totalt
Belgia	10	5	15
Canada	2	2	4
Danmark	22	3	25
Finland	3	-	3
Forente stater	-	6	6
Frankrike	33	3	36
Italia	70	1	71
Irland	3	5	8
Jødeland⁵¹⁶	1	-	1
Luxembourg	1	-	1
Nederland	1	-	1
Russland	4	-	4
Sverige	38	13	51
Storbritannia	5	1	6
Spania	5	4	9
Sveits	8	1	9
Tyskland	203	28	231
Ungarn	9	-	9
Østerrike	62	7	69
Til sammen	480	79	559

Kilde: Folketellingen for 1900, www.digitalarkivet.no. Jeg har brukt statsgrensene som gjaldt i 1900 (det er ikke opprinnelseslandet som er oppgitt i folketellingen, men -stedet). Det betyr at for eksempel personer født i dagens Polen er registrert som fødte i Russland, og tilsvarende er personer født i dagens Tsjekia registrert med Østerrike som fødeland. Siden Østerrike og Ungarn var to separate keiser-/kongeriker i en realunion, har jeg satt dem i ulike kategorier.

⁵¹⁶ Sannsynligvis Palestina.

Tabell A.2. Utenlandske ikke-geistlige katolikkers statsborgerskap i 1900.

Statsborgerskap	Voksne	Barn	Totalt
Amerikansk	4	2	6
Dansk	5	-	5
Finsk	1	-	1
Fransk	12	1	13
Italiensk	42	5	47
Luxembourgsk	1	-	1
Nederlandsk	1	-	1
Svensk	20	13	33
Britisk	4	5	9
Spansk	3	-	3
Sveitsisk	6	2	8
Tysk	125	27	152
Ungarsk	7	-	7
Østerriksk	34	6	40
Totalt	265	61	326

Kilde: Folketellingen i 1900, www.digitalarkivet.no.

Tabellene A.1 og A.2 kan ikke sammenlignes direkte for å vurdere hvor mange av de utenlandsfødte katolikkene som beholdt statsborgerskapet fra det landet de ble født i; for eksempel var de to barna med amerikansk statsborgerskap i tabell A.2 født i Irland. Heller ikke alle som hadde svensk statsborgerskap var født i Sverige – noen få var født i Norge.

Yrkeskategorier for ikke-geistlige katolikker over 15 år

Tabellene A.3 og A.4 viser yrkesfordelingen for henholdsvis menn og kvinner over 15 år, og utdyper tabellene 2.4 og 2.5.

Tabell A.3. Yrkesfordeling blant ikke-geistlige menn over 15 år i 1900.

Yrke – hovedkategori	Yrke – underkategori	Antall
Ikke yrkesaktive (totalt 44 personer)	Egne midler	7
	Forsørget av familien	17
	Offentlig understøttelse	4
	Elever/studentere	4
	Tidligere yrkesaktive	10
	Ikke oppgitt	2
Materielle yrker (totalt 367 personer)	Primærnæring	23
	Tjenere	7
	Fabrikk	23
	Håndverk	218
	Transport	17
	Service	17
	Handel	28
	Arbeidere	29
	Fabrikkereiere	3
	Direktører	2
Immaterielle yrker (totalt 63 personer)	Offentlig administrasjon	3
	Kunstnere	26
	Kontor	12
	Frie yrker	17
	Lærere	5
Totalt		474

Kilde: Folketellingen i 1900, www.digitalarkivet.no. I underkant av ti personer oppga to yrker eller flere; fordi det var snakk om så få personer har jeg plassert dem i henhold til det første yrket de oppga. Til «Primærnæring» har jeg regnet alle som arbeidet med jord- og skogbruk. Med «Transport» menes både landtransport og sjøtransport. Ni personer i denne kategorien var sjømenn, stuerter eller styrmenn. I kategorien «Service» har jeg plassert feiere, gartnere, kelnere og lignende yrker. De som er satt i kategorien «Handel» var enten arbeidstakere i forretninger eller var selvstendig næringsdrivende. Med «Fabrikk» menes alle som oppga å arbeide på en fabrikk, med mindre de hadde laugtitler (de aktuelle personene var mestere, for eksempel verksmestere). Alle yrkene med laugtitler har blitt plassert under «Håndverk», i tillegg til de yrkene der det ikke var oppgitt titler, men yrket i seg selv indikerer at de var håndverkere – det gjaldt for eksempel tre sementstøpere.

Kategorien «Håndverk» har vært den vanskeligste å bestemme, fordi den omfattet så mange ulike yrker. Det kan selvfølgelig diskuteres om en del av de som blir kalt håndverkere like gjerne kunne passet inn i kategorien «Fabrikk» (dette gjelder i rundt 20 personer); kategoriene kan med andre ord ikke forstås som absolutte. Tilsvarende kan det godt tenkes at noen av de som står i kategorien «Arbeider», der det blant annet er dokkarbeidere, løpegutter, platearbeidere og møllemontører, egentlig kunne vært plassert i andre kategorier.

Tabell A.4. Yrkesfordeling blant ikke-geistlige kvinner over 15 år i 1900.

Yrke – hovedkategori	Yrke – underkategori	Antall
Ikke yrkesaktive (totalt 302 personer)	Gift uten eget arbeid	198
	Forsørget av familien	62
	Egne midler	14
	Offentlig understøttelse	8
	Uten arbeid, ikke forsørget av familien	8
	Elever/studenter	3
	Tidligere yrkesaktive	1
	Ikke oppgitt/uklart	8
Materielle yrker (totalt 148 personer)	Fabrikk	9
	Primærnæring	3
	Håndverk	41
	Helsevesen	2
	Husgjerning i andres tjeneste	59
	Handel	30
	Direktører/Bestyrerinner for hotell	4
	Immaterielle yrker (totalt 36 personer)	Frie yrker
Kontor		15
Lærerinner		12
Kunstneryrker		6
Offentlig administrasjon		2
Totalt		486

Kilde: Folketellingen i 1900, www.digitalarkivet.no. I kategorien «Husgjerning i andres tjeneste» er enten familieposisjonen på folketellingsskjemaet oppgitt å være «tjener», eller det framgår av yrkeskolonnen at vedkommende arbeider med husarbeid utenom egen husholdning. Når det gjelder overlappingen mellom kategoriene «Fabrikk» og «Håndverk» har jeg valgt å følge samme tankegang som for mennene: Dersom personene arbeidet ved en fabrikk som håndverkere, har jeg plassert dem i kategorien «Håndverk» – dette gjelder to strikkere og én sydame.

Abstract

This master thesis deals with the catholic minority in Norway in the period 1905 to 1930. It aims to investigate both the minority's various means to improve its position in the Norwegian society and the development of a Norwegian-Catholic identity. With the help of the official population survey of 1900, it is claimed that the catholic minority this year consisted of 1620 individuals, of whom the majority were born in Norway and were Norwegian citizens. This total number is significantly lower than the one published by Statistics Norway (SSB). In the thesis it is shown how the catholic minority tried to improve its position through measures which would give the Catholic Church higher esteem in society, for instance through the hospitals run by nuns or by the Vatican decision to add the then *terra nullius* islands of Spitzbergen to the Norwegian Apostolic Vicariate in 1913. The catholic minority also tried to influence decisions made in parliament, as was the case with the Law of cremation in 1913 and the Jesuit Law in 1925; the first leading to a partial success for the Catholic Church, and the second resulting in the continued banning of Jesuits in Norway. Not least, the minority tried to demonstrate its right to be a part of the Norwegian nation through the use of national symbols and a national symbolic language. It is claimed in the thesis that the catholic minority was particularly interested in demonstrating the roots of the Catholic Church in Norwegian middle age history, and to claim direct lineage to the battle of Stiklestad in 1030, which said to be the battle where the Norwegian patron saint St. Olav both Christianized and unified Norway. This battle was commemorated by Catholics and Lutherans in separate celebrations at Stiklestad in 1930. Norwegian history thus legitimized the existence of a catholic minority in a society where over 96 percent of the population belonged to the Lutheran state church, and was also the core of the Norwegian-Catholic identity.