

Da reformasjonen
kom til Norge

Steinar Imsen

Da reformasjonen kom til Norge

CAPPELEN DAMM
AKADEMISK

© CAPPELEN DAMM AS 2016

ISBN e-bok: 978-82-02-63301-1

ISBN trykt bok: 978-82-02-52284-1

1. utgave, 1. opplag 2016

Materialet i denne publikasjonen er omfattet av åndsverklovens bestemmelser. Uten særskilt avtale med Cappelen Damm AS er enhver eksemplarframstilling og tilgjengeliggjøring bare tillatt i den utstrekning det er hjemlet i lov eller tillatt gjennom avtale med Kopinor, interesseorgan for rettighetshavere til åndsverk.

Omslagsdesign: Kristin Berg Johnsen

Omslagsfoto: Hans Petersen. Jacob Bincks maleri av Christian III, ca. 1550. Det Nationalhistoriske Museum på Fredriksborg Slot.

Sats: Laboremus Oslo AS

Trykk og innbinding: AiT Bjerch AS

www.cda.no

akademisk@cappelendamm.no

Innhold

Forord	7
1	
Reformasjon eller revolusjon?	9
Fortida i nåtida	9
Revolusjonen	23
Den europeiske konteksten	34
Oppgaven	43
2	
Nordmennes tur	47
1537–39: Kirken rives og maktposisjonene befestes	47
1539: Ny kirkeordning innføres, og pakten mellom konge og folk fornyes	53
3	
Stiftsnivået kommer på plass	65
Første generasjon superintendenter	66
Annen og tredje generasjon superintendenter	76
Domkapitlene	90
Fra kirke til stat	98
4	
Kongens nye menn	105
Sosialisering til kongstjeneste	105
Det timelige	126

5	
Nyordningen og den «simple og uforstandige» allmue	137
Bekjempelse av gammel tro og tradisjonell religiøs praksis	138
Oppdragelse og tukt til lydige lutheranere	151
Bygdefolket og kirkestellet	159
6	
Fromhet styrker rikene	167
7	
Tilbakeblikk	181
Litteratur	189
Stikkord	201

Forord

Denne boka har ligget lenge på det mentale tegnebrettet, og stadig er den blitt skjøvet bakover i køen til fordel for andre ting. Den står i stor gjeld til Gudmund Sandvik, som våget å si at keiseren var uten klær. Også en annen venn og kollega som har betydd mye for min interesse for reformasjonen og det den førte med seg, er for lengst borte, nemlig Lars Hamre. Denne boka er skrevet for å hedre Gudmunds og Lars' minne. Av mine samtidige venner og kolleger må jeg takke professor Jens E. Olesen i Greifswald for gode råd, professor Per Ingesman i Århus for mange fine samtaler om kirkehistorie, både før og etter 1536, og professor Bertil Nilsson i Göteborg for hjelp med å finne fram i den kompliserte materien som heter Sverige og den apostoliske suksesjon.

Alle sitater fra 1500–1600-tallskilder er ordrette, men ortografien er forenklet. Når det gjelder personnavn, har jeg brukt -son (Pederson osv.) på alle nordmenn født før 1538, og -søn (Nilssøn osv.) på dansker og nordmenn født etter 1538. Unntak er gjort i de tilfellene hvor sen-formen har hevd, f.eks. Niels Hemmingsen.

Trondheim, april 2016

Steinar Imsen

Reformasjon eller revolusjon?

Fortida i nåtida

Den danske kirkehistorikeren Johannes Oskar Andersen (1866–1959) skriver i *Kirke-Leksikon for Norden* at «Reformationen (i Norge) frembyder liden Interesse, da den blev Folket paatvunget ved Statsmagtens Indgriben, uagtet der saa godt som intet Spor af evangelisk Vækkelse gik forud».¹ Andersens utsagn er fortsatt gyldig, i alle fall hva angår det kirkehistoriske. Reformasjonen ble påtvunget nordmennene utenfra og ovenfra og er blitt oppfattet som et maktovergrep. Dansketida begynte i 1537. Følgelig har den historiske dommen over Christians IIIs kirkelige og religiøse nyordning i Norge vært delt: på den ene siden det nasjonale traumet og på den andre den velsignelsesrike effekten av sann kristendom og velordnet statsstyre.

Ettersom 1800-tallets norske historikere var både nasjonalister og gode lutherske embetsmenn, var deres holdning til reformasjonen heller ambivalent. Enklest var det derfor å overlate alt som angikk kirkelige og religiøse forhold etter 1537 til teologene, som dessuten ble regnet som spesialister på området. Det ble deres revir, så å si.

1 Andersen 1911: 719.

Unntakene var historikerne Ludvig Daae (1834–1910), som svermet for unionen med Danmark, og Yngvar Nielsen (1843–1916), som også hørte til på den politiske høyresiden. Begge har levert solide arbeider i norsk reformasjonshistorie.² Den mest toneangivende norske historikeren mot slutten av 1800-tallet, J.E. Sars (1835–1917), avfeide ganske enkelt begivenhetene i 1536–37 som en intrige som i liten grad berørte nordmenn flest.³ Det var de lange linjene i vår nasjonale historie som interesserte ham, og da særlig bøndernes rolle – fra vikingtid til det demokratiske gjennombrudd i hans egen tid. Sars' verk danner på sett og vis opptakten til den moderne historievitenskapen som brøt gjennom i Norge etter århundreskiftet. Forbindelsen mellom Ernst Sars og Halvdan Koht (1873–1965) er tydelig. For Koht var arbeiderbevegelsen å forstå som en fortsettelse av 1800-tallets bondereising. Sars var for øvrig fritenker og derfor uglesett blant teologene, som anså ham for å være en trussel mot universitetets konfesjonelle oppdrag i den lutherske stat.⁴ Dessuten hørte han til på venstresida i politikken.

Den nye generasjonen historikere etter 1905 var heller ikke særlig interessert i reformasjon og lutherdom. Deres mål var å avdekke samfunnets grunnleggende strukturer og de materielle betingelsene for historisk utvikling. De mest toneangivende av dem var dessuten politisk radikale og hadde lite empati eller forståelse for hva som ble bedrevet blant teologene, som helst var politisk konservative med angst for sosialisme og sekularisering.

Ottar Dahls (1924–2011) *Innføring i Norsk historieforskning i 19. og 20. århundre*, som første gang kom ut i 1959 og siden er kommet i stadig nye og reviderte utgaver fram til 1990, berører bare så vidt etter-reformatorisk kirkehistorie; faktisk mangler ordet reformasjon

2 Daae 1863; samme 1879; JN.

3 Reformasjonen var «[...] kun en Intrige, hvis gang Folket ikke fulgte, og hvis Virkninger det ikke følte». Sars 1912: 72.

4 Molland 1979a: 316f, 324f, 1979b: 63, 109f.

i registeret. I utgaven fra 1970 er det kun to oppslag under stikkordene kirke og geistlighet med relevans for vårt emne. Det ene gjelder Anton Christian Bang (1840–1913), som var teolog, biskop og kirkestatsråd, og som har skrevet flere bøker og artikler om norsk reformasjonshistorie. Men ingen av disse bøkene nevnes på de tolv linjene Dahl har ofret på ham. Derneft omtales Oluf Kolsrud (1885–1945), som også var teolog, på åtte linjer. Begge berømmes som lærde menn med filologiske tilbøyeligheter og interesse for innsamling og utgivelse av kilder. Hverken Daaes eller Nielsens reformasjonshistoriske arbeider omtales.

Gudmund Sandviks (1925–2008) doktoravhandling *Prestegård og prestelønn*, som ble publisert i 1965, nevnes heller ikke hos Dahl, enda den på mange måter markerer starten på en ny interesse blant historikere for kirkelige forhold i dansketida. Det dreier seg om en retts- og strukturhistorisk tilnærming til utviklingen etter 1537, som igjen ses på bakgrunn av den allmenne statsutviklingen i dansketida. I all beskjedenhet må jeg få nevne min egen doktoravhandling om det norske superintendentembetet, som ble publisert i 1982; hertil kommer Anne Irene Riisøys doktoravhandling fra 2006, *Sex, rett og reformasjon*, som siden er kommet i engelsk utgave, og Sigrun Høgetveit Bergs doktoravhandling om Trondenes kannikgjeld fra 2013. Også Hans E. Næss' doktoravhandling *Trolldomsprosessene i Norge på 1500–1600-tallet* (1982) og Øystein Rians monografi *Sensuren i Danmark-Norge. Vilkår for offentlige ytringer 1536–1814* (2014) har relevans for oss ettersom det handler om den konfesjonelle statens strev etter sosial kontroll og intellektuell ensretting.

I den grad kirkehistorisk forskning omtales i Dahls bok, dreier det seg om middelalderen, og om klassiske problemstillinger som norske historikere har strevd med fra Rudolf Keyser (1803–64) til Jens Arup Seip (1905–92), og som vi fortsatt baler med. Hovedtemaene for denne forskningen har vært forholdet mellom kirke og stat og kirkens rolle i middelalderens samfunns- og kulturutvikling.

Mangelen på referanser i Dahls bok til alt som angår kirkelige og religiøse forhold etter 1537, reflekterer en allmenn holdning blant norske historikere i 1960–70-åra. Bildet bekreftes av den presentasjonen av norsk historieforskning som ble utgitt i 1995, da *Den norske historiske forening* søkte om å få arrangere den nittende *Congrès International des Sciences Historiques* i Oslo i år 2000, og den oversikten som ble publisert i *Historisk Tidsskrift* året etter, i forbindelse med tidsskriftets 125-års jubileum. Øystein Rian, som i boka fra 1995 dekker perioden mellom 1536 og 1814, nevner ikke reformasjonen eller forhold som kan relateres til dette kirke- og statshistoriske epokeskiftet med et eneste ord.⁵ Etter-reformatorisk kirkehistorie er blant norske historikere tradisjonelt blitt regnet for å være forholdsvis irrelevant eller uinteressant, og religion har man i sin alminnelighet overlatt til teologer og kulturhistorikere av ymse slag. Unntaket er Edvard Bull (1881–1932), som i sin doktoravhandling *Folk og kirke i middelalderen* (1912) stiller seg tvilende til om nordmennene ble virkelig kristne før reformasjonen. (Han går altså ut fra at de ble det etterpå.)

Mens historikerne betraktet begivenhetene i 1536–37 som en nasjonal katastrofe, var holdningen hos 1800-tallets norske teologer heller den motsatte. Med maktovertakelsen fulgte nemlig evangeliet. Ifølge Tarald Rasmussen valgte 1800-tallets kirkehistorikere å overse de nasjonale aspektene ved den kirkelige og religiøse nyordningen. I stedet gjorde de reformasjonshistorien til et felt for dogmatikk og luthersk troslære.⁶ Anton Christian Bang, den fremste blant dem, hevdet at reformasjonen skulle bli en velsignelse for det norske folk, ettersom kongemakten da påtok seg ansvaret for å tukte nordmen-

5 Hubbard et al. 1995; *HT* bd. 75 (1996), 1–2 og *Register 1871–1995*, som ble utgitt som vedlegg til *HT* 1996.

6 Rasmussen 2014: 193ff.

nene tilbake på den smale sti. I boka *Den norske Kirkes Historie i Reformations-Aarhundredet* sier han:

Det er en velkjendt sag at det norske folk ved reformationens indførelse var i en tilstand af moralsk forfald og tilbagegang, der havde varet lige siden den sorte død. Efter det knæk i aandelig henseende, som var følgen af denne landeplage, havde nationen ikke magtet at reise sig. For sin drukkenskab og sin usedelighed stod nordmændene i vanrygte over hele Europa. Unionstidens troløse politik virkede ogsaa til lidt efter lidt at sløve den moralske sans. Mens de ledende mænd saa at sige var tvungne til at gaa paa ræveklør og hjælpe sig med fusk og hyklery, sank almuen ned i en resigneret dørskhed, der til sine tider kunde afløses af vilde voldshandlinger, naar trykket blev for sterkt. Den i aarhundredernes løb oparbejdede sans for det hellige og ærbødighed for kirken var allerede ved enden af det 15de aarhundrede i en sterk dalen og blev selvfølgelig end yderligere knækket ved den voldsomme katastrofe, der endte med, at den katolske kirke lagdes i ruiner. Minst skade i denne henseende led folket i stifterne Bergen, Oslo og Hamar, hvor den nye kirkelige ordning nogenlunde straks blev sat i gang, saa menighederne ikke blev staaende uden tilsyn, uden tugt.⁷

Nå må det i rettferdighetens navn sies at også Bang karakteriserte begivenhetene i 1537 som en katastrofe, men katastrofen var på mange måter selvforskyldt – i og med at den fulgte av det moralske og politiske forfallet i seinmiddelalderen. Dessuten var omveltningen i det lange løp nødvendig. Bang var heller ikke så negativ til katolisismen og katolikkene som mange av hans samtidige teologkolleger. Og han var en grundig og nitid kildegransker som har frambrakt mye kunnskap, ikke minst av personalhistorisk karakter. Men hans elendighetsbeskrivelse av det norske seinmiddelaldersam-

7 Bang 1895: 378f. (min utheving).

funnet kan ikke dokumenteres. Den er båret oppe av en moralisme som sier mer om forfatteren enn om tilstanden i Norge etter 1350.⁸

Neste generasjons kirkehistorikere, med Oluf Kolsrud i spissen, hadde en langt mer positiv holdning enn forgjengerne til den kirkelige og religiøse situasjonen i Norge i hundreåret før reformasjonen. Kolsrud var generelt opptatt å avdekke sammenhengene i vår kirkehistorie fra middelalderen og opp gjennom reformasjonsårhundret. Han hevdet til og med at Christian IIIs reformasjonsverk hadde arvet visse episkopale trekk fra den gamle kirken. Kolsruds syn på den nye kirkeordningen var trolig preget av det vi kan kalle et høykirkelig ubehag ved å være bundet av en stat som ble stadig mer sekularisert. Tusenårsmarkeringen for slaget på Stiklestad og Olav Haraldssons død i 1930 var også en mektig stimulans for det vi kan kalle kvasi-katolske tendenser blant deler av det norske kristenfolket. Kolsrud sto sentralt i jubileumsarbeidet.⁹ Han var selv var ingen politisk mann, men hans kirkehistoriske synspunkter skulle komme til å få politiske konsekvenser, noe vi skal komme tilbake til.¹⁰

Når det gjelder spørsmålet om den moralske og religiøse situasjonen i Norge i seinmiddelalderen, kan vi konstatere at kirken har stått sterkt i hundreåret fram til reformasjonen, og at nordmennene har sluttet mannjevnt opp om kirkens lære og praksis. At de drakk, horet og sloss, angår egentlig ikke saken. Det fortsatte de med også etter 1537, noe ikke minst Kolsrud er opptatt av. Dessuten var nordmennene neppe mer drikkfeldige og krangleverne enn svensker og italienere. De beste eksemplene på moralsk forfall finner vi blant enkelte klostergeistlige av dansk opphav.¹¹ Men de er så få at det ikke

8 Se ellers Bang 1897.

9 Kolsrud 1937.

10 Kolsrud 1913a: 35–59, 131–156; samme 1917; samme 1924; samme 1926; samme 1938; samme 1939: 23–53 (1981: 112–35); samme 1958: 270–372; samme 1962; samme 1930–43 (upublisert manuskript, Det teologiske fakultet, UiO, tilgjengelig v. Svein Helge Birkeflet). Se ellers Rasmussen 2011: 117–32.

11 Imsen 1991: 135.

kan generaliseres ut fra dem. Symbolsk sett kan erkebiskop Erik Valkendorfs (1510–22) gjennomgripende restaureringsarbeider på Nidarosdomens oktogon leses som uttrykk for et omfattende kirke-
lig restaureringsprogram i Norge, så også hans arbeid for å få utgitt Nidaroskirkens liturgiske bøker.¹² Det var også Erik Valkendorf som fikk preget våpenskjoldet med kors og olavsøkser, som siden skulle følge domkapitlet i Trondheim, og som etter 1570 – da Jemtland ble inkorporert i Trondhjems stift – også ble brukt i jemtens nye lands-
segl. Nå brukes det som merke for Nidaros bispedømme. Og etter at Nidarosdomen brant i 1531, tok det heller ikke lang tid før erkebiskop Olav Engelbrektsson gikk i gang med reparasjonsarbeidene. Det var kirkens styrke og grunnfestede posisjon i samfunnet som var kong Christians største utfordring i Norge.

I dag er det konfesjonelle motivet atskillig mer dempet hos kirke-
historikerne Alt i 1961 fastslo Einar Molland (1908–76) at det ikke var plass for Den hellige ånd i historieskrivningen. Riktignok føyer han til at det er mulig å være teolog og kirkehistoriker på samme tid, særlig når historikeren skal behandle den kristne idé-, dogme- og teologihistorien. Imidlertid avslutter han slik: «Fra et annet syns-
punkt er det ikke noen fordel å ha så faste anskuelser at han (kirke-
historikeren) er ute av stand til å forstå og å framstille rettferdig idéer og retninger som han misliker.»¹³ Avkonfesjonaliseringen spei-
ler trolig en allmenn økumenisk tilnærming blant norske teologer. Kirkehistorien som akademisk disiplin er med andre ord ikke lenger
bundet av luthersk dogmatikk og konfesjonslære.¹⁴ Dette betyr like-
vel ikke at den kirkehistoriske forskningen som drives i de teologiske
lærdomsmiljøene, er nøytral i dagens offentlige ordskifte. Særlig i
debatten om forholdet mellom *Den norske kirke* og staten, som har
pågått siden 1950-åra, ser vi at synet på det norske reformasjons-

12 Ekroll 2015; Hamre 1955: 514f.

13 Molland 1961: 72f.

14 Elstad og Rasmussen 2011.

verket hos enkelte sentrale kirkehistorikere og kirkepolitiske aktører er blitt justert etter deres kirkepolitiske standpunkt. Dette speiles blant annet i dokumentene fra de *Det frivillige kirkeråds utredningskommisjon av 1969*, hvor Andreas Aarflot (1928–) var medlem, og i de seinere offentlige utredningene om forholdet mellom stat og kirke, ikke minst i det såkalte Gjønnesusvalgets utredning fra 2006.¹⁵ Debatten har ført enkelte teologer ned i skyttergraven, noe som mest trolig er et midlertidig og situasjonsbestemt fenomen. Historikerstemmene har knapt vært hørlige.

I utforskningen av vår reformasjonshistorie er det plass til både historikere og kirkehistorikere, for den saks skyld også til religionshistorikere og folklorister. Hver for oss og sammen kan vi belyse forskjellige aspekter ved denne spennende historien, men for å unngå misforståelser er det avgjørende hva vi kaller tingen. I det minste må vi si hva vi per definisjon legger i begrepene. Når vi bruker samme begrepskjennetegn, men implisitt fyller det med forskjellig mening, kan leseren lett forvirres. «Kirke», eller helst i bestemt form og nesten som et slags egennavn, «Kirken», er et ord som ukritisk brukt er egnet til å misforstås, og som dessuten har en sterk signaleffekt.

I *Confessio Augustana* (CA, Den augsburgske trosbekjennelse) fra 1530 defineres kirken som

[...] de helliges forsamling, i hvilken evangeliet læres rent og sakramenterne forvaltes ret. Og til kirkens sande enhed er det nok at være enig om evangeliets lære og om sakramenternes forvaltning. Det er ikke nødvendig, at der overalt er ensartede menneskelige overlever-

¹⁵ *Den norske kyrkje og staten. Innstilling fra Det frivillige kirkeråds utredningskommisjon av 1969*, Stavanger 1973: 32ff., Aarflot 1969; Aarflot og Bergem 2007; *Stat og kirke*, NOU 1975: 30; *Den norske kirke og læren*, NOU 1985: 21; *Staten og Den norske kirke*, NOU 2006:2.

inger eller riter og ceremonier indstiftede af mennesker; som Paulus siger: 'En tro, en dåb, en Gud og alles Fader osv.'¹⁶

CA skulle komme til å danne en slags konfesjonell grunnplanke i Danmark og Norge etter 1537–39. Alle forsøk fra lutherske naboer og fyrstelige trosfeller på å få de dansk-norske kongene til å skifte ut den opprinnelige versjonen av CA med en revidert tekst, falt for døve ører. 1530-versjonen av CA hører fortsatt til *Den norske kirkes* bekjennelsesskrifter. CAs kirkebegrep er bevisst utformet i motsetning til pavekirkens kanonisk-rettslige kirkeforståelse. Slik sett hører Luthers kirke snarere hjemme i ideenes verden enn i den materielle virkeligheten. Samtidig er hans kirkebegrep åpent nok til også å kunne omfatte hele kristenheten og forskjellige kirkeordninger, forutsatt at forkynnelsen er ren og sakramentsforvaltningen rett. Det er altså forkynnelsen av gudsordet og forvaltningen av sakramentene som i luthersk forstand konstituerer kirken, og ikke alle slags verdslige ordninger. Noen luthersk kirke à la den katolske finnes ikke.

I dansk-norsk kirkelovgivning brukes ordet kirke i to grunnbetydninger: kirkehuset og menigheten. Den første er den vanligste, og blant folk flest trolig den eneste. Også Christen Osterssøn Weylle har i sitt glossar over dansk-norske rettstermer (1665) flest referanser til kirke i betydningen «templum». Derav avledes en rekke sammensatte ord som kirkebønder, kirketiende, kirkeku etc.¹⁷

¹⁶ CA artikkel VII, her sitert etter Grane 1963: 68ff.

¹⁷ I sakregisteret til Martin Schwarz Laustens utgave av *Kirkeordinansen* (1989) forekommer heller ikke ordet kirke alene, men derimot i en rekke sammensetninger som kirkegangskone, kirkegods osv. Det er også interessant å se hvordan begrepene er blitt vridd i den kirkehistoriske litteraturen for å passe til et mer akseptabelt kirkesyn. Eksempelvis omtaler Jørgen Glenthøj Bugenhagens sendebrev til de danske superintendentene av 28. april 1539 som «Bugenhagens sendebrev til den danske Kirke» (Schwarz Lausten 1989: 25 og note 9 s.st.) Bugenhagen selv var nok av en ganske annen oppfatning enn Glenthøj hva adressatene av brevet angikk.

I den andre betydningen av ordet gestaltet kirken i den lokale menigheten. Det var der gudsordet ble forkynt og sakramentene forvaltet. I *Kirkeordinansens* bestemmelser om superintendenten heter det at: «Superintendenter, som skulle holde denne reformats y kirken wed mact, skulle være en udi huer stict [...] Men efterdi at superintendenterne, som skulle være rette bisper og erchibisper udi kirkerne, kaldes nu icke til nogen ørkesløshed [...]»¹⁸ Det siste utsagnet kan leses ironisk, da det greske ordet *episkopos* egentlig betyr tilsynsmann eller inspektør. Som kongelige tilsynsmenn for menighetene i stiftet er med andre ord de nye superintendentene ordentlige biskoper – til forskjell fra deres biskoppelige forgjengere som hadde vært mest opptatt av makt og rikdom. Likeledes dreier det seg om menighetene når Weylle taler om «Kirkens embete eller myndighet» mot de «ubotferdige» i menigheten.¹⁹ Begrepet er hentet fra Christian IVs kirketuktsforordning av 1629, som gang på gang veksler mellom begrepet «kirke», «denne christne menighed» og «gud og hans hellige menighed» – som ut fra sammenhengen må oppfattes som synonymer.²⁰ Når det i 1600-tallets lover tales om kirkens disiplin, dreier det seg altså om disiplinen i menigheten, eller med andre ord om kirketukt. De viktigste elementene i Christian IVs kirketuktsforordning ble tatt inn i *Store recess* 1643 og seinere i *Christian Vs Norske Lov* 1687.²¹ Vi skal komme tilbake til dette seinere.

I dansk-norske rettskilder og offentlige aktstykker brukes ordet kirke aldri om kirkeordningen; da er det tale om religionen og geistligheten. Begrepet statskirke, som offisiell betegnelse på statens religionsvesen, ble første gang brukt i dissenterloven av 27. juni 1891 og kom ikke inn i *Grunnloven* før i 1919 (§ 27, 2. ledd), og navnet *Den*

18 Schwarz Lausten 1989: 218f.

19 Weylle 1665: 436ff.

20 *Corpus* IV: 456f.

21 *NL* 2-9-1, 4 og 8.

norske kirke, som ble offisielt brukt første gang i lov om alterbok fra 1889, ble vanlig først i 1930-åra.²² Det er uvisst når man i Norge i sin alminnelighet begynte å referere til kirkeordningen som «Kirken», men trolig skjedde det en gang etter 1850. Kapittel 2 i Ulrik Anton Motzfeldts (1807–65) innføringsbok i norsk kirkerett fra 1844 handler således om kirkevesenets, også kalt religionsvesenets, «bestyrelse». Enkelte historikere har kalt Christian IIIs religionsvesen for en fyrstekirke, men hverken statskirke eller fyrstekirke er særlig egnet til å karakterisere kong Christians nyordning. I det hele tatt blir det feil å kamuflere et embetsverk som kirke, eller for å si det med Gudmund Sandvik:

Det kan vera hendig å bruka uttrykket «kyrkje» om sjølve den delen av statsapparatet (som har ansvaret for religionen), men det kan òg vera uheldig, av di ordets makt over tanken er stor. Vi må beint fram ta oss på tak så vi ikkje let ein metafysisk konstruksjon eller eit upresist, men hendig uttrykk bli ein statsrettsleg institusjon for tanken.²³

Derfor vil jeg unngå å bruke ordet «kirke» eller «Kirken». Kirkeordning, derimot, er et greit begrep. Også kongens store lovbøker om geistligheten og religionen sies å handle om kirkeordningen. Kirkevesen eller religionsvesen, slik Motzfeldt bruker begrepene, er også dekkende.

«Reformasjon» er heller ikke et helt treffende begrep brukt om det som skjedde i Danmark og Norge i kjølvannet av Christian IIIs maktovertakelse. Christian reformerte ingen norsk – eller for den saks skyld dansk – kirke. Disse eksisterte ikke lenger etter 1536–37, og det religionsvesenet vi fikk, var ikke nasjonalt, men felles dansk-norsk. Når vi snakker om reformasjonen i Norge og Danmark, dreier det seg om to ting – dels om den samfunnsomveltningen

22 Sandvik 1965: 109 note 24, jf. *ibid.*: 105 note 8 og 111 note 32.

23 Sandvik 1965: 109.

som kongemakten forårsaket ved å avskaffe kirken og i prinsippet overta all offentlig myndighetsutøvelse i rikene, og dels om den kirkelige nyordningen som kongen deretter gjennomførte. Derfor kan det argumenteres for at reformasjonen hos oss dreide seg om den moderne statens gjennombrudd i samfunnslivet, under dekke av kirkelig og religiøs reform. Slik sett kan Christian IIIs reformasjon ses som starten på en prosess som kulminerte med innføringen av kongelig enevelde i 1660. Det er den religiøse og kirkelige siden ved statsutviklingen, i videste forstand, vi skal forsøke å følge her. Vi vil likevel ikke gå helt fram til 1660, ettersom det meste av det som har relevans for oss, var kommet på plass allerede ved Christian IVs død i 1648.

Det mest varige resultatet av omveltningen i 1536–37 har vært vår konfesjonelle statsform, som til tross for samfunnets allmenne sekularisering og økende kulturell pluralisme har overlevd fram til i dag, skjønt viktige sider ved kirkeordningen er blitt endret i den seinere tid.²⁴ Vi er også blitt forespeilet ytterligere endringer i åra som kommer.

Enveldets kirkerett, som igjen bygger på Christian IIIs og Christian IVs kirkelovgivning, ble i det alt vesentligste videreført etter 1814. Enkelte bestemmelser fra *Kongeloven* (1665/66) og *Norske Lov* (1687) ble tatt inn i den nye norske grunnloven.²⁵ «1814-grunnloven skapte således et sterkt statskirkesystem, med kristen stat og kristen øvrighet, og den ga trange kår for den personlige religionsfrihet», sier Mads T. Andenæs og Ingeborg Wilberg.²⁶

Inntil nylig het det i *Grunnlovens* § 2 at «Den evangelisk-lutherske Religion forbliver Statens offentlige Religion». Nå heter det at verdigrunnlaget for den norske stat «forblir vår kristne og humanistiske arv [...]». *Grunnlovens* bestemmelse (§ 4) om at «Kongen skal alltid

24 Sandvik 1965: 100–15; Andenæs og Wilberg 1983: 18f.

25 Aschim 2015: 604f.

26 Op.cit.: 18.