



En salig røre

- en undersøkelse av hvorfor vekkingen i Tromsø på midten
av 1800-tallet ble splittet i tre grupper

ROLF INGE LARSEN

MASTERGRADOPPGAVE I HISTORIE
INSTITUTT FOR HISTORIE
DET SAMFUNNSVITENSKAPELIGE FAKULTET
UNIVERSITETET I TROMSØ
HØSTEN 2005

Det er mange jeg vil takke for hjelp og tålmodighet med meg og oppgaven min.

Først og fremst vil jeg gjerne takke min veileder Einar-Arne Drivenes for oppfølging og rettleiding med oppgaven. Det har vært lærerikt og utfordrende for meg.

Jeg vil også takke mange av de vitenskapelig ansatte på Historisk Institutt og Religionsvitenskapelig Institutt ved Universitetet i Tromsø, og ved Historiska Institutionen ved Lunds Universitet fordi de har vært med å gjøre studiet mitt til en glad-historie . Spesielt vil jeg takke Anders Jarlert og Lars Österlin som har lest mye av det jeg har skrevet og gitt meg tilbakemeldinger. I tillegg vil jeg berømme bibliotekarer ved universitets- og folkebibliotekene i Tromsø og Lund for hjelp med å skaffe litteratur, og tålmodighet ved sen innlevering. Også folkene på Registreringsentralen for Historiske Data og ved Statsarkivet i Tromsø fortjener stor takk for å ha hjulpet meg med kildene.

Jeg vil også takke mine medstudenter på Masterstudiet for oppmuntringer og lange kaffepauser. Det har gitt meg krefter.

En spesiell takk går til Joakim, Johannes og Jørgen for at jeg har fått bruke kjellerstua til arbeidsrom og for at dere har vært tålmodige når jeg har vært utålmodig, og til mammaen min, Ingeborg Larsen, for korrekturlesing og oppmuntring.

Til sist vil jeg takke kjæresten min, Ellen – for alt – egentlig.

INNHOLDSFORTEGNELSE:

Kapittel 1:

En salig røre	s. 6
Problemstilling	s. 6
Ninian Smarts 7 dimensjoner	s. 7
Tidsavgrensing	s. 8
<u>Litteratur og forskningsstatus</u>	s. 8
Vekkelser i nasjonal og lokal historie	s. 9
<u>Begrepsavklaringer og forutsetninger</u>	s. 12
Viktige begreper	s. 12
Forutsetninger	s. 13
<u>Teori, metode og modell</u>	s. 14
Teorier	s. 14
Metode	s. 15
Modell	s. 15
<u>Kilder</u>	s. 16

Kapittel 2:

Bakgrunn	s. 20
<u>Kirkehistorisk bakgrunn</u>	s. 20
Tre måter og se kirke og vekkelse på	s. 20
Vekkelsene i Norden og i Tromsø	s. 22
Kontakt over landegrensene	s. 23
<u>Tromsø på 1850-tallet</u>	s. 25
<u>Tre vekkelsesbevegelser i Tromsø på 1850-tallet</u>	s. 27
Lammersianerne	s. 27
Indremisjonen	s. 28
Læstadianerne	s. 28

Kapittel 3:

Hvem var de? Sosio-økonomiske særtrekk blant de vakte i Tromsø	s. 30
Kåre Strøms tre teorier for sosial rekruttering	s. 30
<u>Kilder</u>	s. 31
<u>Hva vet vi om de vaktas sosioøkonomiske særtrekk?</u>	s. 34
<u>Kjønnsfordeling og sivil status</u>	s. 34
Inger Furseths teori om kvinners plass i vekkelsesbevegelser	s. 35
Kjønnsfordeling	s. 35

Sivilstand	s. 39
<u>Sosial posisjon</u>	s. 41
Offentlig ansatte	s. 44
Håndverkere	s. 44
Handelsmenn	s. 45
Sjøfolk	s. 46
Primærnæring	s. 47
Arbeidere	s. 47
Madamer	s. 49
Hustruer	s. 50
Andre	s. 51
Stifterne av indremisjonen	s. 51
<u>Alder og fødested</u>	s. 51
Alder	s. 52
Fødested	s. 54
<u>Konklusjon</u>	s. 58

Kapittel 4:

Ortopraksi. Riktige religiøse handlinger	s. 61
<u>Kilder</u>	s. 62
<u>Misjon</u>	s. 63
Max L. Stackhouses kjennetegn på misjon	s. 64
<u>Hva vet vi om begrunnelsen for å drive misjon i Tromsø?</u>	s. 64
Indremisjon	s. 65
Lammersianerne	s. 66
Læstadianerne	s. 66
<u>Hvordan ble misjonen i Tromsø drevet?</u>	s. 67
Skrifter/traktater	s. 67
Diakonalt arbeid	s. 69
Verbal agitasjon	s. 69
<u>Kan vi se et mønster på ”misjonsmarken”?</u>	s. 70
<u>Helliggjørelsen</u>	s. 73
Morton Klass’ verdidefinisjon	s. 73
<u>Hvilke verdier var viktige for de vakte?</u>	s. 74
Avhold eller måtehold	s. 74
Nøysomhet og askese	s. 75
”Fornøielser og adspredelser”	s. 75
Statskirketilhørighet	s. 76
Andre verdimarkører	s. 77

<u>Oppsummering</u>	s. 78
Misjon	s. 78
Helligjørelsen	s. 79

Kapittel 5:

Gruppenes dåpssyn, og deres kirkehistoriske begrunnelser	s. 80
<u>Kilder</u>	s. 81
Catherine Bells ritualteori	s. 82
<u>Tre vekkelsesledere skriver om dåpen</u>	s. 83
To forutsetninger for å forstå meningsytringene bedre	s. 84
<u>Hva kan vi lese i Læstadius' artikkel?</u>	s. 85
Læstadius' artikkel i kirkehistorisk lys	s. 89
<u>Hva kan vi lese i Gustav Adolph Lammers skrift?</u>	s. 90
Lammers' skrift i kirkehistorisk lys	s. 93
<u>Hva kan vi lese i Gisle Johnsons bok?</u>	s. 95
Johnsons bok i kirkehistorisk lys	s. 98
<u>De tre vekkelsesledernes skrifter sammenliknet</u>	s. 100

Kapittel 6:

En salig røre i Tromsø på 1850-tallet. En sammenlignende oppsummering	s. 103
<u>Vekkelsesgruppene sett i lys av Ninian Smarts dimensjonsmodell</u>	s. 103
<u>Oppgaven sett i lys av problemstillingen</u>	s. 105

Vedlegg:

1: Dissenterloven av 1845	s. 108
2: Kart over Nordkalotten	s. 112
3: Kart over Tromsøs nærområde	s. 113
4: Kart over Tromsø by 1875	s. 114
5: Fødested indremisjonens giverliste	s. 115
6: Lammersianerne i medlemsprotokollens fødested	s. 116
7: Indremisjonsgivernes bosted	s. 117
8: Lammersianernes bosted	s. 118

Kilder og litteratur:

Elektroniske kilder	s. 119
Arkivkilder	s. 119
Trykte kilder	s. 120

En salig røre

”Jeg mindes den store vækkelsen i 1855 som blev vendepunktet i saa manges liv. Hvilke taarer, og hvilke bønner der blev opsendt baade for sin egen som for andres frelse. Møterne kunde vare hele døgnet rundt. Jeg mindes en gang et opbyggelsesmøte som begyndte fredag og fortsatte uavbrudt til mandag morgen. Nogle sang, andre bad, andre prædiken, andre sov og talte i søvne og atter andre kokte kaffe. Guds barn priste sin Gud, og syndere søkte frelse. Man kunde knapt skilles fra hverandre”¹.

(Ole A. Larsen om vekkelsen i Balsfjord eller Tromsø)

Som i store deler av Norden var det også i Tromsø ”vekkelsesvinder” som blåste over byen på midten av 1800-tallet. Vinder som tidvis økte til storm styrke. Antakelig ble de tre tusen innbyggerne i byen frivillig eller ufrivillig delaktige i eller vitne til det som må ha fortonet seg som en splittet by. Vinteren 1854-1855 kom vekkelsespredikantene Ole Kallem (1813-1885) og Endre Johannessen² til byen. Vekkelsen brøt løs med rop, skrik, hopping og dans – og etter hvert med krangel, drapstrusler og slåsskamper mellom de vakte.

I begynnelsen var det én vekkelse: ”Et i Sind, Et i Aand ..”³, skriver rektor ved realskolen Hans Blom (1819-1881), som selv var vakt. Enheten opphørte og det oppstod tre vekkelsesgrupper: den lammerske (lammersianere), den johnsonske (indremisjon) og den læstadianske vekkelse, oppkalt etter hver sin ”grunnlegger”⁴. Dette er det spesielle ved Tromsø-vekkelsen; at her og ingen andre steder på 1850-tallet møttes disse tre store vekkelsene som fant sted i Norge på midten av 1800-tallet. Til å rydde opp i denne røren utnevnte myndighetene Knud Gislesen (1801-1860) til biskop i Tromsø stift, en stilling han hadde fra 1856 frem til sin død i 1860. Biskopens virketid vil fungere som ramme for oppgaven, selv om biskopen har en tilbaketrunket posisjon i oppgaven.

PROBLEMSTILLING

Hans Blom hevder at grunnen til splittelsen mellom de vakte skyldes ting på overflaten, og ikke dypere årsaker⁵. Ved å sammenligne gruppene på tre områder håper jeg å kunne si noe om årsaken til splittelsen. Jeg vil kartlegge hvem som var med i de forskjellige gruppene, den

¹ Stiansen, 1920:9

² Jeg har verken funnet fødsels- eller dødsår på Johannessen i noen av kildene.

³ Blom, 1859:445.

⁴ Gustav Adolph Lammers, Gisle Johnson og Lars Levi Læstadius. Se avsnittet ”Tre vekkelsesbevegelser i Tromsø på 1850-tallet” i kapittel 2 (side 27f) for nærmere presentasjon av disse.

⁵ Blom, 1859:448

religiøse praksisen i gruppene og hvordan de forholdt seg til kristendommens "longue durée"⁶ ved å se på ett sentralt teologisk stridstema, nemlig dåpen. Problemstillingen er derfor:

- ▶ Hvem var de vakte i Tromsø på midten av 1800-tallet? Finnes det noen sosioøkonomiske særtrekk i vekkelsesgruppene?
- ▶ Hvilken religiøs praksis ble foretrukket av de vakte, med tanke på å vinne flere for saken og å bevare dem som allerede var vakt innad i gruppen? Var det noen forskjell mellom gruppene på dette området?
- ▶ Kan man ut fra forskjellige dåpssyn si noe om gruppenes forhold til kristendommens historie?
- ▶ Kan man ut fra de tre overstående punkter se årsaken til splittelse i tre grupper i Tromsø på 1850-tallet?

NINIAN SMARTS 7 DIMENSJONER

I innledningen til boken "The World's Religions" presenterer Ninian Smart en dimensjonsteori, hvor han deler religionen inn i 7 dimensjoner⁷:

I – Rituell dimensjon: de religiøse handlingene. I Tromsø på 1850-tallet dreide det seg i hovedsak om bønn, dåp, nattverd og andre kirkelige ritualer.
II – Erfaringsmessig og emosjonell dimensjon: empirisk og transempirisk opplevelse av det guddommelige. For den vakte handlet denne dimensjonen om hva som var Guds vilje med det enkelte mennesket.
III – Mytisk dimensjon: de religiøse fortellinger. For de vakte i Tromsø var dette bibelen.
IV – Dogmatisk dimensjon: en rasjonell sammenfatning av religionen. I Tromsø var disse forfattet av sentrale vekkelsesledere.
V – Etisk dimensjon: normer for riktig livsførsel.
VI – Sosial dimensjon: hvem de troende er og hvordan de organiserer seg i samfunnet.
VII – Materiell dimensjon: Materielle "spor" etter religiøs aktivitet, slik som gudshus, kunst, skrifter og lignende.

Kapittel 3 handler om det Smart kaller religionens sosiale dimensjon. Kapittel 4 vil si noe om den religiøse praksisen hos de vakte, dette omfatter den etiske, den erfaringsmessige og den materielle dimensjonen. Til sist vil kapittel 5 være viet Tromsøvekkelsens historiesyn og dogmatikk, her er det de dogmatiske, mytiske og rituelle dimensjoner som behandles. Oppgaven er delt i tre selvstendige kapitler som til sammen skal belyse vekkelsesgruppene og

⁶ Longue durée er et begrep den franske historikeren Fernad Braudel beskriver slik: "... all the old habits of thinking and acting, the set of patterns which do not break down easily and which, however illogical, are long time dying.". Braudel, 1980:32

⁷ Smart, 1998:11-22

se om det finnes grunnlag for splittelse på noen av disse områdene. I kapittel 6 vil jeg samle trådene ved hjelp av disse dimensjonene.

TIDSAVGRENSING

Denne oppgaven omhandler perioden 1856-1865. Innenfor denne perioden er det naturlig å sette ett skille ved 1860. Biskop Knud Gislesen døde i mai og prost Leonhard C. B. Holmboe (1802-1887) ble utnevnt til sogneprest i Jevnaker og flyttet fra byen dette året⁸. Både Gislesen og Holmboe er blitt karakterisert som lite åpne for lammersianerne⁹. I desember 1860 meldte Gustav A. Lammers seg inn i statskirken igjen¹⁰. Dessuten var vekkelsestiden primært over i 1860¹¹, og gruppene hadde fraksjonert seg. Historikeren Nils A. Ytreberg setter et skille ved 1860 med utnevnelsen av den nye biskopen C. P. Essendrop (1818-1893)¹², fordi den nye biskopen stod for en ny holdning til den lammerske menigheten. Derfor er Gislesens bispeperiode frem til hans død 20.mai 1860 rammen for sammenligningen mellom vekkelsesgruppene. Dette passer også bra med giverlisten for indremisjonen som trolig er fra 1859 (se side 17).

Jeg har satt sluttstrek i 1865. Grunnen er at det ble gjort en folketelling for Tromsø by i 1865, som er grunnlaget for å si noe om byens befolkning. I tillegg har jeg tatt med lammersianernes årlige rapport til amtmannen for dette året for å få frem forandring over tid i lammersianernes gruppe.

Litteratur og forskningsstatus

I historiebøkene fra grunnfagsstudiet mitt som omtaler 1800-tallets Norge kan jeg ikke se at vekkelsene er utdypende drøftet, særlig gjelder det den lammerske og den læstadianske vekkelsen¹³. Det er overraskende med tanke på de konsekvensene disse vekkelsene fikk i norsk kultur og organisasjonsliv. Særlig er dette påtakelig sammenliknet med omtalen av ”det store hamskiftet” innenfor det norske jordbruket. For vekkelsene kan, slik jeg ser det, settes inn et lignende hamskifteperspektiv, der de kan sees som en del av et religiøst hamskifte som i mine øyne ser ut til å ha like store konsekvenser for samfunnet som ”jordbruksrevolusjonen” hadde det. Resultatene av dette religiøse hamskiftet ble et individbasert religiøst samfunn til forskjell fra troskollektivet ved århundrets begynnelse. Dette fremkommer hos Dag

⁸ Bøckmann, 1903:50f

⁹ Mykland, 1997:12

¹⁰ Sem, 2000:222

¹¹ Se for eksempel Andresen, 1994:209

¹² Ytreberg, 1946:620f

¹³ Pryser, 1999 og Nerbøvik, 1999, pensum kurset ”Norges historie”, Historie grunnfag, høsten 2000, Universitetet i Tromsø

Thorkildsen når han karakteriserer vekkelsene som en viktig del av moderniseringsprosessen i samfunnet som fremmet individualisme og en demokratisk kultur, og hos Hanne Sanders som ser på vekkelsene som sekularisering i et førsekularisert språk¹⁴.

VEKKELSE I NASJONAL OG LOKAL HISTORIE

Temaet vekkelse har ved flere anledninger vært behandlet i vitenskapelige avhandlinger. Dag Thorkildsen gjennomgår de mest sentrale norske i sin artikkel "Vekkelser og modernisering i Norden på 1800-tallet"¹⁵. Forfatteren hevder at den nasjonale historieskrivingen har behandlet dette temaet med fokus på brudd og kontinuitet i forhold til haugianismen. Læstadianismen har i liten grad blitt viet oppmerksomhet innenfor norsk kirkehistorie¹⁶. Når vi leser i norske kirkehistorieverk, ser vi at det i kjølvannet av den haugianske vekkelsen tidlig på 1800-tallet er tre store vekkelse i Norge¹⁷. Disse tre vekkelsesbevegelsene møtes i Tromsø på slutten av 1850-tallet som eneste sted i Norge. Sammenstilling mellom "de tre store" har ikke vært gjort tidligere etter hva jeg kan se.

Flere forfattere har behandlet Tromsøvekkelsen. Det er Nils A. Ytreberg i "*Tromsø bys historie*", Dagmar Sivertsen i "*Læstadianismen i Norge*", Astri Andresen i bind 2 i "*Tromsø gjennom 10000 år*" og Einar-Arne Drivenes og Regnor Jernsletten i "*Nordnorsk kulturhistorie*"¹⁸. Både Ytreberg og Andresen har viet ett helt kapittel av byhistorien til vekkelsene på 1850-tallet, mens Sivertsen og Drivenes & Jernsletten kommer inn på vekkelsen i deler av kapitler med større geografisk ramme.

Nils A. Ytreberg skriver at vekkelsen må kunne sees som en sosial mobilisering av "arbeiderklassen" som vendte sin kritikk oppad, en sosial protest¹⁹. Dagmar Sivertsen knytter vekkelsen i Tromsø til den læstadianske vekkelsen ved å sammenligne de to vekkelsene. Om Tromsøvekkelsen skriver hun at vekkelsen medførte en sterk etisk bedring i byen. Videre forteller hun om at vakte brukte mye tid på å fordømme hverandres synder²⁰. Astri Andresen avviser ikke Ytrebergs påstander om den sosiale mobiliseringen, men understreker vekkelsens religiøse kjerne. Videre viser hun til at urolighetene i vekkelsestiden ikke bare handlet om

¹⁴ Thorkildsen, 1998:161 og Sanders, 1995:318

¹⁵ Thorkildsen, 1998

¹⁶ Ut over Thorkildsens gjennomgåtte fremstillinger finnes det et verk av Fridtjof O. Valton: "*De norske vekkelsers historie*", 1942. Denne boken har en tydelig kristen profil, og har slik jeg forstår det som formål å vise at pinsevekkelsen er fullbyrdelsen av alle norske vekkelse. Likevel vier Valton Nord-Norge stor oppmerksomhet og gir som en av de få nasjonale historieskriverne stor plass til den læstadianske vekkelsen.

¹⁷ Astås, 1984 & Molland, 1979

¹⁸ Ytreberg:1946, Sivertsen:1955, Andresen:1994 og Drivenes & Jernsletten:1994

¹⁹ Ytreberg, 1946:477

²⁰ Sivertsen, 1955:72f

religiøs tro, men også om livsstil²¹. Einar-Arne Drivenes og Regnor Jernsletten skriver om hvordan den lammerske menigheten forandret karakter i løpet av sine ti første år. Ut over dette viser de hvordan fordømmelsen av vanekristendom og verdslig livsmønster medførte prestekritikk²².

Av eldre dato er Anton Chr. Bangs (1840-1913) ”*Religiøse forhold i Tromsø by og stift 1856 – 1873*” som ble trykket over flere nummer i *Luthersk Kirketidende* på 1870-tallet. Senere ble artikkelen samlet i hans utgivelse ”*Kirkehistoriske smaastykker*”²³. Bangs artikkel bærer preg av hans ståsted innenfor statskirkesystemet som kirkeminister og biskop. Han skriver at hovedårsaken til splittelsen var de vaktens syn på dåpen og konkluderer med at vekkelsen kunne skje fordi ”*Folkecharacterens Skrøbeligheder og Forkyndelsens Mangler mødte hinanden*”²⁴.

En annen artikkel om vekkelsen er Hans Bloms ”*Bidrag til den tromsöiske ”Vækkelses” Historie*”²⁵. Dette er den første historiske fremstillingen av vekkelsen i Tromsø, datert 1.mai 1858 og utgitt i *Theologisk Tidsskrift* i 1859. Blom hadde også ståsted innenfor statskirken. Han fremhever at det var én vekkelse som ble splittet i grupper og at splittelsen var resultat av overfladiske spørsmål. Han mener vekkelsen i Tromsø skyldtes byens store tilflytting, noe som gjorde at befolkningen hadde få stedlige tradisjoner og manglet ”*Rod i Fortiden*”²⁶.

Jeg har funnet to hovedfagsoppgaver som omtaler vekkelsen i Tromsø-området. Den ene er Odd Jakobsens ”*Kirkeliv og vekkelse: studier omkring framvoksteren av frimenigheter i Tromsø-Trondenesområdet fra midten av det 19. århundre*”²⁷. Denne er skrevet innenfor kristendomskunnskapsfaget, og har fokus på den ene fraksjonen av de vakte. I tillegg har den en annen geografisk ramme. Den andre er Kåre Strøms ”*Dei sjølvrådige. Ei dissentarrørsle i eit fleiretnisk samfunn, Balsfjorden i Troms*”²⁸ Denne oppgaven er av nyere dato, og bruker etnisitet som fokus i forskningen. Den har geografisk ankerfeste i Balsfjord. Særlig vil Strøms teorier om sosial rekruttering fungere som referanseramme i kapittel 3.

²¹ Andresen, 1994:207 og 214

²² Drivenes & Jernsletten, 216f og 221

²³ Bang, 1874 og 1890

²⁴ Bang, 1874: 227 og 229

²⁵ Blom, 1859

²⁶ Blom, 1859:445 og 448ff

²⁷ Jakobsen, 1981

²⁸ Strøm, 2003

Knut Rygnestad har skrevet boken ”*Dissentarspørsmålet i Noreg frå 1845 til 1891. Lovgjeving og administrativ praksis*”²⁹. Denne boken omtaler alle dissenterbevegelser i Norge og har, som tittelen sier, fokus på lovgivingen. Boken har et avsnitt om vekkelsen i Tromsø og opprettelsen av den lammerske frimenigheten. Ut over dette har jeg funnet materiale om denne menigheten i P. Stiansens to bøker om baptistene: ”*Tromsø Baptistmenighet i 50 år*” og ”*Baptisternes historie i Nord-Norge*”³⁰.

Når det gjelder indremisjonen i Tromsø, er det ikke gjort noe akademisk arbeid på dette området. Det er gjort flere arbeider om den ”johnsonske vekkelsen” uten at disse nevner vekkelsen i Tromsø³¹. Jeg har funnet diverse festskrift til forskjellige jubileum i indremisjonsforeningen i Tromsø, disse har vært til hjelp i forståelsen av hvordan denne gruppen selv ser på sin historie³².

Den læstadianske vekkelsen er blitt og blir fortsatt belyst innenfor flere fag, kanskje spesielt her ved Universitetet i Tromsø. Som et hovedverk innenfor læstadianismeforskningen de siste 50 årene kan Dagmar Sivertsens bok ”*Læstadianismen i Norge*”³³ nevnes spesielt. Sivertsen skriver i liten grad om læstadianismens kår i Tromsø så tidlig som 1850-tallet. Likevel er hun den som tydeligst knytter en læstadiansk gruppe til Tromsø by på 1850-tallet og som fastslår denne gruppens kvenske etnisitet. Videre gir hun oss et bilde av gruppens forhold til statskirken ved å vise hvordan gruppen samles til statskirkens gudstjenester for å delta ved dåp og nattverd³⁴. Kåre Svebak gir i artikkelen «*Læstadianismen på 1860-tallet. Utbredelse og organisering*»³⁵ et bilde av læstadianismen i Norge. Her finnes utfyllende informasjon om gruppens møteform. Av nyere dato er ”*Vekkelser og vitenskap, Lars Levi Læstadius 200 år*” et viktig verk, der forskjellige skribenter har bidratt til et bilde av Læstadius og bevegelsen som bærer hans navn, men også i dette verket er Tromsø på 1850-tallet lite omtalt³⁶.

Status for forskningen frem til nå, viser oss at det er tre faktorer som har gjort seg særlig gjeldende innenfor forskningen på vekkelsene i Norge på midten av 1800-tallet. For det første har det vært satt fokus på vekkelsens nære historiske linjer til den haugianske vekkelsen

²⁹ Rygnestad, 1955

³⁰ Stiansen, 1920 og 1922

³¹ Som eksempel av nyere dato vil jeg nevne: Hallgeir J. Elstads dr.theol avhandling fra 1997: ”- en Kraft og et Salt i Menigheten-”: ein studie av dei såkalla ”johnsonske prestane” i siste halvpart av 1800-talet i Noreg .

³² Ytreberg, 1918, Bergstrøm, 1943 og Undheim 1983

³³ Sivertsen, 1955

³⁴ Sivertsen, 1955:259-261

³⁵ Svebak, 1977

³⁶ Norderval og Nesset, 2000

ved århundrets begynnelse, der hovedtema har vært brudd-kontinuitet slik Dag Thorkildsen har vist det. Dette har også vært drøftet angående Tromsø-vekkelsen, men da med forholdet til den læstadianske vekkelsen. For det andre har årsaken til oppsplitting i vekkelsesgrupper blitt tolket ut fra de vakes sosiale posisjoner i samfunnet, slik vi ser det hos Ytreberg, Andresen og Drivenes & Jernsletten. Til sist har vekkelsens etniske tilknytning vært gjenstand for debatt hos Kåre Strøm.

Begrepsavklaringer og forutsetninger

Jeg vil avklare noen sentrale begreper i oppgaven. I tillegg vil jeg vise noen forutsetninger som kan ha preget oppgaven. Når det gjelder diskusjon rundt navnebruk på gruppene velger jeg å drøfte dette i presentasjonen av den enkelte gruppen i kapittel 2 (side 27f).

VIKTIGE BEGREPER

Det første begrepet er **vekkelse**. Kirkehistorikeren Dag Thorkildsen definerer vekkelsene som en ”dyptgripende opplevelse som er identitetsskapende”³⁷, mens en annen kirkehistoriker, Reidar Astås, skriver at vekkelsene ”la vekt på individuelt religiøst liv”³⁸. Kort sagt kan man si at vekkelse er en religiøs oppvåkning, der det enkelte mennesket velger en personlig tro i stedet for en kollektiv tro, og at dette får konsekvenser for individet og samfunnet.

Det andre begrepet er **statskirken**. Denne hadde frem til 1845 vært det lovbestemte religiøse fellesskap i Norge. Etter 1845³⁹ ble det i Norge tillatt å tilhøre andre kristne kirkesamfunn enn statskirken, men statskirken fortsatte å være det offisielle religiøse fellesskap.

I Tromsø-vekkelsens etterkant deles de vakte i tre fraksjoner som samlet sett riktigst kan kalles **grupper**. ”Den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø” er utvilsomt en menighet, med egne gudstjenester med dåp og nattverd. ”Tromsø Forening for den indre Mission” er ikke en menighet, men en forening innenfor statskirken, som deltok i gudstjenestelivet i statskirken og kun hadde enkelte møter i tillegg. Læstadianerne var heller ikke en menighet, men en gruppe mennesker som hadde egne samlinger for bibellesning og bibelutleggelse og kun deltok ved nattverd og dåp i statskirken. Felles for disse tre fellesskapene er at de er religiøse og vakte grupper i samfunnet. Derfor vil jeg i oppgaven omtale dem som religiøse eller vakte grupper.

Videre vil jeg definere den etniske gruppen **kvener**, fordi dette er etnisiteten som er tilregnet læstadianerne i Tromsø. Presten og vitenskapsmannen Nils Vibe Stockfleth (1787-1866) som

³⁷ Thorkildsen, 1998:161-162

³⁸ Astås, 1984:372

³⁹ I 1845 ble Dissenterloven vedtatt i Norge. Se Vedlegg 1

reiste mye i Finnmarkens Amt på 1800-tallet definerte gruppen slik: ”Ved Benævnelsen Kvæn forstaaes ... de, som i Sverige og Rusland kaldes Finner, Finlændere, altsaa alle de, som tale det finlandske Sprog, ogsaa kaldet det kvænske og karelske Sprog⁴⁰”. Her presiseres samtidens syn av hva en kven var. Derfor er det trolig at de som i oppgaven omtales som kvener passer inn i denne definisjonen. I våre dager er definisjonen av kvener at de er etterkommere av innvandrere fra Finland og Nord-Sverige i Troms og Finnmark på 1700- og 1800-tallet⁴¹. Som vi ser er språkmarkøren forsvunnet med tiden, men den var trolig en viktig markør for forståelsen av det kvenske på 1800-tallet.

Den siste begrepsavklaringen er en definisjon av begrepet **religion**. Jeg har valgt å bruke Armin Geertz’ religionsdefinisjon:

”Religion er et kulturelt system og en sosial mekanisme (eller institusjon), som styrer og fremmer idealfortolkningen av tilværelsen og idealpraksis ved henvisning til en eller flere transempiriske makter.⁴²”

Denne definisjonen er forskjellig fra mange tidligere forskeres, fordi den omfatter mer enn den samfunnsmessige/sosiologiske konteksten. Særlig har Max Webers definisjon vært brukt i tidligere. Weber hevder at religion er menneskeskapt og derfor finnes som en sosial konstruksjon i forandring⁴³. Ved å bruke Geertz’ definisjon oppnår jeg et kategoriserende utgangspunkt, som innbefatter de religiøse uttrykk sett som et sosialt fenomen og som en selvstendig hendelse med referanser til transempiriske makter.

FORUTSETNINGER

Jeg finner det redelig å vise til noen forutsetninger som i ulik grad har farget meg i arbeidet med oppgaven. For det første er jeg født og oppvokst i Tromsø, noe som gjør at jeg kan komme til å ta for gitt at også leseren kjenner denne geografien, for å bøte på dette velger jeg å legge ved tre kart som viser samtidens Tromsø, omegnen og Nordkalotten⁴⁴. For det andre er jeg født og oppdradd innenfor en av disse vakte grupperingene, nærmere bestemt indremisjonen. Dette gir meg fordeler i forståelsen av vekkelsenes betydning for den enkelte vakte og følelsene omkring det å tilhøre en slik gruppering. I fremstillingen vil min bakgrunn i og tilhørighet til indremisjonen kunne være problematisk fordi jeg tar begreper og underforståtte meninger for gitt. Faren med å bli partisk er så åpenbar at jeg ikke tror den vil være problematisk i denne oppgaven. Til sist kommer mitt vitenskapsideal der jeg støtter meg

⁴⁰ Stockfleth, 1860:i fortalen (upaginert)

⁴¹ Ryymin, 2004:142

⁴² Gilhus og Mikaelsson, 2001:26

⁴³ Sanders, 1995:16

⁴⁴ Se Vedlegg 2, 3 og 4

til Birgitta Odén som viser til tre regler for historisk vitenskap som står mot den postmoderne utfordringen:

- vitenskapen skal være kommunikativ
- vitenskapen skal være nyskapende
- vitenskapelige påstander skal være intersubjektivt prøvbare⁴⁵.

Forhåpentligvis blir mitt arbeid vitenskapelig fordi det formidler ny viten i sammenlikningen mellom kilder og i sin intersubjektive etterrettelighet, og ikke i egenskap av å vise en objektiv sannhet.

Teori, metode og modell

I dette avsnittet vil jeg redegjøre for teoriene og metoden jeg skal bruke i oppgaven. I tillegg vil jeg presentere en modell som fremstiller Tromsøvekkelsen grafisk.

TEORIER

I kapittel 2 bruker jeg tre teorier av henholdsvis Anders Jarlert, Hanne Sanders og Lars Österlin. Disse er ment å gi en bakgrunnsforståelse av vekkelsesfenomenet.

I tillegg har jeg brukt flere teorier til å belyse vekkelsen i Tromsø. Den første er Kåre Strøms tredelte rekrutteringsteori som jeg vil presentere nærmere i kapittel 3 der denne kommer særlig til bruk. I korthet går denne ut på at rekrutteringen til vekkelsesgruppene kan skyldes samfunnsendringene, en direkte eller indirekte sosial protest eller en etnisk mobilisering. For å understreke denne teorien har jeg gjort meg nytte av Inger Furseths teori om kvinners plass i vekkelsesbevegelser. Den neste er Max L. Stackhouses teori om misjonsbevegelsers tre kjennetegn: universalisme, aktivitetstrang og kosmopolitisme. Denne teorien blir presentert i kapittel 4, sammen med Morton Klass' verdidefinisjon som viser hvordan verdivalg konstituerer en gruppefølelse. Catherine Bells ritualteori bruker jeg i kapittel 5 til å belyse dåpsritualet. Bell deler ritualene inn i 6 typer og 6 uttrykk.

Den siste teorien er Ninian Smarts religiøse dimensjonsteori som er presentert i kapitlets innledning.

METODE

Denne oppgaven er en komparasjon av tre vakte grupper. Kildematerialet fra lammersianerne gjør det mulig å sammenligne gruppen i to forskjellige tidsrom slik at jeg kan si noe om forandring over tid. Kapittel 3 er en kvantitativ sammenlikning, siden dette kapitlet omhandler

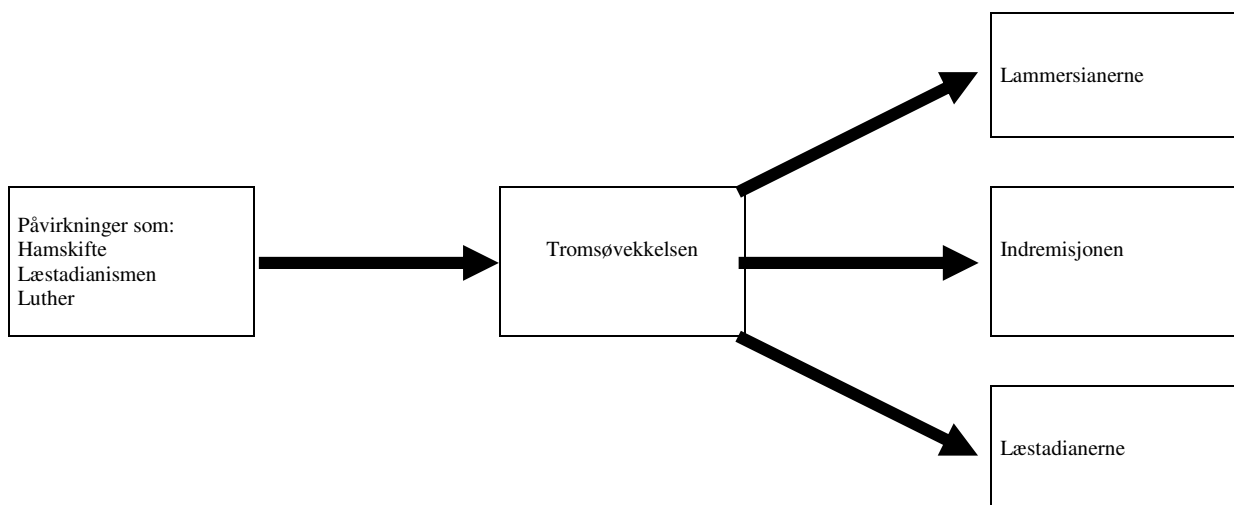
⁴⁵ Odén, 1997:19

statistiske data. I neste kapittel er det aviser, tidsskrifter og andre fremstillinger fra samtiden som har vært utgangspunkt for en kvalitativ sammenligning, mens jeg i kapittel 5 sammenligner dåpssyn ved hjelp av tekstanalyse. Målet for sammenligningene er å se om det finnes forskjeller som kan si oss noe om årsaken til splittelsen mellom de vakte.

MODELL

I den tidligere forskningen er det satt likhetstegn mellom vekkelsen i Tromsø og den lammerske gruppen, men vekkelsen omfattet også folk som havnet i indremisjonen og de som ble læstadianere. I 1859 beskrev rektor Blom blant annet "kirkeligvakte" som den gruppen vakte som ikke meldte seg ut av statskirken⁴⁶. Dagmar Sivertsen skriver at Tromsøvekkelsen hadde organisk forbindelse med den læstadianske vekkelsen og at opprettelsen av indremisjonen var et forsøk på å holde de vakte innad i statskirken⁴⁷. Slik sett blir Olav Karlsens observasjon riktig når han skriver at vekkelsen avsatte seg i tre fraksjoner⁴⁸. Hanne Sanders hevder i sin doktoravhandling at en vekkelse må ses som et selvstendig konfliktfylt fenomen⁴⁹. På denne bakgrunnen har jeg laget en grafisk fremstilling av hendelsesforløpet av hva som hendte i Tromsø på 1850-tallet. Modellen ser slik ut:

Figur A: Hendelsesforløpet til Tromsøvekkelsen



Det er de siste tre rubrikkene jeg skal sammenligne i denne oppgaven.

⁴⁶ Blom, 1859:446f

⁴⁷ Sivertsen 1955:75 og 81

⁴⁸ Karlsen, 1967:66

⁴⁹ Sanders, 1995:23

Kilder

Kildene kan deles i kategorier ut fra hvor jeg har funnet dem og hva som har vært formålet med dem. Jeg tar sikte på å presentere kildene når jeg bruker dem i oppgaven, derfor vil jeg her bare kortfattet gi en oversikt over hvilke kilder jeg kommer til å bruke.

Den første kategorien er **arkivkildene**. Dette er kilder som finnes i Statsarkivet i Tromsø og i Riksarkivet i Oslo. Materialet jeg har brukt er lister, protokoller, visitasberetninger, rapporter og offentlig korrespondanse.

I Statsarkivet i Tromsø har jeg funnet medlemslistene til ”Den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø” to steder. Et sett er de årlige innberetninger til Amtmannen i amtmannens arkiv, disse innberetningene finnes også i Riksarkivet i Oslo. I tillegg finnes menighetens protokoll som er i arkivet for dissenterprotokoller⁵⁰. Kildematerialet er av en slik karakter at det forteller oss ganske utførlig hvem som tilhørte ”Den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø”. Menigheten var årlig pålagt å sende inn medlemsliste til Amtmannen i Finnmark (Jfr. Dissenterlovens § 2, se vedlegg 1). Ved å ha tre lister som skal inneholde samme informasjon har det vært lettere å undersøke om listene er korrekte. Ut fra sammenligninger mellom medlemsprotokollen og Statsarkivet i Tromsøs sett av innsendte medlemslister, ser vi at noen navn er skrevet litt forskjellig. I tillegg inneholder medlemslistene i Statsarkivet opplysninger om medlemmers giftemål med ikke-medlemmer. Jeg har valgt å bruke medlemsprotokollen for lammersianerne som hovedgrunnlag for å si noe om menigheten frem til 1860, fordi denne inneholder innmeldingsdato i menigheten, noe de årlig innsendte medlemslistene ikke gjør. I tillegg viser protokollen kontinuerlig hva som hendte i ”Den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø”, fordi utmeldinger, dødsfall, flyttinger og eksklusjoner står oppført her. Dette kommer ikke frem i medlemslistene. Det er viktig å ha ad notam at disse kildene er produsert på grunnlag av krav fra det offentlige. Dissenterloven åpnet ikke bare for en friere religionsutøvelse, den endret statens innrapporteringsvei. Frem til 1845 ble alle borgere registrert av presten, på denne enkle måten hadde staten kontroll med alle sine borgere. Med dissenterloven ble dette ansvaret delt med amtmennene som hadde plikt til å samle inn informasjon om de som ikke var medlemmer i statskirken.

⁵⁰ Statsarkivet i Tromsø: Dissenterprotokoller 1: ”Protocol for den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø” og Amt-/Fylkesmannen i Finnmark 2896: ”1856-1865 Innsendte oppgaver over dissenterne”, samt Riksarkivet: Arkiv S-1007 Kirke- og undervisningsdepartementet, Kontoret for kirke og geistelighet: 0305 KUD A: Dissenterloven. Mappe: Innberetninger om dissentermenigheter i Bergen, Trondheim og Tromsø stift 1857-1929.

Jeg har ikke funnet noen medlemsliste for ”Tromsø Forening for den indre Mission”, men protokollen deres er bevart i sokneprestens arkiv. Bakerst i denne protokollen står en liste over ”Aarlige bidragsytere til den indre Mission”. Denne listen er slik jeg forstår det fra året 1859. Grunnen til at det må være slik er at listen inneholder navn på personer som enten døde eller flyttet fra byen så tidlig som i 1860, slik som prost Holmboe. Ulempen med denne listen er at den ikke vil kunne fortelle oss hvem indremisjonsmedlemmene var. Fordelen er at listen inneholder navn på både kvinner og menn, noe en medlemsliste ikke ville gjort siden indremisjonsforeningen ikke hadde kvinnelige medlemmer på dette tidspunkt. På denne måten får jeg frem et bilde av hvem indremisjonsvennene var. Jeg sammenligner denne listen med den lammerske menighetens medlemsprotokoll. Videre har jeg brukt amtmannens og biskopens arkiv ved Statsarkivet i Tromsø for å finne ut hva som var den offentlige reaksjon på vekkelsen og fraksjoneringene i ettertid⁵¹. Fra Riksarkivet i Oslo har jeg fått tilsendt visitasberetninger som ikke finnes i Statsarkivet i Tromsø, samt innberetninger om dissenterne til kirkedepartementet. Jeg har også gått gjennom Riksarkivets mapper for bisevalgene til Tromsø i 1856 og 1860, uten at dette ga noen svar på hvordan myndighetene tenkte omkring urolighetene i Tromsø.

Det siste arkivet jeg har sett på er Fogden i Tromsø og Senja sin kassebok, for å se hvem som har betalt hvor mye i skatt. Ut over dette har jeg brukt Statsarkivet i Tromsø sitt eksemplar av amtmennenes femårsberetninger for perioden, og registeret til Panteregisteret i Tromsø⁵². I alt dette arkivmaterialet har jeg funnet lite om læstadianerne for perioden 1856 – 1860. Dette stemmer med Dagmar Sivertsens observasjon av at det var stille omkring læstadianismen i denne perioden⁵³.

Jeg har også brukt **Folketellingen for Tromsø by i 1865** (Ft1865) som kilde. Argumentet for å bruke Ft1865 og ikke den fra 1855 er at 1865-tellingen har opplysninger på individnivå, mens tellingen fra 1855 kun opplyser hvor mange som bodde i hver husstand. Dermed er Ft1865 bedre å bruke med hensyn til de sammenligningene jeg gjør. Ft1865 har jeg fått oversendt elektronisk fra Registreringsentralen for Historiske Data (RHD) i Tromsø og har hovedsaklig benyttet denne til å si noe om byens befolkning. Ut over dette har jeg brukt

⁵¹ Se arkivkilder i litteraturlisten.

⁵² Riksarkivet i Oslo: Arkiv:S-1007 Kirke- og undervisningsdepartementet Kontoret for kirke og geistelighet: 0314: KUD A: Bisevalg, Mappe 01& 03: Tromsø 1855 + 1860, Statsarkivet i Tromsø: Fogden i Senja og Tromsø 195: ”Tromsø Tinglag, Kassabok 1859 – 1863”

”Beretning om Kongeriget Norges oeconomiske tilstand i aarene 1856 – 1860 med tilhørende tabeller”, Christiania 1863 og ”Register til Panteregistre for Tromsø by sortert etter martikkelnummer” bind I & II, [Milje, Ingrid og Melby, Ola], Tromsø 1994.

⁵³ Sivertsen, 1955:82

Ft1865 til å finne fødested og bosted, både for indremisjonen og ”Den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø”. I tillegg har jeg søkt opp fødselsår på indremisjonsgiverne i folketellingen. I de tilfeller hvor jeg har søkt etter husstandssammensetninger har jeg brukt folketellingene som ligger på RHD’s hjemmesider på Internett siden det her er lagt en ”peker” til alle innbyggernes husstand⁵⁴.

Et problem med folketellingen er at den ikke er nøyaktig når det gjelder måten å skrive navn på, og heller ikke i opplysninger om etnisitet. Det største problemet er at begrepet ”dissenter” i folketellingen ikke nødvendigvis betyr at vedkommende tilhørte ”Den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø”. Det fantes både katolikker og kvekere i byen som ikke var medlemmer av statskirken, i tillegg til dissenterne uten menighetstilknytning. Det er registrert 94 dissenter over 19 år i Ft1865, mens årsberetningen til ”Den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø” bare hadde 84 medlemmer i sin årsberetning. Av disse finner vi 65 oppført i Ft1865. Dette viser oss enten at folketellerne ikke fikk med seg alle i tellingen sin, eller at de har vært unøyaktige med hensyn til benevnelser. Unøyaktighet ser vi blant annet i bruken av gatenavn, der Bakkegaten på folkemunne ble kalt Bakken. Noen av folketellerne har brukt denne benevnelsen på gaten, i stedet for den formelt riktige. Grunnene til at 19 av dissentermedlemmene i 1865 ikke er å finne i Ft1865 er nok flere. For det første ser vi av medlemslisten til ”Den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø” at syv medlemmer stod oppført med annet bosted enn Tromsø. Videre finner jeg noen navn i folketellingen som ligner på navn i medlemslisten, men uten å være oppført som dissenter i rubrikken for trossamfunn. Disse har jeg ikke kunnet regne med. Til sist er det noen medlemmer som jeg ikke finner spor av i folketellingen. Kan hende var de bortreist når folketelleren var der. Til tross for disse innsigelsen er Ft1865den beste kilden vi har til Tromsø bys befolkning.

En annen offisiell kilde er **Dissenterloven av 16.juli 1845**. Denne har jeg valgt å legge ved som ”Vedlegg 1” til oppgaven. Jeg har hentet teksten fra Otto Meilænders alminnelige lovsamling fra 1885. Det er viktig å ha i mente at denne loven på 1850-tallet fortsatt var grensesprengende med hensyn til nordmenns frihet til å velge tro. Frem til loven trådte i kraft hadde norsk statsborgerskap vært synonymt med statskirketilhørighet, helt siden reformasjonen på 1500-tallet.

Den neste kategorien kilder er **tidsskrift-, avis- og debattmateriale**. Disse kildene er blitt til som følge av at skribenten ville bidra til å overbevise leseren om sitt syn, eller for å fortelle

⁵⁴ Se ”Folketellingen 1865” under utrykte kilder i Litteraturlisten.

om hendelser i byen. Avismaterialet er hentet fra Tromsøavisene *Tromsø Tidende*, *Tromsø Stiftstidende* og *Tromsøposten*. Disse representerte offentlighetens syn på veknelsen og dens konsekvenser, med unntak av leser- og debattinnlegg fra dissenterne. Videre har jeg brukt ”*Meddelelser til og fra de frie apostolisk christelige Menigheder*” som er et meldingsblad utgitt av G. A. Lammers i 1859 og det læstadianske tidsskriftet *Ens Ropande Röst i Öknen (ERR)* utgitt i tidsrommet 1852-1854. Disse er partsinnlegg i den kirkelige debatten, fra henholdsvis ”Den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø” og læstadianerne. Til sist har jeg brukt viktige skrifter av vekkelleslederne. Disse er ”*Välment förslag till förbättringar i de nya böckerna*” av Lars Levi Læstadius, hentet fra *ERR* og ”*Forsvar for den frie christelige Menighed og dens Forfatnings Grundtræk*” av Gustav Adolph Lammers som ble utgitt i 1856. Til sist har vi ”*Nogle Ord om Barnedaaben*” av Gisle Johnson, utgitt i 1857⁵⁵. Disse skriftene drøftes utførlig i kapittel 5 i oppgaven.

Til sist har jeg kilder som er **private brev**. De brevene jeg har brukt er skrevet av bispinne Henriette Gislesen (1809-1859). Disse er samlet og utgitt av Bolette Gjør (1835-1909) under tittelen «Bispinde Henriette Gislesens Breve»⁵⁶. I tillegg har jeg lett gjennom tre læstadianske brevsamlinger som alle er gitt ut i bokform⁵⁷. Disse brevene er private og halvoffisielle brev mellom læstadianske venner over hele Nordkalotten. Materialet i disse brevene er interessant, men gir ingen opplysninger om veknelsen eller den læstadianske forsamlingen i Tromsø på 1850-tallet.

⁵⁵ Se *Meddelelser ..* og *ERR* under Tidsskrift og aviser, og Lammers 1856 og Johnson 1857 i litteraturlisten

⁵⁶ Gjør, 1885

⁵⁷ Pietiläinen, 1966, Svebak, 1978 og Raattamaa, 2000

Bakgrunn

Vekkelsesgruppene fra midten av 1800-tallet må forstås i lys av både de kirkehistoriske, sosiale og økonomiske forholdene i samtiden, samt ut fra de hendelsene vekkelsen genererte.

Kirkehistorisk bakgrunn

På midten av 1800-tallet måtte kirken i Norge, som sine nordiske søskenkirker, forholde seg til vekkelse⁵⁸. Dette fordret andre reaksjoner enn ved den haugianske vekkelsen⁵⁹ og den påfølgende haugianismen i begynnelsen av århundret, hvor kirke og stat hadde Konventikkelplakaten som redskap for å kontrollere de vakte. Dette var en lov som forbød samlinger med utlegging av Bibelen uten at det var en prest tilstede. Alle nordiske land hadde en slik lov. Loven ble opphevet i Norge i 1842, som det første nordiske land⁶⁰. Da hadde den vært gjeldende lov siden 1741⁶¹. Tre år senere kom Dissenterloven av 1845⁶² som erstattet en lov fra 1690 i Christian Vs Lovbok som forbød fri religionsutøvelse.

I løpet av 1800-tallet ser man vekkelse forekomme i reformerte, calvinistiske og lutherske land over hele Europa og deriblant i Norden⁶³. Den norske kirkehistorikeren Dag Thorkildsen skriver at vekkelse er et kjennetegn ved hele 1800-tallets nordiske historie og viser at dette sekellets vekkelse skiller seg fra de tidligere i sin folkelighet, som massebevegelser som fremmet individualisme og en demokratisk kultur⁶⁴.

TRE MÅTER Å SE KIRKE OG VEKKELSE PÅ

Når det gjelder å kategorisere vekkelsene på 1800-tallet, ser jeg at det i forskningslitteraturen er brukt tre forskjellige inndelinger. To omhandler først og fremst vekkelsene, mens den tredje viser oss ulike holdninger til 1800-tallets nordiske nasjonalkirker.

⁵⁸ På Island var det ikke noen vekkelse. Thorkildsen, 1998:161

⁵⁹ Vekkelse som oppstod omkring Hans Nielsen Hauge og som spredte seg i hele Norge nord til Troms, og som utfordret folket til personlig tro og et nøysomt liv. Han var i Tromsø i begynnelsen av 1800-tallet uten at dette synes å ha hatt særlig vekkelseeffekt, i motsetning til i Målselv. Jfr. Bang, 1890:298-299 og Kullerud, 1996:226

⁶⁰ Thyssen, 1968:21

⁶¹ Konventikkelplakaten ble innført i 1741 og innledet den såkalte statspietismen som ble innført av kong Christian VI av Danmark-Norge (konge 1730-1746) Resultatet ble en kirke som forvaltet og fortolket den personlige tro. Oftestad m.fl., 1991:147

⁶² Se Vedlegg 1: Dissenterloven av 1845 §19

⁶³ Sanders, 1995:24.

⁶⁴ Thorkildsen, 1998:160-161

Hanne Sanders deler inn vekkelsene etter et konflikthierarki, der forholdet til nasjonalkirken og det gamle offisielle verdensbildet⁶⁵ skiller vekkelsesbevegelser fra hverandre. Dette konflikthierarkiet kan deles i tre:

1. ”De præsteledte vækkelser” der konfliktnivået var lavest og der prestene hadde særstilling i fremleggelsen av Guds ord⁶⁶. Man skilte derfor mellom prester som ”prædikede sandt” og de som ikke gjorde det.
2. ”Den lægmannsledte konventikkelvækkelse” som rommet to konfliktnivåer, og som i rekke viste et økende konfliktnivå:
 - a- de som utfordret prestens monopol til å utlegge Guds ord
 - b- de som også utfordret prestens enerett til å forvalte sakramentene.
3. Det største konfliktnivået oppstod når ”de vakte ønskede å separere fra den etablerte kirke og skabe egne systemer for at formidle Guds ord”⁶⁷.

Hanne Sanders’ inndeling er velegnet til å kategorisere de vekkelsesgruppene denne oppgaven behandler. ”Den indre mission” passer inn i kategorien presteledet vækkelse. Dette skyldes at foreningen ble opprettet som en forening for vakte som ville stå i statskirken og det faktum at det i lovene for foreningen (§7) het at soknepresten skulle være selvskrevet medlem av styret⁶⁸. Den læstadianske gruppen samsvarer med den lekmannsstyrte konventikkelvekkelse, fordi gruppen hadde egne møter med utlegging av bibelen, mens de gikk til kirken for å få ta del i nattverd og dåp. ”Den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø” gjenspeiler Hanne Sanders’ tredje konfliktnivå. Der var alle medlemmene meldt ut av statskirken og hadde dannet en ny selvstendig enhet. På denne bakgrunnen vil jeg forsøke å skildre vekkelsens sosiale grupper i Tromsø i kapittel 3.

Lars Österlin viser til fire holdninger som representerer situasjonen i nordiske nasjonalkirker. Det er særlig to av disse holdningene som er relevante for oppgaven, disse blir personliggjort gjennom to sentrale kirkemenn:

N. F. S. Grundtvig (1783-1872) var dansk prest som i sterk grad betonet folkekirken som nasjonalkirke, og kirkens overordnede stilling i forholdet til bibelen. Hans parole var: ”menneske først, så kristen”. Hans tilhengere dannet paradoksalt nok valgmenigheter innen folkekirken, men hele tiden med ”folket” som sentrum for folkekirken.

⁶⁵ Det luthersk begrunnede standssamfunnet og statskirken.

⁶⁶ De var de eneste som kunne legge ut Skriften, noe som stemmer overens med Konventikkelplakatene i de nordiske land.

⁶⁷ Sanders, 1995:91

⁶⁸ Undheim, 1983:33-34. Undheim viser at samtlige formenn i perioden 1864 – 1905 var teologer.

S. Kierkegaard (1813-1855) var den danske filosofen som i krasse ordelag utfordret det grundtvigianske kirkesynet. Der Grundtvig omtaler "folkekirken" snakker Kierkegaard om "den triumferende kirke" som borgerskapets forlengede arm. I motsetning til Grundtvig, setter Kierkegaard troen på Guds nåde foran kirken som kulturinstitusjon⁶⁹.

Som vi ser er det "det nasjonalkirkelige aspektet" som belyses her. Debatten i løpet av 1800-tallet handlet om hva den nasjonale kirken skulle være; en statskirke eller en kirke av mennesker med personlig tro. I denne debatten ble nasjonalkirkenes statspietistiske arv og fundament underbygd av Grundtvig og utfordret av Kierkegaard. I kapittel 4 vil jeg redegjøre for disse aspektene ved veknelsen (side 76), samt i avsnittet "To forutsetninger for å forstå meningsutvekslingene bedre" (side 84) i kapittel 5.

Anders Jarlert har et kapittel som han kaller "Lutherläsandets århundre" i det svenske kirkehistorieverket "Sveriges kyrkohistoria ...". Her skriver han om Martin Luther (1483-1546) som utgangspunkt for den kirkelige debatt:

"1800-talet skulle bli lutherläsandets stora århundrade i svensk kyrkohistoria. Fler Lutherskrifter spreds i allt större och billigare upplagor, lästes av långt fler lekmän och tolkades med mycket större variation än nogonsin tidigare. Luthers namn användes som aldrig förr i Sverige, också för nya syften och i nya sammanhang som han egentligen aldrig uttalat sig om"⁷⁰.

Dette sitatet forteller oss om forholdene i Sverige, men jeg mener at det er forsvarlig å hevde at svensk og norsk kirkeliv hadde såpass mange likhetstrekk at vi kan snakke om bortimot like forhold. I Norge har vi hovedsaklig vært opptatt av å se på veknelsene på midten av 1800-tallet i lys av de nære forbindelsene med den haugianske bevegelsen tidligere i århundret, jamfør Thorkildsens gjennomgang av norsk historieskriving (side 9). Jarlerts poeng i sitatet over er å se på veknelsene som enten brudd eller kontinuitet i forhold til de lange kirkehistoriske linjer og da særlig med fokus på luthersk teologi. Dette skal vi se nærmere på i kapittel 5.

VEKKELSENE I NORDEN OG I TROMSØ

Når jeg trekker inn Norden skyldes dette to forhold. For det første har de nordiske landene en tilnærmet lik kirkestruktur gjennom 1800-tallet, der hvert land har en selvstendig nasjonal

⁶⁹ Österlin, 1994:183-191

⁷⁰ Jarlert, 2001:20

luthersk kirke⁷¹. For det andre har den læstadianske vekkelsen sitt nedslagsfelt i Norge, Sverige og Finland. Vi ser at vekkelsene i Norden og i Tromsø har noen klare likhetstrekk.

For det første kan 1800-tallet deles i to med en sterk vekkelsesbølge i agrare områder i århundrets første del, mens vekkelsen urbaniseres og oppstår i flere forgreninger i sekelets andre halvdel⁷². Dette er trekk som stemmer overens med Tromsøregionen der vekkelsene før 1850 hadde nedslagsfelt i indre Troms. Først etter 1850 blåste ”vekkelsens vinder” over Tromsø.

For det andre gjennomgår de nasjonale kirkene et slags ”hamskifte” i løpet av 1800-tallet. Fra en kristendom med vekt på én riktig kollektiv tro i 1800 til å vektlegge spørsmålet om individuell tro i 1900⁷³. I Tromsø vises dette gjennom de mange utmeldelsene av statskirken og opprettelsen av indremisjonen som en forening for personlig kristne.

For det tredje hadde det nordiske folk en tilnærmet lik mentalitetsmessig oppdragelse, nemlig den lutherske katekismeundervisningen⁷⁴. De vakte i Tromsø var derfor godt kjent med det ”lutherske” tankegods (se side 25).

Til slutt ser det ut til at vekkelsene etter 1850 i de nordiske landene har oppstått om lag samtidig med to andre frivillige bevegelser i samfunnet, nemlig avholdsbevegelsen og arbeiderbevegelsen⁷⁵. Skal man dømme ut fra liknende forhold andre steder har bevegelsene formodentlig mange overlappende medlemmer⁷⁶.

KONTAKT OVER LANDEGRENSENE

Hvis vi til slutt i dette kirkehistoriske avsnittet ser på kontakten mellom nasjonalkirkene eller vekkelsesbevegelsene i Norden i løpet av 1800-tallet, ser vi for det første at det ikke har vært arrangert noe fellesnordisk kirkemøte eller liknende formelle nordiske samlinger. Lars Österlin påpeker at selv om kontakten ikke var formalisert, kunne man på 1800-tallet se internordiske kontakter mellom kirkelige lekmenn og teologer. Dette eksemplifiserer han med å vise til Herman Råbergh (1838-1920) fra Finland som gjennom studier og reiser hadde

⁷¹ Österlin, 1972:20

⁷² Thyssen, 1968:23. Her må påpekes at Danmark utgjør et slags unntak med to samtidige vekkelsesbølger i århundrets første halvdel, nemlig ”den indre mission” og grundtvigianismen. Dette fordrer at man regner Grundtvigs bevegelse for vekkelse.

⁷³ Spørsmålet er grunnet i omvendelsen, og skiller den omvendte (vakte) fra den uomvendte (som ikke var vakt). Thyssen, 1968:22 og Sanders, 1995:34

⁷⁴ Hammar, 1999:45

⁷⁵ I tillegg til disse var også skytterlagene regionalt en stekt bevegelse, samt at man i Norge litt senere hadde ”målrørsla” som en fjerde bevegelse. Men vekkelsene, avholds- og arbeiderbevegelsen dekker så å si hele Norden.

⁷⁶ Et eksempel her kan være Sundsvall i Sverige der vekkelsen og avholdsbevegelsen var vanskelige å skille, slik som gjengitt i Barbro Björk & Jan-Bertil Schnell (red.): ”Sundsvallsstrejken 1879, samtida dokument och historisk belysning”, Sundsvall Museum 1979, der det på side 60 blir gjengitt et vekkelsesstandpunkt, men dette er egentlig vedtatt i ”Medelpads nykthetsforening”.

knyttet kontakter over hele Norden⁷⁷. En annen og kanskje vel så viktig kontakt mellom nasjonalkirkene, er linjene til Tyskland. Dette er ikke bemerkelsesverdig siden Luther var tysk og de fremste teologiske utdannings- og forskningssentraene lå der. Inspirasjonen gjaldt ikke bare teologi, men også det generelle kulturliv. Riktignok hentet de sene 1800-tallsvekkelser inspirasjon fra land i vest, som Storbritannia og etter hvert USA, men Luther var nok den man i de fleste vekkelsesbevegelser i Norden knyttet seg til som historisk ankerfeste.

Internt i de nordiske land gikk kontakten sør-nord innenfor statskirken. Norge, Sverige og Finland hadde alle sine kirkelige sentra i sør hvorfra prester, midler og ikke minst forordninger ble sendt ut. Slik har det vært siden middelalderen. Et eksempel er utnevnelsen av Daniel Bremer Juell til biskop i Tromsø i 1849. Ved det kirkelige votum blant landets proster og teologiske professorer var det ingen som stemte på Juell. 21 prester fikk stemmer, men likevel ble Juell utnevnt av kirkedepartementet til biskop i Tromsø⁷⁸.

De samme sør-nord linjene finner vi i de frivillige organisasjonene. Penger ble samlet inn i sør for å sende nordover kolportører for misjonering i nord. Et eksempel på dette er ”Lapska Missionens Vänner” som hadde prinsesse Eugenie (1830-1889)⁷⁹ som leder. Disse samlet inn penger til misjonsvirksomhet blant flyttsamer i Troms. En av disse predikantene var Antin Pieti (1825-1892)⁸⁰, som besøkte læstadianerne i Tromsø ved mange anledninger. Et annet eksempel er Stavanger Bibel- og Traktatselskap som sendte bibelbud rundt om i Norge, og til Tromsø kom Ole Kallem og Endre Johannesen.

Sør-nord linjen brytes når det gjelder den læstadianske vekkelsen. Denne bevegelsens linjer går østover og vestover fra ”et sentrum i periferien”⁸¹. Alle som drøfter vekkelsene på 1800-tallet synes å konkludere med at det ikke fantes noe formalisert samarbeide mellom nasjonalkirkene eller mellom vekkelsesbevegelsene over landegrensene. Dette er en sannhet med minst én modifikasjon: læstadianismen. Riktignok var dette én bevegelse, men den fikk raskt nasjonale særpreg. Kontakten mellom landene ble knyttet via et vekkelsessentrum ute i periferien; Lappmarken. Fra dette sentrum sendes predikanter i øst og vest, nord og syd til vakte over hele Nordkalotten. På denne måten ser vi hvordan læstadianere har den mest formaliserte strukturen for internordisk kirkelig samarbeide på 1800-tallet.

⁷⁷Österlin, 1972:15

⁷⁸Bøckmann, 1903:20

⁷⁹Søster av kong Oscar II

⁸⁰Egentlig het han Per Anders Nutti. For flere detaljer se Kristiansen, 2004b:100f

⁸¹Se vedlegg 2

Tromsø på 1850-tallet

Under romantikken i første del av 1800-tallet ble tradisjon igjen ble et honnørord⁸², og denne tradisjonen var i hovedsak preget av kristent tankegods, kristne verdier og en kristen ideologi. Inger Hammar skriver i sin bok "Emancipation och religion ..." at "den lutherska katekesundervisningen utgjorde befolkningens tidigaste källa till ideologisk reflexion och indoktrinering ..."⁸³. Hun hevder at det nordiske folk har en tilnærmet lik *mentalitetsmessig oppdragelse*, nemlig den lutherske katekismeundervisningen. Ivar Bjørklund hevder at kristendommen var den eneste form for ideologisk tenkning som på den tid var kjent blant vanlige folk i Norge⁸⁴. Kristendommen var den dominerende ideologi i dette samfunnet. Statskirken var institusjonen som var tillagt all rett til å forvalte og fortolke hva som var sann kristendom, og å føre folk inn i den kristne tradisjon. Dette ga seg blant annet utslag i et skolevesen med ett mål; å legge en god kristelig grunnvoll i elevene⁸⁵. Tromsø på 1850-tallet hadde en befolkning som var opplært i Luthers katekisme og forklaringer gjennom den pliktige konfirmasjonen og som hadde fått en grundig kristendomsundervisning i skolen. Dette ga befolkningen en felles ideologisk referanseramme. Sommeren 1854 var det stasjonert militære tropper i byen⁸⁶. Betydningen av garnisonens tilstedeværelse var trolig stor. I følge N. A. Ytreberg spredte det seg allerede ved Krimkrigens utbrudd en viss nervøsitet i byen for at tyrkerne (!) eller russerne skulle angripe Tromsø⁸⁷. Dagmar Sivertsen peker på et annet uromoment for Tromsøfolk, når hun forteller om henrettelsen av lederne for Kautokeino-oppstanden⁸⁸ Aslak J. Hætta (f.1829) og Mons A. Somby (f.1825) lørdag 14.oktober 1854 i Alta. Folk i Tromsø var svært opptatt av henrettelsene i Alta siden de dødsdømte satt varetektsfengslet i Tromsø⁸⁹. Et tegn på den spente situasjonen var at garnisonen i Tromsø ikke ble hjemsendt ved Krimkrigens slutt, men først etter henrettelsene i Alta⁹⁰. Tromsø by var ved vekkelsens utbrudd preget både av nasjonale og internasjonale hendelser, som trolig har virket inn på innbyggerne. Kautokeino-oppstanden representerte en trussel mot den kristne tradisjonen og krigen en trussel mot det nasjonale samfunnet.

⁸² Österlin, 1994:182

⁸³ Hammar, 1999:45

⁸⁴ Bjørklund, 1985:289

⁸⁵ Gerhard Pedersen forteller om dette i sine erindringer fra skoletiden i Tromsø på 1850-tallet. Se Pedersen, 1887:23-24

⁸⁶ Markus Skancke forteller at dampskipet "Christiania" la ut fra Bergen 5.mai med 300 soldater til Tromsø. Skipet ankom Tromsø 17.mai 1854. Skancke, 1910:55

⁸⁷ Ytreberg, 1946:488f

⁸⁸ Sosial uro i november hvor lensmannen og brennevinshandleren ble drept av læstadianske samer. I tillegg ble alle som ikke falt på kne og bekjente sann kristen tro (læstadianisme) pisket, deriblant sognepresten. Se Sivertsen, 1955:56ff

⁸⁹ Sivertsen, 1955:66

⁹⁰ Ytreberg, 1946:505f

Haugianismen var i andre deler av landet en viktig impuls for vekkelserne i siste del av 1800-tallet, men den er så og si fraværende i Tromsø. Kildene oppgir at det kun var en haugianer i byen: Ole Voss⁹¹. En stillfaren mann bosatt i Grønnegaten, som fungerte som støtte og hjelp ved kjøpmann Johan Hansens (f. 1793) omvendelse på 1840-tallet⁹². Men vekkelserne brøt ikke løs på dette tidspunkt. Vekkelserne i Tromsø var derfor ingen fortsettelse av en haugiansk tradisjon.

Amtmannens femårsberetning for årene 1855-1860 forteller at handelen hadde opplevd en krise ved slutten av 1857, men denne var over og handelen var stabilisert igjen i 1860⁹³. Som følge av krisen gikk enkelte av handelsmennene konkurs. Videre sies det at skipsfarten og skipsbyggingen i byen hadde økt i løpet av perioden, mens fabrikkene opplevde liten vekst med unntak av opprettelsen av et ølbryggeri. Håndverkere syntes byen å ha nok av, slik at de sommerstid også kunne bistå russere som var i byen. Når det gjaldt primærnæringen sies det lite om jordbruket, mens fiskeriet ser ut til å ha vært en bi-inntekt for byens arbeidere og ikke en selvstendig næringsvei. Amtmannen hevdet at ingen som planla økonomien sin trengte å lide noen nød. Likevel forteller han at en del av den arbeidende klasse ikke klarte å gjemme unna penger til vintermånedene da det var lite arbeid å få. Arbeiderne kunne oppleve trengselstider om vinteren.

Tromsø lå isolert i et relativt grisgrendt område med vanskelig fremkommelighet vinterstid, men byens funksjon som handelssentrum og dermed også trafikalt knutepunkt for datidens viktigste handelssvei, sjøen, gjorde at isolasjonen var sesongbetont. Tromsø lå sentralt i leia mellom Finnmark og Nordland, selv om byen lå langt fra de nærmeste byene. Videre vet vi at byen var et skolesentrum for ungdom fra hele landsdelen som kom for å gå på seminaret i Tromsø. Dermed kan man ikke si at Tromsø på 1850-tallet var en isolert by, men snarere en by som hadde rikelige impulser utenfra gjennom skipstrafikken med Russland, Tyskland, England samt den gamle trafikken på Bergen. I tillegg må man regne med at den store tilflyttingen til byen også bragte med seg nye impulser til bysamfunnet. Et eksempel på kommunikasjonen med omverdenen kan være at man i Tromsø ikke fikk vite om Krimkrigens utbrudd verken fra norske eller russiske kilder, men fra *The Times* i London. Dette fordi kapteinen på skonnertbriggen "Nordpolen" hadde tatt med seg hjem denne avisen, hvor

⁹¹ Jeg har verken funnet fødsels- eller dødsår på Voss i noen av kildene.

⁹² Bang, 1890:299-300 og Drivenes & Jernsletten, 1994:215

⁹³ "Beretning om Kongeriget Norges oekonomiske tilstand i aarene 1856 – 1860 med tilhørende tabeller" s.T 11ff. Christiania 1863.

krigsutbruddet stod omtalt, fra sin reise til Hull i England⁹⁴. Hans Blom peker på Tromsøs korte historie og den store tilflyttingen når han beskriver at byen på 1850-tallet bar preg av ”...at være ny, uden Fortid og med en hurtigt sammenhobet Befolkning...”⁹⁵. Jeg tror at denne rotløsheten er viktig å ha i minne når vi skal se på hvilke valg de vakte i Tromsø gjorde.

Tre vekkesbevegelser i Tromsø på 1850-tallet

Gruppene i Tromsø samsvarer med regionale og nasjonale vekkesbevegelser. Dette er en kort presentasjon av gruppene og deres sentrale leder.

LAMMERSIANERNE

”Den frie apostoliske christelige Menighed i Tromsø” som ble stiftet i 1856 er i noen av kildene omtalt som dissenterne. Dette mener religionsviteren Roald Kristiansen er en stigmatiserende og nedvurderende betegnelse på linje med de fortidige betegnelsen ”lapp” og ”finn” på samene. Han foreslår ”frikirkelig” eller frimenighet som et riktigere ord⁹⁶. Jeg er inneforstått med hva Kristiansen mener, men jeg mener at ved å betegne gruppen som frikirkelig eller frimenighet forsvinner nettopp gruppens særtrekk blant frimenigheter og dissentermenigheter. Jeg velger å kalle menighetens medlemmer for lammersianere. Grunnen for å bruke dette navnet er at menigheten i samtiden ble kalt ”den lammerske frimenighet”⁹⁷, noe som også plasserer gruppen i en nasjonal kontekst. I tillegg ser det ut til at benevnelsen har vært brukt i samtiden⁹⁸. En lammersianer var kort og godt en som tilhørte den lammerske bevegelsen, på samme måte som en læstadianer tilhørte den læstadianske bevegelsen. Gruppenavnet knytter seg til Gustav Adolph Lammers (1802-1878) som var statskirkeprest i Skien. Han meldte seg ut av statskirken og dannet ”Den frie apostoliske christelige Menighed i Skien” i 1856. Begrunnelsen for å melde seg ut var et kirke- og dåpssyn som var forskjellig fra den offisielle kirken. Odd Jakobsen skriver i sin hovedfagsoppgave at grunnen til å melde seg ut av statskirken var drømmen om en ren menighet, det vil si en menighet bestående av bare vakte kristne⁹⁹. Lammers var pastor hos lammersianerne i Tromsø en vinter (1857-1858) og hadde i følge bispinne Gislesen en voldsom innflytelse på menigheten¹⁰⁰. Lammers meldte seg inn i statskirken igjen i november 1860. Riktignok hevder en av de ledende innenfor de frie apostoliske menigheter i fylket, balsfjordingen Johan Bomstad (f.1822), at Lammers ikke

⁹⁴ Ytreberg, 1946:488

⁹⁵ Blom, 1859:449

⁹⁶ Samtalenotat: Roald Kristiansen 21.september 2004

⁹⁷ Bang, 1874:229, Valton, 1942:117f og Molland, 1979:225ff

⁹⁸ Bang, 1909:98

⁹⁹ Jakobsen, 1981:9

¹⁰⁰ Gjør, 1885:137

var kjent i Tromsøområdet på tidspunktet for de første utmeldingene av statskirken, men som historikeren Nils A. Ytreberg skriver er det tvilsomt om Bomstad husket riktig¹⁰¹. Bomstad var pastor i Lammers' menighet i Skien men Lammers var i Tromsø¹⁰². Det er i hvert fall liten tvil om at det er Lammers som forfattet skriftet som begrunnet menighetsdannelsen og som ble trosbekjennelsen lammersianere brukte ved utmeldingen av statskirken. Et eksempel på dette finner vi i forbindelse med kjøpmann Johan Hansens utmelding av statskirken, der vi i amtmannens journaler finner omtalt den innleverte og til departementet avsendte "bekjennelse"¹⁰³.

INDREMISJONEN

"Tromsø Forening for den indre Mission" er en forening som springer ut av presteforeningen "Den theologiske Forening" og ble stiftet i 1858. Foreningen synes å være grunnlagt som et forsøk på å holde de vakte i statskirken¹⁰⁴. Denne foreningen kommer jeg til å omtale som indremisjonen. Foreningen må sees som en forløper til "Det norske Lutherske Indremisjonsselskap", særlig med tanke på Gisle Johnsons (1822-1894) medvirkning. Sommeren 1856 var han i Tromsø og holdt foredrag i kirken om hva som talte for og mot utmeldelse av statskirken¹⁰⁵. Johnson var på denne tiden lektor i dogmatikk ved det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo. I 1860 ble han utnevnt til teologiprofessor. Han var en kjent debattant i den norske kirkelige debatten, som ivret for å beholde en luthersk statskirke. På nasjonalt plan faller indremisjonsforeningen i Tromsø derfor innenfor "den johnsonske vekkelse". Dette er riktignok i forkant av den johnsonske vekkelses store gjennombrudd, men jeg finner det rimelig å anta at hans forkynnelse allerede på dette tidspunktet var av vekkelseskarakter. Frukten av denne forkynnelsen ble altså "Tromsø Forening for indre Mission" som var en forening av vakte som ønsket å tilhøre Den norske kirke.

LÆSTADIANERNE

"Læstadianerne" i Tromsø er en stort sett fraværende gruppering i Tromsø by hva kilder angår. Av samtidige kilder er det Hans Bloms "Bidrag til den tromsöiske "Vækkelses" Historie" fra 1859 som tydeligst plasserer læstadianerne i Tromsø. Det finnes ingen protokoller eller referat fra denne grupperingen hvis møter i ettertiden ble kalt "Kvænmøter"

¹⁰¹ *Tromsøposten*, 20 Februar 1884 og Ytreberg, 1946:475

¹⁰² Jakobsen, 1981:55

¹⁰³ Statsarkivet i Tromsø: Amt-/Fylkesmannen i Finnmark: 933 Journal 572/57

¹⁰⁴ Sivertsen, 1955:81

¹⁰⁵ Gjør, 1885:124f

og som i samtiden gikk under navnet ”Fjeldfinnevækkelsen”¹⁰⁶. Grupperingen bærer sitt navn etter den svenske presten Lars Levi Læstadius (1800-1861) og er en felles betegnelse for etterkommere etter vekkelsen rundt ham. Læstadius var svensk prest, botaniker og vekkelsespredikant som var leder for vekkelsesbevegelsen frem til sin død. På 1850-tallet var den læstadianske bevegelsen stort sett en helhetlig bevegelse, i motsetning til nåtidens mange fraksjoner. Kautokeino-oppstanden i november 1852, og de påfølgende henrettelsene, har trolig hatt stor betydning for læstadianernes tilbaketrunkne rolle i det norske samfunnet på slutten av 1850-tallet. En av de ledende norske læstadianismeforskere Dagmar Sivertsen hevder at det siden 1850 har vært en liten læstadiansk gruppe i Tromsø by og at denne er grunnlagt av flyttsamen og predikanten Antin Pieti¹⁰⁷. Sivertsen bruker mye plass til å diskutere hvorvidt Tromsøvekkelsen kan relateres til læstadianismen. I denne debatten bruker hun Hans Bloms og Anton Chr. Bangs skrifter om vekkelsen (se side 10). Sivertsen oppsummerer med å tro Blom på hans ord om denne sammenhengen fordi hun mener Blom hadde en samtidig kjennskap til det religiøse livet i Tromsø¹⁰⁸. Videre påpeker hun at det i perioden 1856–1860 er stille i de offentlige beretninger omkring læstadianismen i Norge, noe hun mener skyldes frykt i etterkant av henrettelsen etter Kautokeino-oppstanden¹⁰⁹. På dette grunnlaget finner jeg det overveiende sannsynlig at det fantes en liten læstadiansk gruppe i Tromsø by, og at denne gruppen hovedsaklig bestod av innflyttere fra det nordlige Sverige og Finland.

¹⁰⁶ Blom, 1859:453-454 og Ytreberg, 1918:25

¹⁰⁷ Sivertsen, 1955:259

¹⁰⁸ Sivertsen, 1955:67-75

¹⁰⁹ Sivertsen, 1955:82

Hvem var de?

Dette kapitlet omhandler sosial rekruttering til de to gruppene vi har opplysninger om på individnivå, nemlig lammersianerne og indremisjonen. Jeg vil se på kjønnsfordeling, yrke og stilling, alder, fødested og sivil status. I følge Ninian Smarts dimensjonsteori (se side 7) er det den sosiale dimensjonen jeg vil belyse her.

Hvis vi ser på tidligere forskning som omtaler Tromsø-vekkelsen hevder Nils Ytreberg at årsaken til den lammerske gruppens menighetsdannelse var en sosial mobilisering, en slags protest¹¹⁰. Astri Andresen avviser ikke at det kan være snakk om sosial protest, men oppsummerer vekkelsen med at den sosiale protesten ikke utelukker vekkelsens religiøse kjerne¹¹¹. Drivenes og Jernsletten viser at den lammerske menigheten forandret karakter i løpet av sine ti første år. De mener at gruppen kan forstås som en mellomklassegruppe bestående av mennesker som verken tilhørte de mektigste eller de fattigste i samfunnet, men legger også vekt på vekkelsens religiøse kjerne¹¹².

Jeg vil se på hvem som var med i de to gruppene jeg har navnelister på. Har de to vekkelsesgruppene sosioøkonomiske særtrekk som skiller dem fra bysamfunnet forøvrig? Kan man ved hjelp av sosioøkonomiske særtrekk se et grunnlag for splittelse av de vakte? I tillegg vil jeg se på om det var noen forandring over tid hos lammersianerne.

KÅRE STRØMS TRE TEORIER FOR SOSIAL REKRUTTERING

I drøftingen vil jeg ta utgangspunkt i Kåre Strøms tre teorier for sosial rekruttering til vekkelsesbevegelsen i Balsfjorden (lammersianerne), slik han bruker dem i sin hovedfagsoppgave fra Universitetet i Bergen, 2001¹¹³:

1. Vekkelsene var veiryddere for og resultat av samfunnsendringer.
2. Vekkelsene var en sosial protest, direkte eller indirekte.
3. Vekkelsene hadde en etnisk rekrutteringsfaktor

Den første teorien hans er at vekkelsene fungerte som veiryddere for samfunnsforandringen, og samtidig var de resultat av den samme forandringen. Denne teorien har han hentet fra Irma Sulkunen og Vagn Wåhlins forskning i Finland og Danmark, og dette samsvarer med Hanne

¹¹⁰ Ytreberg, 1946:477

¹¹¹ Andresen, 1994:214

¹¹² Drivenes & Jernsletten, 1994:216f

¹¹³ Strøm, 2001:23f.

Sanders komparative forskning på svenske og danske vekkelsesgrupper. Sanders konkluderer med at vekkelsene er sekularisering i et førsekularisert språk (se side 9).

Den andre teorien er at vekkelsen direkte eller indirekte var en sosial protest, der vekkelsen mobiliserte småkårsfolket i en sosial og religiøs gruppe. Dette er basert på Tore Pryser, Lars-Erik Nordby og Sven Lundkvists forskningsarbeider i Norge og Sverige. Jeg bruker i tillegg Sandra Sizer som skriver at vekkelsene i USA på slutten av 1800-tallet sammenfaller med politisk uro. Dette mener hun ikke er tilfeldig. Selv om gruppene hevder seg å kun være opptatt av religiøse spørsmål ser det ut til at det finnes bakenforliggende ubevisste politiske motiver¹¹⁴.

Den tredje teorien er at etnisitet utgjør et rekrutteringspotensial. Dette er hentet fra blant annet Ivar Bjørklunds og Guttorm Gjessings forskning. Disse hevder at den læstadianske vekkelsen kan ha vært en motkulturell faktor. Vi har ikke kildemateriale som forteller oss hvem den enkelte læstadianer i Tromsø var, men trolig ville denne teorien gitt utslag i den læstadianske gruppen.

Kilder

Kildene jeg har brukt i dette kapitlet er hovedsaklig lammersianernes medlemsprotokoll fra september 1856 til mai 1860 og årsberetning for 1865, samt giverlisten til "Tromsø Forening for indre Mission". Folketellingen fra 1865 for Tromsø¹¹⁵ (Ft1865) er brukt for å vise sosioøkonomiske forhold i byen og for å finne fødested, bosted og fødselsår for de vakte i byen.

Det er viktig å ha i mente at listene har blitt til med forskjellige mål for øyet. Listene vil derfor gi forskjellig informasjon. I tillegg har vi med en dobbelregning; smeden Hans Petter Sand (f. 1817). I 1857 forsvinner han fra årsberetningen til lammersianerne, i protokollen ser vi at han har meldt seg ut av lammersianermenigheten og inn i statskirken igjen 4. mars 1857. To år senere er han, sammen med sin kone, ført opp som giver på indremisjonens liste.

Medlemslistene til "Den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø" finnes i to sett på Statsarkivet i Tromsø. Det ene er menighetens egen medlemsprotokoll, det andre er årsberetningene for hvert enkelt år fra perioden 1856 – 1865¹¹⁶. Disse innberetningene var alle

¹¹⁴ Sizer, 1979:87f

¹¹⁵ Folketellingen 1865 for Tromsø, se kildelisten

¹¹⁶ Statsarkivet i Tromsø: Dissenterprotokoller 1: "Protocol for den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø" og Amt-/Fylkesmannen i Finnmark 2896: "1856-1865 Innsendte oppgaver over dissenterne"

dissentere pliktige å sende til Amtmannen¹¹⁷. I tillegg finnes et sett årsberetninger i Riksarkivet i Oslo¹¹⁸. I oppgaven vil jeg bruke ”medlemsprotokoll” som betegnelse på medlemslisten i menighetens protokoll, mens jeg bruker årsberetning og årstall når jeg har hentet opplysninger fra disse. I tabellene og figurene er statistikk fra medlemsprotokollen satt inn under Lammersianerne 1856-1860, mens rubrikken Lammersianerne 1865 viser til menighetens årsberetning for 1865. For perioden 1856-1860 har jeg altså holdt meg til medlemsprotokollen og brukt årsberetningene til å kontrollere protokollen, slik som når det gjelder giftemål med mennesker utenfor menigheten og der håndskriften har vært utydelig. Grunnen til å velge medlemsprotokollen er at denne viser hva som hendte med medlemmene, slik som utmeldelser, utelukkelse og dødsfall i en samlet protokoll fra vekkestiden. Jeg velger altså å samle hele storhetstiden til lammersianerne i perioden 1856-1860. Jeg gjør opp akkumulert status for 4 år i stedet for å sammenligne år for år. I en større oppgave enn denne kunne nok disse resultatene vært sammenlignet med for eksempel årsberetningene fra 1856 og 1860. Jeg tror ikke resultatene ville vært særlig forskjellige, for det er etter 1860 at den lammerske menigheten blir mindre og endrer karakter slik jeg klarer å lese det ut fra kildene. Som vi så i avsnittet om tidsavgrensingen (se side 8) er det naturlig å sette et skille i 1860. Medlemmer er innførte i protokollen på sidene med overskriften: *A. Indmeldte i Menigheden*. Her står medlemmene oppført med nummer, innmeldelsesdato, fullt navn og stilling, oppholdssted og fra hvilket kirkesamfunn den innmeldte er kommet. Til slutt er det en rubrikk for anmerkninger, der flyttinger, dødsfall, utelukkelse og utmeldelse av menigheten står oppført. Ved å bruke protokollen ser vi den totale medlemsmassen på 219, som på et eller annet tidspunkt stod som medlemmer av menigheten i Gislesens bispeperiode. Medlemstallet beveger seg fra 124 i 1856 raskt opp mot rundt 170 medlemmer for så å ende på 164 medlemmer i 1860¹¹⁹. Det er god grunn til å tro at medlemsprotokollen inneholder en fullstendig liste over alle medlemmer i menigheten. Hvis listen i medlemsprotokollen på noe vis er feilført, burde dette ha kommet frem i de årlige beretningene til amtmannen. Det kan jeg ikke se har hendt.

I tillegg vil jeg sammenligne lammersianernes medlemsprotokoll fra september 1856 til mai 1860 med deres egen årsberetning over medlemmer fra 1865, på et tidspunkt da menigheten

¹¹⁷ Se vedlegg 1: Dissenterloven av 1845 §2.

¹¹⁸ Riksarkivet: Arkiv S-1007 Kirke- og undervisningsdepartementet, Kontoret for kirke og geistelighet: 0305 KUD A: Dissenterloven. Mappe: Innberetninger om dissentermenigheter i Bergen, Trondheim og Tromsø stift 1857-1929

¹¹⁹ Riksarkivet: Arkiv S-1007 Kirke- og undervisningsdepartementet, Kontoret for kirke og geistelighet: 0305 KUD A: Dissenterloven. Mappe: Innberetninger om dissentermenigheter i Bergen, Trondheim og Tromsø stift 1857-1929

bestod av 84 medlemmer over 19 år. Ved å gjøre dette håper jeg å få frem en eventuell forandring over tid.

Siden dissenterlovgivingen var tydelig på at disse listene skulle føres nøyaktig, noe staten årlig kontrollerte, er det trolig at også medlemslisten i protokollen er riktig¹²⁰. I årsberetningen 1865 står medlemmene oppført under overskriften *Menighedens Lemer 31 December 1865*. Herunder finnes rubrikkene nummer, fullt navn og stilling, alder, oppholdssted, plass til å skrive hvis medlemmet var gift med noen utenfor menigheten og til sist en rubrikk for anmerkninger.

Medlemsprotokollen er en tilnærmet fullstendig medlemsliste, men den er kanskje ikke dekkende for hvem som var tilstede ved menighetens gudstjenester. For det første var ikke alle medlemmene bosatt i Tromsø by. Noen medlemmer bodde i byens nærområder som Karlsøy og Ramfjorden, dette hadde trolig innvirkning på gudstjenestedeltagelsen deres. For det andre er det sannsynlig at det ved menighetens gudstjenester var ikke-medlemmer tilstede.

Når det gjelder ”Tromsø Forening for indre Mission”, finnes det ikke noen medlemsliste bevart fra denne perioden, men det finnes en giverliste over dem som forpliktet seg til årlige bidrag til foreningen. Denne listen står oppført bakerst i foreningens første protokoll¹²¹ og er trolig fra 1859 (se side 17). Listen står oppført på de 4 siste sidene i protokollen og er enkelt oppbygd. På den første av disse sidene står det oppført 29 navn med nummer, tittel, navn (flere uten fornavn eller bare med initialer). Hos de 19 første bidragsyterne står det hvor mye de bidrar med. På de neste tre sidene er listen ført i to kolonner per side, trolig fordi listeskriveren så at det kom til å bli liten plass. På disse sidene er det kun unntaksvis skrevet hvor mye giveren ville bidra med. Listen inneholder 141 nummererte oppføringer der to er strøket ut (nr 131 og 139). I tillegg er det 3 oppføringer der både mann og hustru står oppført (nr 86, 113 og 114). Dermed blir det totale antallet 142.

I protokollen fra indremisjonsforeningens årsmøte 15. mars 1860 ser vi at det ble avgitt 130 stemmer ved valget, mens det året før ble avgitt 132 stemmer. Når vi vet at det kun var menn som hadde anledning til å avgi stemme, skjønner vi at giverlisten ikke gir oss et riktig bilde av hvem som var foreningens medlemmer, siden så mange av giverne var kvinner. Jeg tror derfor at vi kan gå ut fra at giverlisten gir oss et riktigere bilde av hvem indremisjonsmenneskene var, siden både menn og kvinner ble oppført her. Trolig var det ubemidlede og fattige blant indremisjonsvennene som ikke står på denne listen, men det er ikke bare disse som glimrer

¹²⁰ Mykland, 1997:15

¹²¹ Statsarkivet i Tromsø: Tromsø sokneprestembete/domprostembete 116: ”Protocol vedkommende ”Tromsø Forening for den indre Mission”

med sitt fravær. Biskop Gislesen, byggmester Evjen (f. 1820), lærerne Elias Blix (1836-1902) og P. J. Holm¹²² samt seminarielærerne Chr. Kaurin (f. 1831) og Fosse (f.1928) tilhørte nok alle de bedre økonomisk stilte i Tromsø by på denne tiden, disse var alle indremisjonsmenn og står som underskrivere av Indremisjonsforeningens første lover, men de er ikke med på listen over bidragsyttere.

Som kilde til byens befolkning bruker jeg Folketellingen for 1865 i Tromsø by. Denne har jeg fått tilsendt elektronisk fra Registreringssentralen for historiske Data i Tromsø. Den er så eksakt som folketellinger kan være, hvilket vil si at den dekker Tromsø by og alle dem som folketellerne klarte å oppspore. Jeg velger å bruke denne folketellingen når jeg skal sammenligne de religiøse gruppene med resten av byen. Det ble riktignok gjort en folketelling i 1855, men den er ikke på individnivå. Derfor er Ft1865 den eneste muligheten jeg har for å sammenligne gruppene med byens befolkning.

Siden vi ikke har personopplysninger om læstadianerne i Tromsø, har vi ingen muligheter til å si noe om hvem de var. Jeg har forsøkt å konstruere et estimat for hvem som var læstadianere i Tromsø ved å gjøre et søk på byens kvener i Ft1865, men dette prosjektet viste seg å bli for spekulativt. Dagmar Sivertsen skriver at det bare var rester av den læstadianske gruppen i Tromsø på slutten av 1860-tallet og at disse utelukkende var kvener. At gruppen var blitt mindre og bortimot usynlig i Tromsø finner hun ikke unaturlig sett i lyset av Kautokeinooppstanden og de påfølgende henrettelsene og det faktum at den piskede sognepresten i Kautokeino, Fredrik Waldemar Hvoslef (1825-1906), flyttet til byen i 1857 som bestyrer på Tromsø Seminarium¹²³.

Hva vet vi om de vakes sosioøkonomiske særtrekk?

Ut fra listene er det mulig å sammenligne de vakte, både med hensyn til kjønnsfordeling, yrke og stilling, sivilstatus, fødested og alder. Når det gjelder de vakes bosted i Tromsø by vil jeg ta opp dette i neste kapittel.

Kjønnsfordeling og sivil status

Det er mulig å sammenligne kvinneandelen hos lammersianerne og indremisjonen. Med å gjøre dette vil jeg rette søkelyset mot kvinnens plass og rolle i de religiøse gruppene og se om

¹²² Jeg har verken funnet fødsels- eller dødsår på Holm i noen av kildene.

¹²³ Sivertsen, 1955:261

Inger Furseths forskning stemmer. Hun hevder at vekkelsesgrupper gav kvinner rom og oppgaver i gruppen, og at gruppene bevisst rekrutterte kvinner¹²⁴. I den forbindelse vil jeg også si noe om sivilstatus i de vakte gruppene.

INGER FURSETHS TEORI OM KVINNERS PLASS I VEKKELSESBEVEGELSER

Kvinnens plass i vekkelsesbevegelser på 1800-tallet har vært debattert i forskningslitteraturen. Hanne Sanders viser til denne debatten i sin bok "Bondevækkelse og sekularisering..." der hun skriver om vekkelsenes tiltrekkingskraft på kvinner. I følge forskerne Jane Rendall, Olive Banks og B. E. Epstein hadde dette sin grunn i vekkelsesforkynnens emosjonelle fokuseringen moral. I romantikken mente man at kvinnen var et mer religiøst vesen enn mannen på grunn av sin "empatiske natur"¹²⁵. Inger Furseth legger vekt på tre andre faktorer når hun forklarer hvorfor kvinner var mer aktive i vekkelsesbevegelsen enn i arbeiderbevegelsen¹²⁶. Det er konsensus blant historikere og sosiologer at forskjeller mellom politiske og religiøse grupper når det gjaldt kvinneandelen skyldtes den religiøse gruppens evne til å inkludere og aktivisere kvinnene¹²⁷. Furseth hevder følgende:

1. Vekkelsesbevegelsene hadde plass til kvinner i organisasjonsstrukturen i motsetning til arbeiderbevegelsen.
2. Rekrutteringspotensialet ble fordoblet når kvinner ble inkludert. Furseth viser blant annet til religionsforskeren Rodney Stark som har pekt på at bevegelser som rekrutterte begge kjønn på sikt nøt godt av selvrekruttering, fordi medlemmer giftet seg, fikk barn og sosialiserte barna inn i bevegelsen. At bevegelsen i økende grad ble bestående av familier virket også stabiliserende, fordi familieenheter gjerne fungerer som grunnsteiner i religiøse grupper¹²⁸.
3. Kvinnene hadde en stabiliserende faktor gjennom familieband.

KJØNNSFORDELING

Astri Andresen skriver at kvinnene spilte en betydelig rolle i vekkelsen og i den religiøse striden som fulgte i Tromsø på 1850-tallet¹²⁹. Derfor vil det være interessant å se nærmere på kjønnsfordelingen blant de vakte.

Medlemsprotokollen fra lammersianerne i tidsrommet september 1856 til 20.mai 1860 inneholder 219 navn på voksne medlemmer. Dette er et tall som stemmer overens med

¹²⁴ Furseth, 2001

¹²⁵ Sanders, 1995:185-188

¹²⁶ Furseth, 2001:125

¹²⁷ Furseth, 2001:112

¹²⁸ Furseth, 2001:121

¹²⁹ Andresen, 1994:207

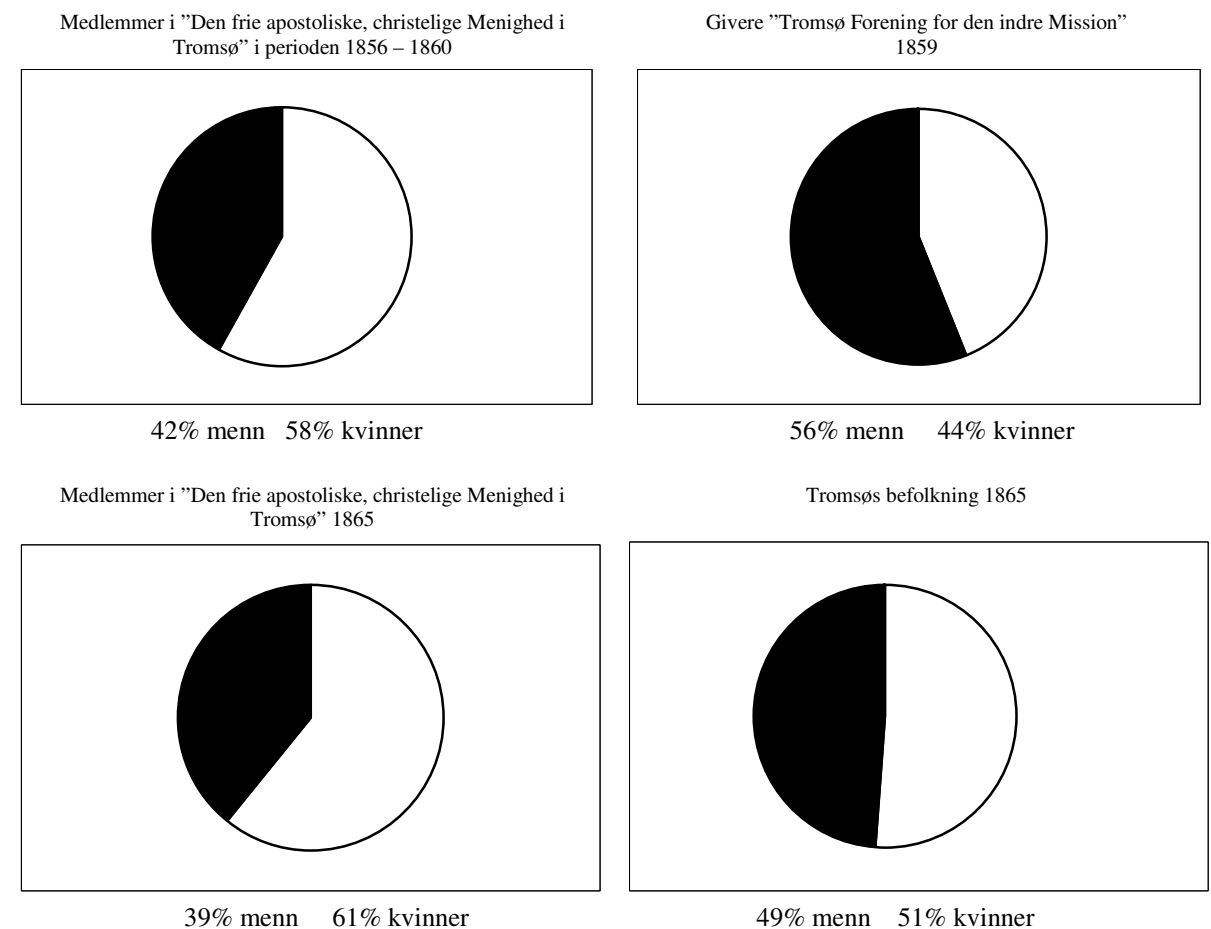
summen av forskjellige navn i lammersianernes årsberetninger for årene 1856 –1860¹³⁰. I årsberetningen fra 1865 var 84 medlemmer tilbake. Listen fra indremisjonen inneholder navn på 142 givere av årlige bidrag. Ft1865 forteller at det befinner seg 2332 personer over 19 år i Tromsø. Grunnen til å sette et skille ved 19 år er at dissenterlovens paragraf 15 satt dette som grense for å kunne melde seg ut av statskirken og eventuelt melde overgang til et dissentersamfunn¹³¹. Dette gir oss følgende kjønnsfordeling for personer over fylte 19 år:

Tabell I: Antall kvinner og menn hos lammersianerne og indremisjonen

	Medlemmer i "Den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø" i perioden 1856 – 1860	Givere "Tromsø Forening for den indre Mission" 1859	Medlemmer i "Den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø" 1865	Tromsøs befolkning 1865
Kvinner	127	59	51	1194
Menn	92	83	33	1138

Som vi ser var det forskjell mellom gruppene og i forholdet til byens befolkning i 1865. Dette kommer bedre frem hvis vi setter tallene inn i et sektordiagram.

Figur B: Kjønnsfordelingen hos lammersianerne og indremisjonen



¹³⁰ Lammersianernes årsberetning for 1856 inneholder riktignok også navnene på menighetens barn. Disse finnes ikke i protokollen og er derfor ikke regnet med i tallet 219.

¹³¹ Se vedlegg 1. Dissenterloven av 1845 §15

Denne figuren viser at kvinneandelen i indremisjonen og hos lammersianerne er henholdsvis mindre og større enn den man ser i byens befolkning. Lammersianerne har et tydelig kvinneoverskudd. Indremisjonens giverliste viser et klart overtall av menn, men det er andelen på 44% kvinner som vekker ettertanke. Indremisjonen var en forening der kvinnene på dette tidspunkt ikke hadde medlemsrett, den kom først i 1872¹³². Hvis vi deler kvinnene inn etter benevnelser i listene ser vi dette:

Tabell II: Kvinner fordelt etter benevning i listene

	Tjenestepiker	Hustruer	Madamer	Koner	Andre
Indremisjonen 1859	3	7	40	6	3
Lammersianerne 1856 - 1860	38	32	22	26	9
Lammersianerne 1865	4	17	2	22	6

I lammersianernes medlemsprotokoll kan vi se en betydelig mengde kvinner som står oppført som ”tjenestepiger” av et eller annet slag, eller rett og slett bare som ”piger”. Denne kategorien utgjør 38 personer eller godt og vel 17% av hele menigheten i perioden 1856 - 1860. En annen kategori som gir store utslag er de 26 kvinnene som står oppført under begrepet ”kone”. En kone var en voksen kvinne som trolig var i arbeid, noen var gift med menn utenfor menigheten mens andre ikke var det. I tillegg til disse kvinnene ser vi mange gifte kvinner omtalt som hustruer. De som er madamer eller fru står oppført i kategorien ”madamer”. I årsberetningen fra 1865 ser vi at kvinnenenes sosiale status hos lammersianerne er kraftig endret. Vi ser at både tjenestepikene og de bedre stilte kvinnene (madamer) nesten er borte og hustruene og konene utgjør over 75% av alle kvinnene. Når det gjelder kvinneandelen hos lammersianerne, ser vi av figur B at overskuddet av kvinner er det samme over tid.

Hvis vi ser nærmere på hvem kvinnene i indremisjonen var, ser vi av tabell II at 40 av disse tilhørte kategorien ”madamer”, altså samfunnets øvre lag¹³³. Disse utgjør 67% av kvinnene, mens de 6 konene og de 3 ”tjenestepigene” til sammen utgjør 15% av kvinnene på giverlisten. Den relativt høye kvinneandelen blant indremisjonsgiverne skyldes trolig bispinne Henriette Gislesens misjonsforening for kvinner. Bispinnen forteller i et brev datert 23. februar 1857 at misjonsforeningen hadde en liten bøsse som hang ”i det yderste Værelse, hvori Enhver kan lægge efter sit Hjertes Lyst kun for Guds Ansigt, og hvad der indkommer, skal bruges til den

¹³² Bergstrøm, 1943:5

¹³³ For indremisjonens del har jeg regnet madamer, fruer og jomfruer til kategorien ”madamer”.

indre Mission her paa Tromsø¹³⁴.” Dermed vet vi at noen av byens kvinner allerede året før ”Tromsø forening for den indre Mission” ble stiftet, startet å samle inn penger til dette formålet. At kvinnene ikke hadde stemmerett i foreningens første tid er likt med samfunnet ellers, for kvinnene i Norge hadde som kjent ikke delvis stemmerett før i 1907 og allmenn stemmerett før i 1913, mens indremisjonskvinnene i Tromsø fikk stemmerett i foreningen nesten 40 år tidligere (1872).

Vi vet at kvinnene ble brukt som søndagsskolelærere i den lammerske forsamlingen¹³⁵, og at de var økonomiske bidragsytere i indremisjonen. Dette var et signal om at kvinnene ønsket å være synlige og at de fikk lov til å være det. Et eksempel kan være madam Tygesen (f. 1819) som var nummer 32 på giverlisten. Hun stod oppført på lik linje med de øvrige bidragsyterne, men hun hadde ikke noe eget økonomisk innkomme etter hva jeg har klart å oppspore i folketelling, skattelister eller andre kilder. En skulle tro at mannen, rebslager Tygesen (f. 1816) som også stod på listen, skulle stå for hele familiens bidrag, men på denne listen stod altså madamen oppført alene, med et eget økonomisk bidrag til misjonsarbeidet. Madam Tygesens økonomiske bidrag var med på å understreke den sosiale omveltningen i samtiden. Når kvinnene stod som økonomiske bidragsytere på like fot med sine menn, kunne dette indikere et ønske om å være selvstendig når det gjaldt Guds rikes sak. Vekkelsesgruppene i Tromsø synes således å ha hatt en plass til kvinnene.

En grunn til at kvinner ble rekruttert var trolig at forkynnelsen appellerte til de unge kvinnene. Legen Ludvig V. Dahl¹³⁶ uttrykker dette i sin opplysningsartikkel om åndelige omgangssykdommer: ”... man sætter ikke forgjeves Kvindernes Følelser i Bevægelse”¹³⁷. Kvinnene hadde i følge Dahl en sentrale rolle i vekkelsesmøtene som profetinner. Deres dans og rop virket suggererende på andre kvinner. Derfor skal kvinnene i følge ham ha fått en sentral plass i vekkelsesgruppene¹³⁸. Den karismatiske forkynnelsen inneholdt et misjonsaspekt der tilhøreren ble sterkt utfordret, kanskje som formaning, til å invitere flere med seg til møtene/gudstjenestene og til å gi penger til misjonen. Det ene viktige var ”at de uvakte må bli frelst”, og hvem skulle vel dissentersamfunnets ugifte tjenestepiker invitere, om ikke en av sine medsøstre i tjenerstaben. Dette ga kvinnene en ny sosial status. På lik linje med mennene ble de ansvarliggjort til å spre vekkelsen. Jeg har ikke funnet noen direkte

¹³⁴ Gjør, 1885:136

¹³⁵ Statsarkivet i Tromsø: Dissenterprotokoller 1: ”Protocol for den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø”

¹³⁶ Jeg har verken funnet fødsels- eller dødsår på Dahl i noen av kildene.

¹³⁷ Dahl, 1862:32

¹³⁸ Dahl, 1862:99

belegg for kvinnes sentrale posisjon blant de vakte i Tromsø by, men i Tromsø Stiftstidende kommer bekymringen for kvinnes rolle hos lammersianerne frem i en sammenligning med lammersianerne i Skien:

”Der som her have jo de aandelige Krinoliner været blevne satte i Spidsen og Mændene – idetmindste tilsynelatende – været rolige Tilskuere. At der ved en saadan Tingenes Tilstand ikke kan udvikles noget sundt christeligt Folkeliv, og at Følgen bliver Forvirring og Splittelse, burde Mænd og Fædre for lengst have indseet. (...) Vi ville haabe, at Tiden der læger saa mangt et Saar, vil knuse denne Midtgaardsorm i vort Samfund.”¹³⁹

Kvinnens rolle hos lammersianerne var tydeligvis selvstendig og fri.

Furseth viser at når kvinnene blir med i gruppen, kommer også barna inn i forsamlingen. Denne selvrekrutteringen virker stabiliserende på vekkesesgrupper. Familier gir løfter om rekruttering og virker som grunnceller i gruppen. Dette ser vi i Tromsø. Hos lammersianerne vet vi at det i stiftelsesåret var 54 barn¹⁴⁰ og 27 ektepar i menigheten som bestod av 178 barn og voksne. Altså var godt og vel 25% av den totale medlemsmassen barn, mens de gifte utgjorde i overkant av 40% av de voksne. Videre vet vi at det i perioden 1858 –1860 ble inngått 14 ekteskap og at det var 31 barnefødsler¹⁴¹. Hvis vi sammenligner disse tallene med menigheten i 1865, ser vi at den da hadde 17 ektepar blant sine 84 medlemmer. Av disse 17 ekteparene hadde 14 par vært medlemmer siden menighetens stiftelse i september 1856. To par hadde meldt seg inn i begynnelsen av 1857. Det siste paret er Hans H. Augustinussen (f. 1828) og Ingeborg Anna Johansdatter (f. 1818). Han meldte seg inn ved stiftelsen av menigheten, mens hun meldte seg inn i august 1857. Dette forteller oss at gruppens familier har funnet seg til rette i menigheten, og det gir oss en indikasjon på at menigheten har vært tilrettelagt for familier.

SIVILSTAND

Jeg har gjort en sammenligning av sivilstatus. Materialet for lammersianernes vedkommende er samtlige 219 medlemmer fra medlemsprotokollen 1856 - 1860 og de 84 medlemmene som står oppført i årsberetningen deres fra 1865. Fra indremisjonens liste har jeg funnet sivilstatusen til 76 av givene i Ft1865, mens jeg blant byens befolkning over 19 år har funnet 2319 oppføringer på sivilstatus, noe som betyr at 13 personer er oppført i Ft1865 uten at sivilstatus er oppgitt.

¹³⁹ *Tromsø Stiftstidende 9de Oktober 1859*

¹⁴⁰ Dette vet vi fordi den første innberetningen til amtmanden i 1856 inneholder både barn og voksne medlemmer

¹⁴¹ Riksarkivet: Arkiv S-1007 Kirke- og undervisningsdepartementet, Kontoret for kirke og geistelighet: 0305 KUD A: Dissenterloven. Mappe: Innberetninger om dissentermenigheter i Bergen, Trondheim og Tromsø stift 1857-1929 og Statsarkivet i Tromsø: Amt-/Fylkesmannen i Finnmark 2896: Mappe: ”1856 – 1865 Innsendte oppgaver over dissenterne”

Tabell III: Sivilstand

	Giftede kvinner	Giftede menn	Ugifte kvinner	Ugifte menn	Enke(mann)	
Indremisjons-giverne 1859	20 (26,3%)	37 (48,7%)	6 (7,9%)	4 (5,3%)	9 (11,8%)	(100%)
Tromsøs befolkning 1865	658 (28,4%)	641 (27,6%)	373 (16,1%)	431 (18,6%)	216 (9,3%)	(100%)
Lammersianerne 1856 – 1860	61 (27,9%)	49 (22,4%)	58 (26,5%)	43 (19,6%)	8 (3,6%)	(100%)
Lammersianerne 1865	25 (29,8%)	17 (20,2%)	19 (22,7%)	17 (20,2%)	6 (7,1%)	(100%)

Sammenligner vi prosenttallene ser vi at det er på tre områder gruppene skiller seg ut. For det første har indremisjonen en stor andel gifte menn. Dette skyldes trolig at det i mange tilfeller var mannen som var medlem i indremisjonsforeningen. I de fleste henseender stod nok mannen for familiens økonomiske inntekter og forvaltningen av denne, selv om vi har sett at enkelte kvinner ønsket å bidra selvstendig. I tillegg er kilden en giverliste for årlige økonomiske bidrag, noe som utelukker mennesker med lite eller ustabil økonomisk inntekt. I kolonnen ”gifte menn” ser vi at lammersianerne ligger litt under gjennomsnittet i byens befolkning. I kolonnen ”ugifte kvinner” ser vi store forskjeller mellom lammersianerne og indremisjonen. Disse tallene viser oss at lammersianerne hadde en sterk tiltrekningskraft på ugifte kvinner. Videre ser vi at det er svært få ugifte menn i indremisjonen, noe som kan skyldes alderssammensetningen (se tabell VIII side 52).

Videre ser vi at lammersianerne samler en relativt stor skare ugifte menn og kvinner. Til sist ser vi at andelen enker og enkemenn øker hos lammersianerne, men likevel er snittet lavere enn i byen. At antallet enker og enkemenn er størst blant indremisjons-giverne har trolig sammenheng med denne gruppens høye andel personer over 50 år.

Blant de vakte i Tromsø synes Furseths tre teorier når det gjelder kvinner i vekkelsesgrupper (rom for deltakelse, rekruttering og stabilitet) å stemme med kildematerialet. Trolig må kvinnenes selvstendige rolle i vekkelsesgruppene ikke oppfattes som bevisst feminisme slik vi oppfatter den i dagens samfunn, men jeg mener det er grunnlag for å hevde at man blant de vakte i Tromsø ser en utilsiktet kvinnefrigjøring. En kvinnefrigjøring i religiøs kontekst, og det før den organiserte kvinnebevegelsen.

Om dette fenomenet skriver Inger Hammar i ”Emancipation och religion...” at den historiske forskningen fremstår som religionsblind når man overser det religiøse utgangspunktet for kvinnefrigjøringen, slik forskningen tidligere har vært anklaget for å være kjønnsblind¹⁴².

¹⁴² Hammar, 1999:32

Dette kan eksemplifiseres ved legen Dahl som bygger sin argumentasjon på samtidens europeiske legevitenskap. Han beskriver med forferdelse kvinnenens deltakelse i vekkelsesmøtene til tross for sin uselvstendige natur:

”Kvindens Selvstændighed er i alle Henseender ringere end Mandens; hendes Medfølelse er stærkere; og hendes Drift til at efterligne bliver det i samme Grad. I næsten alle de Vildfarelser eller Sygdomme, som bero paa denne Egenskab, ville vi derfor faa se Kvinderne at tage en fremherskende Del.”¹⁴³

Det kan synes som kvinnesynet i vekkelsesgruppene var uttrykk for den nye samfunnsforståelsen der kvinnene var mer frigjorte. På dette tidspunktet ligger altså vekkelsen i forkant av det etablerte samfunnet i synet på kvinners evner og rett til å delta. Dette passer sammen med Kåre Strøms teori om at vekkelsene var pådrivere i samfunnsendringene.

Sosial posisjon

Alle listene jeg har brukt inneholder yrkesbenevnelser eller familierelasjon på personene, og det samme gjør Ft 1865. Disse variablene vil jeg sammenligne i det kommende avsnittet. Grunnen til dette er at jeg da kan få en oversikt over de vakes sosiale posisjon i samfunnet. Det kan gi et mulig svar på spørsmålet om vekkelsen, bevisst eller ubevisst, var et sosialt opprør.

Det finnes flere måter å dele inn yrke og stilling på. I følge Registreringsentralen for Historiske Data (RHD) i Tromsø er det særlig to fremgangsmåter som er vanlige¹⁴⁴. Den ene er å plassere yrkene i kategorier etter næringsvei, med hovedkategoriene primær- sekundær og tertiærnæring. Den andre inndelingen er å dele personene inn etter hierarkisk posisjon i samfunnet, der listen er tredelt etter hierarkiske strukturer innenfor tre hovedkategorier: primærnæring, lønnsarbeide og ikke-lønnede. Begge disse kriteriene er det mulig å bruke til å søke i den elektroniske folketellingen for Tromsø i 1865 som er utarbeidet av RHD¹⁴⁵.

Jeg forsøkte å dele personene på alle listene etter begge disse kriteriene, men jeg synes ikke resultatene ble tilfredsstillende, hvilket jeg tror skyldes at listene fra lammersianerne og indremisjonslisten inneholder såpass få navn at kategoriene fra RHD ble for vide. I tillegg brukes det i mitt materiale andre yrkesbenevnelser enn det folketellerne i 1865 gjorde. Ved søk etter næringsvei vil for eksempel både biskop og ”tjenestepige” havne i tertiærnæringen. Når det gjelder inndelingene etter hierarkisk posisjon er disse oppdelt slik at det blir mange små kategorier, og disse vil i en sammenligning ikke gi et godt bilde av helheten. I tillegg har

¹⁴³ Dahl, 1862:99

¹⁴⁴ Hentet fra "Kodebok for folketellingene 1865, 1875 og 1900" som er et internt utarbeidet skriv ved RHD.

¹⁴⁵ Jeg har fått disse listene utlevert fra RHD i januar 2005, se kildelisten: Folketellingen 1865.

jeg hatt et ønske om å synliggjøre kvinnene som selvstendige kategorier, fordi listene opererer med såpass mange ugifte kvinner. Blant lammersianerne var 63% av alle kvinner i perioden 1856-1860 ugifte. Disse kvinnene må man regne som økonomisk selvstendige, og de skiller seg fra de kvinnene som sikkert hadde en viss økonomisk trygghet gjennom giftemål. Til sist er det viktig at listene som jeg bruker ikke bare opererer med yrker, men noen ganger med familierelasjoner som hustru eller statusbenevnelser som madame. Derfor er jeg frimodig nok til å prøve en egen inndeling. Denne inndelingen er gjort etter kildematerialet og er følgelig tilpasset problemstillingen. Det jeg har gjort er å dele titlene i 9 kategorier, der noen er yrkesrelatert, mens andre er familie- eller statusrelatert.

Kategorien offentlig inneholder alle offentlig ansatte, slik som prester, lærere og ansatte ved tollstasjonen. Håndverkskategorien består utelukkende av håndverkere. De som står oppført under handel er kjøpmennene og noen få andre slik som bokhandlere, apotekere o.l. I gruppen sjøfolk har jeg plassert både skippere og dem som står oppført som sjømenn. Det er den kategorien som har størst spenn i status. Primærnæringskategorien er bønder og fiskere. Når det gjelder fiskere, har jeg regnet dem som står oppført kun som fiskere. I Ft1865 står nemlig flere arbeidere oppført som fiskere i tillegg til å være for eksempel bryggemann, disse er plassert i kategorien arbeidere. Arbeidere er dem som ikke driver egen virksomhet, men har lønnet arbeide. Kategorien er stor og inneholder tjenestepiker, arbeidskoner, svenner, drenger og handelsbetjenter. Derfor har jeg foretatt en grundigere analyse av denne gruppen i drøftingen. Madamer er ikke en yrkeskategori, men en kategori som består av byens bedre stilte kvinner; gjennom giftemål og/eller ved fødsel. I denne kategorien har jeg også plassert jomfruer og fruer. Jomfru var benevnelsen på ugifte piker i samfunnets øvre lag. Frue indikerte også en viss sosial status, men siden benevnelsen forekommer sjelden har jeg valgt å sette fruene i kategori med madamene. Disse kvinnene er ikke økonomisk selvstendige, men har sin posisjon i samfunnet gjennom mannens (ellers farens) stilling. Den neste kategorien er hustruer. Disse to kvinnekategoriene kan flyte over i hverandre, listenes oppføringer av kvinner som madam eller hustru er altså uklar. Jeg har valgt å regne kvinner gift med kjøpmenn eller offentlig ansatte inn i madamkategorien, mens jeg har plassert hustruene til håndverkere og arbeidere i kategorien hustruer. Felles for begge disse kvinnekategoriene er at de ikke hadde noe eget inntomme. Til slutt har jeg en kategori som jeg har kalt "andre". I denne kategorien har jeg plassert dem som ikke står oppført med tittel, og hvor jeg ikke har klart å spore dem opp verken gjennom folketellinger eller i historiefremstillinger. Videre har jeg plassert enker, fattiglemmer, skoleelever og studenter i denne gruppen.

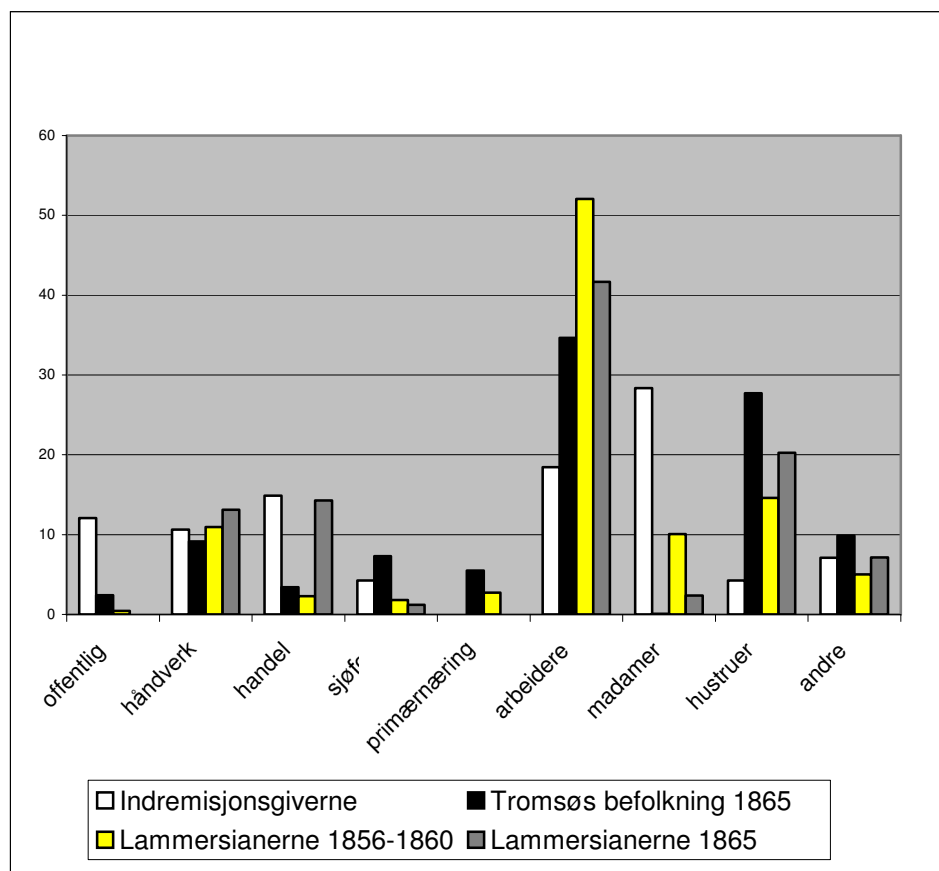
De fem første kategoriene i Tabell IV er hovedsaklig menn. Noen kvinner står oppført som handlende og det er en kvinnelig fisker i Ft1865, men ingen av disse tilhørte en vekkelsesgruppe. Videre er det en selvfølge at kategoriene ”madamer” og ”hustruer” er rene kvinnekategorier. Arbeidere og ”andre” er de eneste gruppene i tabellen som omfatter både kvinner og menn.

Tabell IV: Antall i hver kategori

	Offentlig	Håndverk	Handel	Sjøfolk	Primær- næring	Arbeidere	Madamer	Hustruer	Andre
Indremisjonens giverne	17	15	21	6	0	26	40	7	10
Tromsøs befolkning i 1865	56	213	79	170	128	808	2	646	230
Lammersianerne 1856-1860	1	24	5	4	6	114	22	32	11
Lammersianerne 1865	0	11	12	1	0	35	2	17	6

Hvis vi setter tallene inn i et diagram som viser oss den prosentvise fordelingen trer dette bildet frem:

Figur C: Prosentvis kategoritilhørighet



Vi ser at figuren viser tildels store forskjeller mellom gruppene innenfor enkelte kategorier. Disse forskjellene kan belyse de vaktens sosiale tilhørighet i byen.

OFFENTLIG ANSATTE

Av figuren ser vi at andelen offentlig ansatte i indremisjonen er større enn hos lammersianerne og i byen. Lammersianerne har en lærer som medlem i sine første år, mens de i 1865 ikke hadde noen offentlig ansatte medlemmer. Hvis vi ser på personene bak indremisjonssøylen er det prester og ansatte ved tollstasjonen som utgjør majoriteten av indremisjonens 17 offentlig tilsatte. Det høye antallet prester er ikke overraskende, siden indremisjonsforeningen nettopp er grunnlagt med tanke på å bevare de vakte innenfor kirken. Av listen kan vi lese 4 med tittelen prest eller prost, i tillegg til dette vet vi av stiftelsesprotokollen at biskop Gislesen og den senere sogneprest Chr. Kaurin var med, samt Elias Blix som senere ble kirkeminister i Norge. At det befinner seg så mange som 5 vakte blant de ansatte ved tollstasjonen er svært interessant. Det kan være en indikator på vekkelsenes misjonsstrategi, der en av de vakte inviterer med seg noen fra sin arbeidsplass til neste vekkelsesmøte. Bert Klandermans og Dirk Oegema har funnet at personer i en gruppe gjennom sitt nettverk, som arbeide og familie, utgjorde et viktig rekrutteringspotensiale¹⁴⁶.

HÅNDVERKERE

Andelen håndverkere i figur C er noenlunde lik hos indremisjonen og lammersianerne, henholdsvis 15 håndverkere fra indremisjonen og 24 blant lammersianerne (se tabell IV). Det ser heller ikke ut til at noen håndverksgruppe er spesielt representert i noen av forsamlingene. Videre ser vi at andelen håndverkere ligger litt over byens gjennomsnitt i 1865. Men hvis vi sammenlikner med tallene fra *amtmannens femårsberetning* for perioden 1856-1860 ser vi noe annet. Her står det at det fantes til sammen 134 håndverkere eller svenner/drenger i håndverksyrkene i Tromsø i 1860¹⁴⁷. Hvis jeg summerer håndverkere (tabell IV) og svenner/drenger i håndverkeryrkene (tabell V) fra lammersianernes medlemsprotokoll og giverlisten til indremisjonen kommer jeg til et totalt antall på 68 stykker. Herfra må jeg trekke smeden Sand som står oppført på begge listene, dermed ser vi at 67 av 134 menn tilknyttet håndverkskategorien var aktive i vekkelsesgruppene. Dette utgjør 50% av byens håndverkere i 1860. I tillegg til disse kommer eventuelle læstadianske håndverkere. Dette er et svært høyt prosenttall som forteller oss at vekkelsen hadde stor nedslagskraft blant byens håndverkere.

¹⁴⁶ Klandermans & Oegema, 1987:520

¹⁴⁷ "Beretning om Kongeriget Norges oeconomiske tilstand i aarene 1856 – 1860 med tilhørende tabeller". Christiania 1863. Tabell 13 s 40-47 i tabellappendikset

En grunn til at håndverkerne samlet seg i vekkelsesgrupper kan være at det på denne tiden var en lokalpolitisk spenning mellom håndverkerne og handelsstanden i Tromsø, som i følge Astri Andresen handlet om de årlige valgene til byens formannsskap¹⁴⁸. Om dette er tilfelle er tvilsomt, siden begge gruppene hadde medlemmer fra både handelsstanden og håndverkerne. Derimot kan også dette være en indikasjon på sosial nettverksrekruttering.

Hvis vi så ser på antallet håndverkerne i Ft1865 har dette økt til 213 (uten håndverkssvenner og drenger), mens vi ser at antallet håndverkere hos lammersianerne har sunket. Her er det to faktorer som kan ha spilt inn i tellingen av håndverkere. For det første er amtmannens femårsberetning fra 1860 blitt til på en annen måte enn folketellingene, trolig som innrapporteringer, mens folketellerne drev oppsøkende virksomhet. Dette kan bety at tallet håndverkere i femårsberetningen er lavere enn det faktiske tallet. For det andre vet vi at Tromsø var en by med svært stor tilflytting, og at veksten i antallet håndverkere kan skyldes tilflytting slik Nils Ytreberg beskriver det i årene 1839 – 1840¹⁴⁹. Når det gjelder nedgangen i antallet håndverkere hos lammersianerne i 1865 slik vi ser det i Tabell IV har dette trolig sammenheng med menighetens totale reduksjon. For som vi ser i figur C er andelen håndverkere faktisk litt større.

HANDELSMENN

I denne kategorien er de fleste oppført i listene som ”kiøbmand” og ”handelsfullmektig”, men også bokhandlere og apotekeren er plassert i denne kategorien. I handelskategorien ser vi store forskjeller. Blant indremisjonens givere er antallet handelsmenn betraktelig større enn hos medlemmene i ”Den frie apostoliske, christelige Menighed” i tidsrommet 1856-1860. Dette gir oss nok en pekepinn på et sosialt skille mellom de to grupperingene. Handelsmennene tilhørte byens elite og da særlig med basis i sin økonomiske makt. Ut fra listene ser det ut til at handelsmennene trivdes best i indremisjonen. Likevel finnes endel handelsmenn hos lammersianerne, disse utgjør riktignok en liten andel sammenliknet med indremisjonens handelsmenn, men ligger ikke så langt under byens gjennomsnitt i 1865. Den store mengden kjøpmenn i indremisjonen gir grunn til å hevde at indremisjonen fremstår som representant for den sosiale elite. I figur C ser vi at lammersianernes gruppe forandret karakter over tid, fra å ha et gjennomsnittlig antall handelsmenn til å ha omlag like stor andel som

¹⁴⁸ Andresen, 1994:187

¹⁴⁹ Ytreberg, 1946:343

indremisjonen. Dette er en tydelig indikator på at lammersianernes menighet har forandret karakter, og svekker antakelsen om at gruppen på dette tidspunkt var en sosial protest.

Blant handelsmennene finner vi også eksempler på at vekkelsen splittet familier. Et eksempel er familien Ebeltoft der Andreas E. Ebeltoft (f. 1817) og brødrene Cedorph (f. 1826) og Ulrik (f. 1831) var medlemmer i lammersianermenigheten, mens deres søster madame Helene Ebeltoft står på indremisjonens giverliste. Videre finner vi Andreas E. Ebeltoft jr. (f. 1826) som var deres fetter på indremisjonens liste¹⁵⁰. Når det gjelder kjøpmennene på indremisjonens liste, er det et navn som går igjen, og det er Holmboe. Her står de tre kjøpmennene Holmboe sammen med en handelsfullmektig (som trolig like gjerne kunne titulert seg ”kiøbmand”). Hvis vi ser på giverskaren i sin helhet er familien Holmboe oppført 9 ganger. Kanskje ikke så rart siden dette er familien til prost Holmboe som var en av stifterne av ”Tromsø Forening for indre Mission”. Derfor er det interessant å se at Hilmar Buck Holmboe (f.1836) står oppført som medlem hos lammersianerne, for han var bror til kjøpmann R. E. Holmboe (f.1827) og handelsfullmektig Johs. Holmboe (f.1838) som står som givere på indremisjonslisten. Hilmar Buck Holmboe var alene om Holmboenavnet blant lammersianerne og hadde tydelig måttet gå den tunge veien til presten for å melde seg ut av kirken. Presten var onkelen til Hilmar, prost Holmboe som av Liv Mykland blir beskrevet som restriktiv i sitt forhold til lammersianerne¹⁵¹. Det ser dermed ut til at familiene Holmboe og Ebeltoft var splittet i to fraksjoner.

SJØFOLK

Kategorien sjøfolk består av menn som i lange perioder var borte fra byen. Blant lammersianernes fire sjøfolk er en ”skibscaptain” og tre sjømenn, mens det på indremisjonens liste er tre ”søfarende” og tre skippere. I følge amtmannens femårsberetning fra 1860 var 43 skippere bosatt i Tromsø¹⁵². Vi ser også av figur C at det var veldig få sjøfolk innenfor de vakte gruppene sammenlignet med byen som helhet, og at det er nedgang i andel og antall sjøfolk hos lammersianerne. Det kan tenkes at sjømennenes lange fraværperioder fra byen gjorde at de ikke hadde anledning til å delta på vekkelsesmøtene i samme grad som resten av byens befolkning.

¹⁵⁰ Jfr. Andresen, 1994:70-71 og Ytreberg, 1946:550-551

¹⁵¹ Mykland, 1997:12

¹⁵² ”Beretning om Kongeriget Norges oeconomicke tilstand i aarene 1856 – 1860 med tilhørende tabeller”. Christiania 1863. Tabell 14 s 48-49 i tabellappendikset

PRIMÆRNÆRING

Når det gjelder primærnæringen ser vi av tabell IV at det finnes 128 personer i denne kategorien i byen i 1865 . Det var i hovedsak byens fiskere som trakk opp andelen i denne kategorien til rundt 5 prosent i Ft1865 (se figur C). Ingen av disse fiskerne var med på indremisjonens giverliste, og det var ingen på lammersianernes liste heller¹⁵³. Dermed sitter vi igjen med to grupper som ikke hadde en eneste fisker på sin liste. Dette kan trolig forklares med hva amtmannen forteller i sin femårsberetning fra 1860 om at fiskeriet i Tromsø hovedsaklig var en bi-inntekt for arbeiderklassen¹⁵⁴. Dermed vil de som eventuelt drev med fiske blant de vakte i Tromsø kunne stå oppført som arbeidere i listene. For de seks som var oppført under primærnæringen hos lammersianerne i 1856-1860 var alle gårdbrukere og bosatt utenfor byens grenser. I figur C ser vi at de lammerske medlemmene i primærnæringen er forsvunnet i 1865. Grunnen til dette er at det ble stiftet en lammersk menighet i Ramfjorden i 1858 som disse medlemmene meldte seg inn i¹⁵⁵.

ARBEIDERE

Denne kategorien omfatter både menn og kvinner. Som figur C viser er andelen arbeidere betydelig større hos lammersianerne enn i indremisjonen. Dette kan tyde på at lammersianernes menighet passer med Charles Y. Glocks deprivasjonsteori slik han har fremsatt den i sitt samarbeid med Rodney Stark om religiøse gruppers opprinnelse og utvikling. Teorien går ut på at en religiøs gruppe kan samle mennesker som føler seg underlegne i samfunnet, det være seg økonomisk, sosialt, organisk, etisk eller psykisk¹⁵⁶. I lammersianernes tilfelle kan det se ut til at det er den sosiale og den økonomiske faktoren som er utslagsgivende. Glock hevder at den religiøse gruppen faktisk ikke trenger å være underlegne de facto, men at følelsen av underlegenhet skaper fellesskap. Den sosiale deprivasjonen er knyttet til posisjon i samfunnet, noe Glock blant annet knytter til alder. Vi kan i så tilfelle forstå deprivasjonen som et utslag av lammersianernes unge alder (se side 52). For på 1850-tallet var anseelse knyttet til alder, der økt alder betydde økt anseelse. For indremisjonens del synes det lave antallet arbeidere å understreke at denne gruppen representerer et annet sosialt sjikt og trenger derfor ikke være grunnlagt på grunn av sosial deprivasjon, men snarere som en reaksjon på denne. For å få bedre oversikt over arbeiderkategorien har jeg delt den inn i mindre enheter:

¹⁵³ Blant kvenene i Ft1865 står en komagskomaker oppført som fisker i tillegg til skomakeryrket

¹⁵⁴ "Beretning om Kongeriget Norges oekonomiske tilstand i aarene 1856 – 1860 med tilhørende tabeller" s.T 13. Christiania 1863.

¹⁵⁵ Statsarkivet i Tromsø: Dissenterprotokoller 1: "Protocol for den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø"

¹⁵⁶ Glock & Stark, 1965:246ff

Tabell V: Arbeiderkategorien oppdelt i underkategorier

	Arbeids- menn	Svenner	Drenger	Tjeneste- piker	Koner	Transport	Betjenter
Indremisjons- giverne	5	5	8	3	6	1	1
Tromsøs befolkning 1865	233	61	104	231	128	14	37
Lammersianerne 1856-1860	29	7	9	38	26	2	0

Kone er en benevnelse som brukes hyppig i protokollen til lammersianerne. Noen av disse var gift med menn utenfor menigheten¹⁵⁷, men mange var enslige¹⁵⁸. Når det gjelder betjenter, var dette handelsbetjenter og kontorister. Blant de vakte er det veldig få som står oppført med denne benevnelsen, noe som betyr at det ikke er grunnlag for å hevde at kjøpmenn dro sine betjenter med inn i gruppen.

Som vi ser av tabellen er forskjellene mellom de religiøse gruppene størst når det gjelder tjenestepiker, arbeidsmenn og koner. I lammersianernes protokoll er det 38 tjenestepiker mens indremisjonen har 3. Blant lammersianerne var 25 arbeidsmenn, mens det var 5 i indremisjonen. Det var 26 koner hos lammersianerne mens indremisjonens liste bare har 6. Her må vi først huske listenes forskjellige funksjon. Å melde seg som årlig bidragsgiver fordrer nødvendigvis en viss form for inntekt, mens det å være medlem var noe annet. Dette betyr at det kan være flere ”arbeidere” i indremisjonen enn listen antyder. Likevel peker disse tallene i retning av at ”Den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø” i tidsrommet 1856-1860 var arbeidernes gruppe.

Ved å splitte arbeiderstanden opp i ulike underkategorier (tabell V) ser vi også at lammersianerne samlet arbeiderkategoriens lavere sjikt, som arbeidsmenn og tjenestepiker (drenger og svenner hadde lav status, men så nok for seg en statushevelasjon til håndverker i løpet av livet). Dermed synes Nils A. Ytrebergs påstand om at den lammerske menigheten var en sosial protest, å være riktig. Likevel må man ha klart for seg at overvekten av arbeidere ikke utelukker vekkelsens religiøse aspekt, slik Astri Andresen oppsummerer sitt kapittel om vekkelsen¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Menigheten rapporterte til fylkesmannen hvis noen av medlemmene var gift med folk utenfor menigheten. Jfr..

Statsarkivet i Tromsø: Amt-/Fylkesmannen i Finnmark 2896: Mappe: ”1856 – 1865 Innsendte oppgaver over dissenterer”

¹⁵⁸ I følge Marianne Erikstad på RHD er det veldig vanskelig å kunne si noe eksakt om kone-tittelen. Ut fra kilden kan man få et visst inntrykk av at kone/pige henspeiler på arbeiderklassen, der kvinnene i større grad måtte delta i arbeidslivet (jfr arbeidskone, vaskekone, torvkone, skurekone osv.) Men begrepet brukes også i betydningen hustru.

¹⁵⁹ Andresen, 1994:214

Endret den yrkesmessige sammensetningen seg over tid blant lammersianerne? Jeg har her valgt å sammenligne menighetsprotokollens 219 oppføringer fra 1856 til 1860 med de 84 medlemmene menigheten hadde i sin årsberetning til amtmannen i 1865¹⁶⁰. Sammenligningen viser oss antallet innenfor hver arbeidskategori blant menighetens medlemmer¹⁶¹.

Tabell VI: Endringer i arbeiderkategorien hos lammersianerne

	Arbeids- menn	Svenner	Drenger	Tjeneste- piker	Koner	Transport	Betjenter
Lammersianerne 1856-1860	29	7	9	38	26	2	0
Lammersianerne 1865	8	0	0	4	22	0	1

Som vi ser av tabell VI bekrefter denne Drivenes og Jernslettens observasjon om at menigheten forandret karakter i løpet av sine ti første år¹⁶². 114 arbeidere i menighetens oppstartsfase er blitt til 35 arbeidere i 1865, og av disse utgjorde konene majoriteten. I tabell IV og figur C ser vi at andelen handelsmenn øker. Forskjellene i handelskategorien og i antallet arbeidere viser oss en menighet som har forandret karakter.

MADAMER

I figur C (side 43) ser vi at de to kategoriene som kun omfatter kvinner ikke er relatert til yrke, men til sosial posisjon gjennom mannens yrke. Kategorien madamer inneholder kvinner som står oppført i listene som madam, jomfru og fru. Dette indikerer i stor grad at man tilhørte handelsstanden eller embetsstanden gjennom fødsel eller giftemål. Vi ser at indremisjonen har flere madamer enn lammersianerne. Mange av dem som står som madam i listene til de religiøse gruppene er registrert som hustruer i Ft1865. Likevel har jeg valgt å bruke denne kategorien fordi den med stor tydelighet indikerer en tilhørighet til byens øvre sosiale sjikt. Vi ser at det hos lammersianerne er en markert nedgang av madamer fra 1856-60 til 1865. Dette kan skyldes at kvinner gift med menn i gruppen ble oppført som hustru uansett sosial posisjon. En annen grunn til denne endringen kan være at den som har skrevet listen har hatt andre kriterier enn de som ble brukt for å skrive medlemsprotokollen. For eksempel står Fayette H.G. Nissen (f.1806) oppført som frue i medlemsprotokollen, mens hun i årsberetningen for 1865 er benevnt som kone.

¹⁶⁰ Statsarkivet i Tromsø: Amt-/Fylkesmannen i Finnmark 2896: Mappe: "1856 – 1865 Innsendte oppgaver over dissenter"

¹⁶¹ Når det gjelder primærnæringskategorien, forsvant denne fra menigheten med opprettelsen av "Den frie apostoliske christelige Menighed i Ramfjorden". Videre må jeg påpeke at kategorien koner er inkommensurabel. Dette skyldes at den som har skrevet listen i 1865, har valgt bort kategoriene madam og fru fra protokollen 1856-1860 og har i stedet valgt å benevne også disse som kone. Etter håndskriften å dømme er det samme person som har skrevet listene og protokollen, noe som gjør endringene i tittel enda vanskeligere å forklare.

¹⁶² Drivenes & Jernsletten, 1994:216f

HUSTRUER

Hustruer er den neste kategorien i figur C, dette er de kvinnene som står oppført i listene uten eget yrke og som er gift med noen i gruppen. Vi ser at det er flest hustruer hos lammersianerne¹⁶³. Hvis vi splitter opp kategorien hustruer, og plasserer hustruene inn i mannens yrkesgruppe ser vi følgende:

Tabell VII: Hustruer fordelt etter mannens yrke¹⁶⁴

	Offentlig	Håndverk	Handel	Sjøfolk	Primær- næring	Arbeidere
Indremisjonen	0	1	3	1	0	1
Lammersianerne 1856 – 1860	0	16	2	0	3	11
Lammersianerne 1865	0	7	4	0	0	6

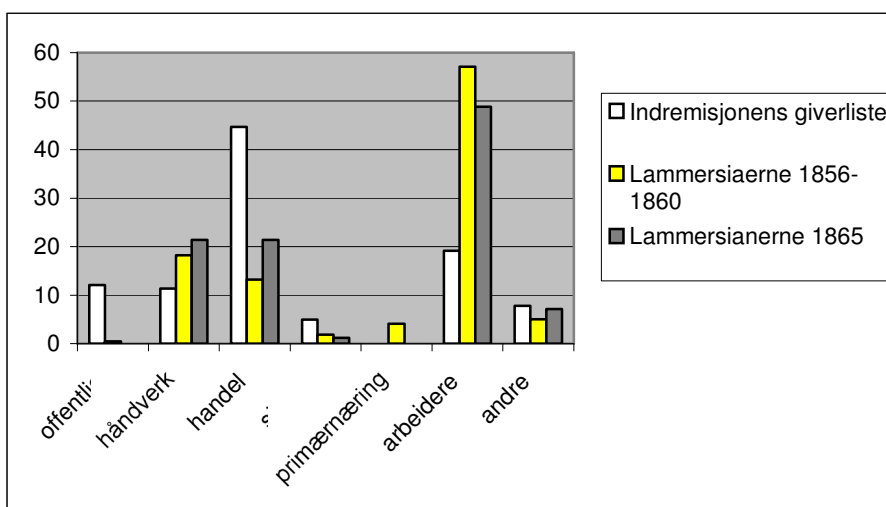
Denne tabellen er en understreking av tendensen vi har sett tidligere. Det er en overvekt innenfor handel blant indremisjonskvinnene, mens det er flest med håndverks- og arbeidertilhørighet blant lammersianerne i perioden 1856-1860. Indremisjonens hustruer er såpass få at det ikke er lett å si noe spesielt om dem, annet enn at det understreker at de fleste indremisjonskvinnene tilhørte det øvre sosiale sjikt. Når det gjelder lammersianerne i perioden 1856-1860, er over 80% av alle hustruer gift med en håndverker eller en arbeider. Dette gjør at gruppens sosiale posisjon enda tydeligere som mellom- og underklassebevegelse. På dette grunnlaget kan vi si at kategorien hustruer, samlet sett, representerer et lavere sosialt sjikt enn kategorien madam. Når vi så sammenligner lammersianerne over tid, ser vi tegn på endringer, men fortsatt er det flest lammersianerkvinner som er gift med en håndverker eller en arbeider.

I figur D er de ulike gruppene fordelt etter familieoverhodets yrke. Jeg har plassert madamene i handelskategorien. Den sosiale sammensetningen og endringen over tid blir tydeligere.

¹⁶³ I lammersianernes medlemsprotokoll er mannen konsekvent skrevet først, med hustruen oppført som neste nummer i protokollen som "fs Hustru" (foreståendes hustru). I indremisjonens liste forekommer ikke begrepet hustru, der ble hustruene oppført som sin manns kone.

¹⁶⁴ I tillegg kommer kona til Cand. P.Nilsen på indremisjonens liste som ville ha havnet i kategorien andre.

Figur D: Prosentvis fordeling etter familieoverhodet



Figur D forsterker inntrykket av at lammersianerne hadde tilknytning til håndverks- og arbeidermiljøene i Tromsø. Vi ser også at forandringen over tid hos lammersianerne synes å være lik i figur C og D. Indremisjonen synes ifølge figur D å ha et enda større innslag fra det øvre sosiale sjikt.

ANDRE

”Andre” er en gruppe mennesker som enten ikke har noen tittel eller som er vanskelig å plassere i de kategoriene jeg har valgt.

STIFTERNE AV INDREMISJONEN

Til sist vil jeg si litt om noen som ikke står på listene, men som vi vet var med å stifte indremisjonsforeningen. 18 av stifterne er med på giverlisten, men seks av disse er ikke med. Vi vet at blant de 24 stifterne var det 8 kjøpmenn og 7 prester samt noen andre offentlig tilsatte og en gullsmid. En av dem blir biskop (Hvoslef), en annen professor og kirkeminister (Elias Blix) og tre av dem fikk det ærefulle oppdrag å være stortingsrepresentant (Aagaard, Fosse og Jensen)¹⁶⁵. Dette forsterker inntrykket av indremisjonsforeningen som en forening for byens bedre stilte menn.

Alder og fødested

Jeg vil undersøke alderen til deltakerne i gruppene for å se om det finnes grunnlag for å hevde at Glocks deprivasjonsteori (se side 47) passer på den lammerske menigheten som helhet. For

¹⁶⁵ Ytreberg, 1918:20-24

det andre vil jeg undersøke Hans Bloms påstand om at vekkelsen og grupperingen i etterkant skyldes befolkningens rotløshet og mangel på tradisjoner¹⁶⁶. Dette vil jeg gjøre ved å se på fødestedet til de som står i listene.

ALDER

Jeg har gode opplysninger når det gjelder alderssammensetningen i ”Den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø” (lammersianerne), både fra deres protokoll og fra årsberetningen til amtmannen fra 1865. I protokollen finner vi fødselsdatoer for alle medlemmer med unntak av 5, mens alle medlemmenes alder er oppført i årsberetningen for 1865. Når det gjelder de lammersianere som står oppført i protokollen, har jeg valgt å registrere alderen på det tidspunktet de meldte seg inn i menigheten. For indremisjonens del har jeg klart å spore opp 80 av de 142 givernes fødselsår. Dette har jeg gjort ved søk i Ft1865, i tillegg har jeg brukt Ytreberg og Andresens byhistorieverk til å spore opp dem jeg ikke fant i folketellingen. Grunnen til at jeg fant såpass få er dels fordi de ikke befinner seg i en slik posisjon at de blir omtalt i historieverkene, og dels at mange kvinner har endret navn gjennom giftemål. Dessuten var det endel utflytting. Til sist har man i Ft1865 skrevet navnene på en annen måte enn slik de står i listen. I de tilfeller hvor det er åpenbart at det er samme person har jeg tatt med vedkommende, men ved flere anledninger har jeg vært i såpass stor tvil at jeg har valgt å utelate dem. Disse har jeg registrert på deres alder i 1859, siden giverlisten er fra dette året. Jeg har også sammenlignet alderssammensetning mellom de ulike gruppene og med byen i 1865.

Siden lammersianerlistene kun opererer med medlemmer som er fylt 19 år¹⁶⁷, er analysen av alderen avgrenset til alle over 19 år for alle gruppene.

Tabell VIII: Gruppenes alderfordeling i antall og procenter

	19- 29 år	30 – 39 år	40- 49 år	50 år og eldre	
Indremisjonens giverliste 1859	16 (20,0%)	29 (36,25%)	18 (22,5%)	17 (21,25%)	(100%)
Tromsøs befolkning 1865	808 (34,65%)	587 (25,17%)	469 (20,11%)	468 (20,07%)	(100%)
Lammersianerne ved innmelding 1856-1860	106 (49,53%)	77 (35,98%)	18 (8,41%)	13 (6,07%)	(99,99%)
Lammersianerne 1865	3 (3,57%)	36 (42,86%)	30 (35,71%)	15 (17,86%)	(100%)

¹⁶⁶ Blom, 1859:449f

¹⁶⁷ Se vedlegg 1: Dissenterloven §15

Vi ser at det i Tromsø by var flest beboere i alderen 19 – 29 år. I tabell VII ser vi at denne aldersgruppen utgjorde en enda større andel hos lammersianerne i perioden 1856-1860. Av tabellen fremgår at 13% av alle (106 av 808) i aldersgruppen 19-29 år var medlemmer i ”Den frie apostoliske christelige Menighed i Tromsø”. Trolig hadde prosentandelen vært høyere hvis vi hadde hatt tall for byen i samme periode som den lammersianernes protokoll gjelder, siden byen i perioden 1855 til 1865 vokste fra om lag 3000 til 4000 innbyggere¹⁶⁸. Videre ser vi at også aldersgruppen mellom 30-39 år utgjorde en større andel hos lammersianerne enn i byens befolkning. Til sist ser vi at gruppen over 50 år var underrepresentert sammenlignet med byen. Samlet sett var godt og vel 75% av lammersianerne i perioden 1856-1860 under 40 år. Dette gir grunnlag for å hevde at ”Den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø” var en ung menighet i oppstartsfasen. Hvorfor menigheten er så ”ungdommelig” er for min del kun gjenstand for spekulasjoner siden kildematerialet jeg har gått gjennom ikke sier noe om dette, men jeg tillater meg å peke på to faktorer. For det første tror jeg at et ungt miljø samler flere unge. Som vi husker hevder Klandermans og Oegema at medlemmene i en gruppe utgjør denne gruppens rekrutteringspotensiale gjennom sitt nettverk av arbeidskolleger og familie (se side 44)¹⁶⁹. Jeg tror at det er forsvarlig å utvide dette nettverket til også å gjelde alder. Ungdom tiltrekkes av ungdom, og utgjør et aldersmessig rekrutteringsnettverk. For det andre er det sannsynlig at utmeldelse av kirken var et såpass stort og radikalt samfunnsmessig uttrykk at overbevisningen måtte være ungdommelig sterk. For selv om det var tillatt å stå utenfor statens kirke var utmeldelse på denne tiden nok sett på som en radikal handling, nesten å forstå som sosialt opprør. Her kommer Glocks deprivasjonsteori til nytte (side 47), siden han forklarer sosial deprivasjon som en underlegenhetsfølelse ovenfor de mest ansatte i samfunnet. Derfor er det mulig å anta at alderen blant lammersianerne i 1856-1860 forteller oss om mennesker som finner et fellesskap ved siden av den etablerte elitens domener. Hvis vi sammenligner lammersianernes protokoll for perioden 1856-1860 med listen fra 1865, ser vi store forskjeller. Dette er med på å understreke at lammersianernes menighet forandret seg mye i løpet av sine ti første år. Vi ser at det ungdommelige trekket som er fremtredende i menighetens første år, fullstendig var borte i 1865. Gruppen under 30 år var så og si forsvunnet, mens gruppen 30-39 år utgjorde en større andel av menigheten i 1865. De to eldste gruppene med medlemmer fra 40-50 år og dem over fylte 50 har vokst betraktelig. Menigheten har gått fra å være en ung menighet til å bli en menighet der 53% er eldre enn 40

¹⁶⁸ Skancke, 1910:60

¹⁶⁹ Klandermans & Oegema, 1987:520

år. Dette vises også på gjennomsnittsalderen som er gått opp med over ti år i løpet av 10 år, noe som kommer til syne i tabell IX:

Tabell IX: Gruppens gjennomsnittsalder på personer over 19 år¹⁷⁰

	Indremisjonens giverliste 1859	Tromsøs befolkning 1865	Lammersianerne ved innmelding 1856- 1860	Lammersianerne 1865
Gjennomsnittsalder	40,03	39,01	31,33	42,36

Tabellen understreker lammersianernes endring i sosial status. Det er vel i og for seg vanlig at vekkesesgrupper endrer karakter og blir mer og mer konforme, men i lammersianernes tilfelle har dette skjedd veldig fort. Dette tror jeg kan skyldes at menigheten ble slitt mellom den lammerske retning og baptisamen som etter hvert var kommet til Tromsø¹⁷¹.

Når det gjelder indremisjonens alderssammensetning, viser tabell VIII at de hadde en overvekt av 30-åringer. Likevel var ikke andelen merkbart høyere enn hos lammersianerne i 1856-1860. Vi ser også at andelen 20-åringer er betraktelig lavere enn hos lammersianerne i 1856-1860 og i byen. Hvis jeg hadde funnet fødselsår til alle giverne, ville trolig indremisjonsgruppen fått flere i den yngste og den eldste gruppen. Blant personene i den yngste gruppen er de som flyttet eller giftet seg den viktigste grunnen til svinn. I den eldste gruppen vet jeg at flere hadde dødd mellom 1859 og 1865 uten at jeg har klart å spore opp fødselsår på disse. Videre viser indremisjonens liste at andelen eldre mennesker over 50 år var tilnærmet lik Ft1865 og en god del større enn hos lammersianerne. I denne eldste gruppen blant indremisjonsgiverne ser vi navn som Dreyer, Schumacher, Mack, Holst, Skancke og flere blad Holmboe. Alle disse menn og kvinner tilhørte byens desiderte elite. Som vi ser av gjennomsnittsalderen ligger den i overkant av byens gjennomsnitt, men ikke mer enn ett år.

FØDESTED

Tromsø var på 1850-tallet en by med mange nye innbyggere. Dette er noe rektor Hans Blom kommer inn på når han beskriver vekkesen og utmeldelsene av statskirken:

”Antallet af de Mennesker, som ere fødte eller have levet der for 40 Aar siden, indskrænker sig vist til nogle Snese....Her er heller ikke synderlige Traditioner ... Intet har Rod i Fortiden.”¹⁷²

Derfor ville tilbud om deltakelse i en gruppe trolig være svært kjærkomment for den nyttilflyttede.

¹⁷⁰ Jeg har også sammenlignet gjennomsnittsalderen for lammersianerne i årene 1856 og 1860. Her ser vi at gruppens gjennomsnittsalder blant personer over 18 år er 31,00 i 1856, mens den i 1860 er steget til 34,91. Samtidig er medlemstallet steget fra 123 til 164 i disse årene. Tendensen er altså den samme som den vi ser i tabell IX.

¹⁷¹ Selv om ikke baptistmenigheten ble stiftet før i 1870 fortelles det om ”uroligheter” hos lammersianerne i forkant. Jfr. Stiansen, 1920:16f

¹⁷² Blom, 1859:450

Denne antakelsen kan underbygges med en historie Gerhard Pedersen¹⁷³ forteller om i ”Nogle af mit Livs Hændelser fra Nordland”, der han husker tilbake på studietiden i Tromsø. Her forteller han om biskop Gislesens ”Husjomfru” som han kjente fra oppveksten i Bodø. Hun tilhørte de vakte innenfor kirken mens hun bodde Tromsø, men gikk over til mormonene da hun flyttet til Christiania. I et brev til Pedersen forteller hun at hennes medlemskap hos mormonene ikke nødvendigvis betydde at hun ville følge mormonene i alt¹⁷⁴. Vi ser at søken etter sosial tilhørighet kunne være en drivkraft, like mye som religiøs overbevisning. Ved å se på de vakes fødested kan jeg kanskje si noe om deres tilhørighet i byen. Siden fødested ikke er oppført i noen av listene har jeg laget en liste ut fra opplysninger i Ft1865 og historieverk for både lammersianere og indremisjonen. Jeg har klart å finne fødested til 75 lammersianere fra medlemsprotokollen og 74 fra indremisjonens liste. Videre har jeg funnet 65 lammersianerne som står oppført i årsberetningen for 1865 i folketellingen. Tallene for indremisjonslisten og lammersianernes protokoll har jeg også plassert i to kart som finnes i vedlegg 5 og 6. Hvis vi først ser på den regionvise fordelingen ser den slik ut.

Tabell X: Fødested samlet i regioner

	Indremisjonens giverliste 1859	Lammersianerne 1856–1860	Lammersianerne 1865
Tromsø	22	21	19
Tromsø Landsogn	4	4	3
Troms	8	11	11
Finmark	3	2	1
Nordland	2	3	4
Trøndelag	4	16	13
Møre og Romsdal	3	4	2
Vestlandet	3	2	2
Agderfylkene	0	2	0
Østlandet	18	7	8
Danmark	1	1	1
Sverige	0	2	0
Tyskland	4	0	0
Russland	1	0	0

Tabellen viser at indremisjonen hadde mange fra Østlandet på sin giverliste, mens det var svært mange trøndere hos lammersianerne. Astri Andresen og Nils A. Ytreberg forteller at byen vokste kraftig fra 1840 til 1855, blant annet fordi det var bruk for håndverkere og arbeidsfolk¹⁷⁵. Trønderne hos lammersianerne består av 3 kvinner fra det høyere sosiale sjikt (madamer), foruten disse er det jevnt fordelt mellom håndverker- og arbeiderstanden. Blant indremisjonens østlendinger er det en stor spredning i yrker, men det er kun tre håndverkere og tre arbeidere, resten tilhører et høyere sosialt sjikt. Hvis dataene settes i en tabell etter fødested blir det slik:

¹⁷³ Jeg har verken funnet fødsels- eller dødsår på Pedersen i noen av kildene.

¹⁷⁴ Pedersen, 1887:24f

¹⁷⁵ Andresen, 1994:84 og Ytreberg, 1946:339ff

Tabell XI: Fødested ¹⁷⁶

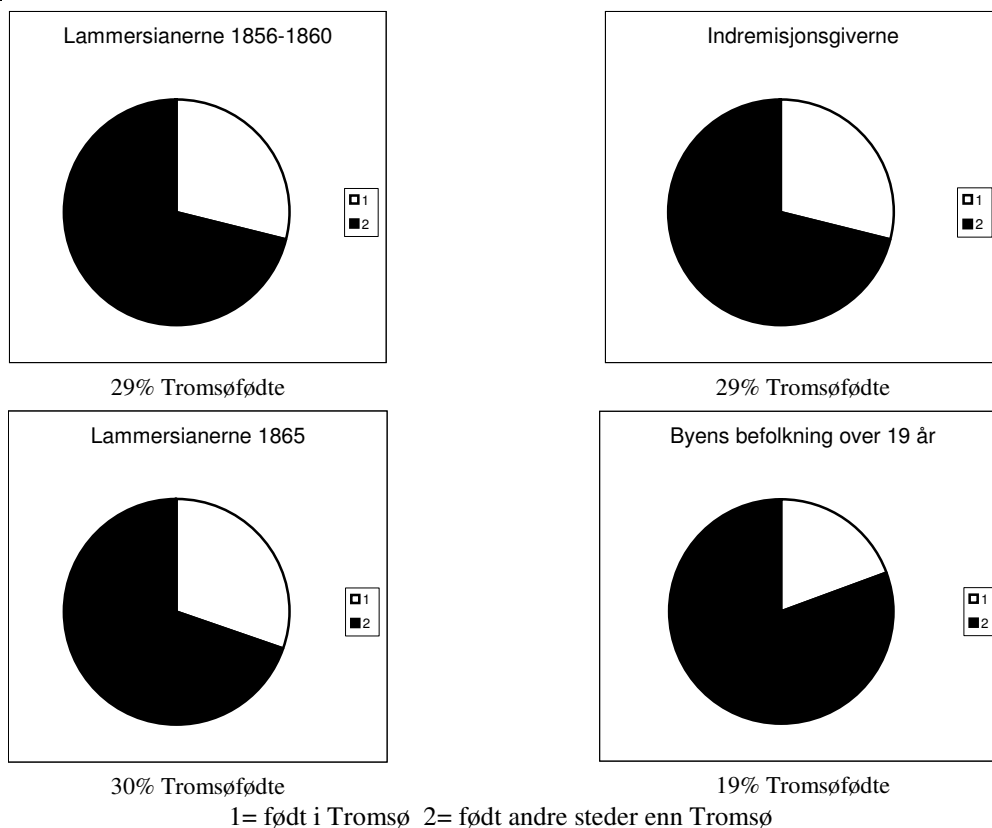
	Indremisjonens giverliste 1859	Lammersianerne 1856 –1860	Lammersianerne 1865
Tromsø by	22	21	19
Tromsøsund + Tromsø Landsogn	4	4	3
Malangen	0	1	2
Balsfjord	0	2	2
Senja	1	0	0
Tranø	1	1	1
Lenvik	1	0	0
Berg	1	2	2
Lyngen	1	2	2
Ibestad	0	1	0
Trondenes	2	2	3
Kvæfjord	1	0	0
Finnmarken Amt	0	2	1
Talvig	1	0	0
Kirkenes	1	0	0
Hammerfest	1	0	0
Lødingen	0	0	1
Bodø	0	2	2
Rødø	1	0	0
Helgeland	0	1	1
Rana	1	0	0
Namsos	0	1	1
Overhalla	0	3	3
Verdalen	0	1	1
Trondheim	2	11	8
Røros	1	0	0
Singsaas	1	0	0
Sundal	0	1	1
Kristiansund N	1	3	1
Molde	1	0	0
Øksendal	1	0	0
Bergen	2	1	1
Stavanger	1	1	1
Kristiansand S	0	2	0
Fredriksvern	1	0	0
Kongsberg	1	0	0
Kristiania/Oslo	2	0	0
Aker	1	0	0
Fredrikshald	3	0	0
Hedmark	1	0	0
Vang	0	1	1
Løiten	1	0	0
Østerdalen	0	1	1
Tolga	1	0	0
Aurdal	1	0	0
Rendalen	0	0	1
Gudbrandsdalen	2	1	1
Ringebu	0	1	0
Dovre	2	3	4
Lesja	2	0	0
Lund	1	0	0
Danmark	1	1	1
Sverige	0	2	0
Tyskland	4	0	0
Russland	1	0	0
Tilflyttet fra ukjent sted	0	1	0

Når vi ser på enkeltsted, er det Trondheim som utpeker seg hos lammersianerne. Over 12% av lammersianerne i Tromsø var født i Trondheim. Blant disse er byggmestrene Kornelius og Johan Kulstad med hver sine koner. Jeg har ikke kunnet finne at disse er brødre, men begge

¹⁷⁶ To av kolonnene i denne tabellen(indremisjonen og lammersianerne 1856-1860) er grafisk fremstilt i Vedlegg 5 og 6.

kommer fra Trondheim i samme tidsrom. Ut over dette er innflytterne fra Trondheim så vidt jeg kan se, ikke i familie med hverandre. Til sist har jeg plassert tallene i et diagram som viser oss forholdet mellom Tromsøfødte og innflyttere i de enkelte gruppene, på dette området er det også mulig å sammenligne med byens befolkning slik vi finner den i Ft 1865.

Figur E: Fødested Tromsø /utenfor Tromsø



Som vi ser, er andelen som var født i Tromsø større i vekkelsesgruppene enn i byen. Dette setter spørsmål ved rektor Bloms antakelse om at vekkelsene skyldes rotløshet som følge av innflytting. Man skulle da tro at innslaget innflyttere skulle vært større blant de vakte enn det var i byen forøvrig. Videre ser vi at forholdet mellom indremisjon og lammersianerne er ganske likt. Et viktig moment som ikke kommer frem her, ser vi i indremisjonens gruppe over 50 år. De færreste av disse var født i Tromsø, men de hadde bodd lenge i byen. Det kan tyde på at indremisjonens gruppe hadde en sterkere stedstilhørighet enn lammersianerne. Trolig skyldes dette det skillet Nils A. Ytreberg setter mellom ”bygrunnerne” og ”byfyllere”¹⁷⁷. For det ser ut til at indremisjonens givere i hovedsak tilhørte ”bygrunnerne”, mens lammersianerne tilhørte ”byfyllerne”.

¹⁷⁷ ”Bygrunnerne” var byens første borgere. Det var kjøpmenn og embetsmenn som trakk kapital til byen. ”Byfyllerne” var håndverkere, arbeidsfolk og sjøfolk som flyttet til byen fordi bygrunnerne og deres virksomhet hadde bruk for dem. Jfr. Ytreberg, 1946:339

Konklusjon

Jeg har i dette kapitlet drøfte det Ninian Smart kaller vekkelsens sosiale dimensjon. Ved å søke etter sosioøkonomiske særtrekk i de ulike gruppene, har jeg ønsket å se om det finnes noen årsak til splittelse blant de vakte på dette området.

Ved å se på Kåre Strøms teorier for sosial rekruttering (side 29) ser vi følgende:

For det første kan noen funn tyde på at vekkelsen var en veirydder og et uttrykk for en ny samfunnsforståelse, og da er det særlig forståelsen av kvinnens posisjon i samfunnet som kan tolkes slik. Den kvinnelige deltakelsen i vekkelsen synes å ligge i forkant av storsamfunnet.

Vi ser det blant annet ved at lammersianerne brukte kvinner som søndagsskolelærere og at noen av indremisjonskvinnene uttrykker en form for økonomisk selvstendighet. Riktignok er mennene de styrende innenfor lammersianernes gruppe og selvsagt i mannforeningen

Indremisjonen, men kvinnene i begge disse gruppene uttrykker, trolig ubevisst, en begynnende kvinnefrigjøring med sin aktive deltakelse. Som den svenske kirkehistorikeren Anders Jarlert presiserer er vekkelsens fokus på den enkelte kvinnes og manns synd og tro en måte å sidestille kvinner og menn på, med samme oppmerksomhet, ansvar og muligheter¹⁷⁸.

Hanne Sanders skriver om vekkelsene: ”Det var bønderne, som gav vækkelse stabilitet og styrke...”¹⁷⁹. Med dette tydeliggjør hun at makten sitter hos mannen. Slik var det også i Tromsø. Dermed blir ikke dette bare kvinnes kamp for selvstendighet, for vi ser at mennene i menighetens ledelse aksepterte denne selvstendigheten. Det var altså ikke kvinnefrigjøring slik vi nå kjenner ordet, men en begynnelse for kvinnene til å være sidestilt med mennene. Kvinnefrigjøringsaspektet var trolig ikke en innbefattet del av vekkelsene i Tromsø, men en form for feminisme i et før-feministisk språk. For det bevisste og altoverskyggende spørsmålet var nok spørsmålet om evig liv og død. Noen årsak til splittelsen ser vi ikke på dette punktet, fordi begge vekkelsesgruppene synes å være like kvinnevennlige.

For det andre mener jeg at noen funn kan tyde på at vekkelsen i Tromsø fungerte som en sosial protest mot det bestående. I første rekke skjedde dette ved utmeldelse av statskirken, som jeg vil komme nærmere inn på i kapittel 4 (side 76). Videre har vi sett at lammersianerne tiltrakk seg mange arbeidere før 1860. Riktignok vet vi ikke om den sosiale protesten var hovedårsaken til at arbeidere valgte å melde seg ut av statskirken og inn i et dissentersamfunn. Uansett var innmeldingen i denne menigheten av en såpass radikal art at det er overveiende

¹⁷⁸ Jarlert, 1999:66

¹⁷⁹ Sanders, 1995:314 -316

sannsynlig at aspektet ”sosial protest” var vurdert. Endringene over tid hos lammersianerne viser at den ”sosiale protesten” må ha forsvunnet fra menigheten. Det er likevel viktig å påpeke at det ikke er vekkelsen som helhet som da er en sosial protest, men utmeldingene i ettertid. Den nyopprettede lammerske menigheten hadde til sammen i sine 5 første år et medlemstall som utgjorde omlag 5% av byens voksne befolkning. På samme måte vil da opprettelsen av ”Tromsø Forening for indre Mission” kunne ses som en motreaksjon mot disse utmeldelsene. Sosial protest er det vel neppe, men et samfunns-konservativt mottrekk er det utvilsomt. Indremisjonen var øvrighetens forening for de vakte.

Utmeldelsene var bevisste siden det var en aktiv og trolig reflektert handling å melde seg ut av statskirken. I så måte vil utmeldelsene kunne sees som et resultat av splittelsen, for hovedgrunnen til splittelsen må ligge i utmeldelsens årsak.

Når det gjelder vekkelsesbevegelser som etnisk gruppemarkør, tror jeg at vi ville funnet dette hos byens læstadianere, men som tidligere nevnt finnes det ikke tilstrekkelige kilder over hvem læstadianerne var. Denne gruppen ble i samtiden oppfattet som en kvensk gruppering. Det virker altså som om man i Tromsø-vekkelsen har hatt etnisk rekruttering til en vekkelsesgruppe (læstadianerne). Denne gruppen finnes det ikke tilstrekkelige data på og den er derfor ikke med i drøftingen, men vi har stiftsprost Hvoslef og Henrik Parkajokis¹⁸⁰ ord på at denne gruppen i 1868 var en liten kvensk gruppe med egne samlinger og Dagmar Sivertsens ord for at den læstadianske menigheten i Tromsø ble opprettet med hjelp av Antin Pieti rundt 1850¹⁸¹. Kvener i Tromsø tilhørte samlet sett byens lavere sosiale lag i 1865¹⁸², og kunne gjennom sine samlinger på finsk trolig oppfattes som en etnisk protest mot det norske samfunnet, men som vi vet har læstadianerne da som nå valgt å være medlemmer av statskirken¹⁸³. Selv om de valgte en etnisk tilhørighet i sine samlinger, stilte de likevel til gudstjeneste i statskirken for å motta sakramentene¹⁸⁴. Det finnes derfor ikke grunnlag for å hevde at splittelsen skyldes etnisk protest.

På dette grunnlaget kan de vakte gruppene i Tromsø oppsummeres slik:

¹⁸⁰ Jeg har verken funnet fødsels- eller dødsår på Parkajoki i noen av kildene.

¹⁸¹ Statsarkivet i Tromsø: Biskopen i Tromsø stift, Hålogaland og Nord-Hålogaland bispedømme: 472 Visitats-protokol: Tromsø 1866 og Sivertsen, 1955:259ff

¹⁸² Når det gjelder yrkene til kvenene ser vi at av de 107 personene (i Ft1865 i Tromsø) som er født i Sverige eller Finland står 50 oppført uten noen opptegnelse i kategorien yrke. Over halvparten (31 stk.) av dem som står oppført med yrke ville havnet i kategorien ”arbeidere” i overnevnte tabell, mens kategoriene madamer, hustru og offentlig kategori ville forblitt tomme. Den nest største grupperingen er håndverkerne. Innenfor handelen i Tromsø er det kun oppført en handelsborger, mens det var seks av byens kvener som var ”fattiglemmer”. Konturene vi ser er en etnisk gruppering i byens lavere sosiale, når vi leser A. Chr. Bangs beskrivelser ser vi at de også var uglesette som et lite etisk folkeferd (Jfr. Bang, 1890:319)

¹⁸³ Norderval, 2000:53

¹⁸⁴ Sivertsen, 1955:261

”Den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø”, eller lammersianerne, synes hovedsaklig å bestå av arbeidere og håndverkere. Gruppen bestod av mange flere unge enn samfunnet rundt den, og ikke minst hadde gruppen i denne perioden et betydelig kvinneoverskudd. Vi har også sett at gruppen forandret karakter over de ti første årene. Gruppen hadde i oppstartsfasen hovedsaklig likhetstrekk med arbeiderklassen, men over relativt kort tid endret dette bildet seg, og i så henseende vil nok betegnelsen middelklasse være mer korrekt. Likevel ser vi en radikalisme i å melde seg ut av statskirken.

”Tromsø Forening for indre Mission” har en helt annen sosial sammensetning, med en betydelig overvekt av offentlig ansatte og handelsmenn. Vi ser at mange av kvinnene bærer tittelen ”madam”, hvilket forteller om en høyere sosial posisjon. På denne bakgrunn, sammen med stifternes sosiale posisjon og omtalte statuselevasjon, bekreftes inntrykket av at indremisjonsforeningen hovedsaklig bestod av byens øvre sosiale sjikt.

Hva *læstadianerne* angår er det umulig å trekke noen eksakt konklusjon. Vi har kun beskrivelser fra stiftsprost Hvoslef og det læstadianske sendebudet Parkajoki og begge disse omtaler byens læstadianere som kvener. Byens kvener over 19 år bestod i følge Ft 1865 av omlag 60% kvinner, 60% var eldre enn 40 år og 5% var fattiglemmer. Vi vet også at det finske språket var i bruk blant kvenene. Dette samsvarer for øvrig med Drivenes og Niemis uttalelser om at læstadianismen i perioder og på enkelte steder kunne ses som ”fattigfolks religion”¹⁸⁵. Vi vet ikke hvor mange de var eller hvem de var, men sannsynligheten for at læstadianeren i Tromsø var kven er stor. Hvis læstadianeren var kven, er sannsynligheten stor for at han tilhørte underklassen økonomisk sett.

Som vi husker har Hanne Sanders delt inn vekkelser etter konfliktnivå til nasjonalkirken (side 21). Dette har vi sett stemmer ganske bra med Tromsø-vekkelsen. Vekkelser synes først å ha vekket folk fra alle sjikt i byen. Etterpå oppstod grupper som uttrykker ulike sosiale posisjoner, men det ser ikke ut til å være her årsaken til splittelse ligger.

¹⁸⁵ Drivenes og Niemi, 2000:182

KAPITTEL 4
Ortopraksi
RIKTIGE RELIGIØSE HANDLINGER

”Det var en Aften, at en Flok Seminarister mødte flere Lammersianere syd paa Øen. Saa begyndte man, som sædvanligt, at disputere om Barnedaaben og Statskirken. Paa Lammersianernes Vegne førtes Ordet af en paagaende og dømmesyg Mand ved Navn *Johan A. I. Bomstad*, paa Seminaristenes side optraadte *Carl Johan Nilsen*, ”Norges Løve”, som han senere blev kaldt blandt sine Studenter-Kamerater. Han var født Disputator, at disputere var hans Liv, at sætte sin Modstander fast var hans mindste Kunst. Det varede derfor ikke længe, før Argumenterne slap op, og Bomstad havde intet mere at sige; de to Kamphaner røg da løs paa hverandre, og Forhandlingerne om Barnedaaben og Statskirken gik over til et almindeligt Slagsmaal, hvoraf Seminaristerne gik ud som Seierherrer¹⁸⁶.”

De vakes tilstedeværelse og handlinger var synlige i Tromsø på 1850-tallet. I dette kapitlet er det ortopraksien, de riktige handlinger, jeg ønsker å se på. Kapitlet er todelt etter to handlingsmønstre. Den første delen omhandler utadrettede handlinger. Jeg vil se på misjonen de vakte drev i byen, og på vekkelsens spredning i byen ved å sammenligne de vakes bosted. Den andre delen omhandler handlinger de vakte rettet mot seg selv, for å bli et bedre menneske. Her vil jeg se på ulike spørsmål rundt det som blir kalt helliggjørelsen, handlinger som understreker og bekrefter et hellig liv. Dåpshandlingen er utelatt i dette kapitlet, siden den blir drøftet i kapittel 5. I delen om misjon vil jeg bruke Max L. Stackhouses tre hovedkjennetegn for misjonsaktivitet i religiøse grupper som utgangspunkt, mens jeg i den andre delen gjør meg bruk av Morton Klass’ verdidefinisjon.

I religionsfenomenologien forsøker man å forstå og forklare religion og religiøse uttrykk som ”sui generis”, det vil si å fortolke religion som et selvstendig fenomen av særegen art, og ikke redusere det til kun sosiologiske og psykologiske fenomener¹⁸⁷. Dette betyr ikke at religion ikke har sosiologiske, psykologiske og kulturelle aspekter som er viktige for vår forståelse av religion, men ”sui generis”-posisjonen forutsetter at religionen i seg selv er en drivkraft i sosial handling. Ved å fokusere på vekkelsen som selvstendig, forandres vinkelen fra å se om årsaken til splittelse var hentet fra samfunnet rundt de vakte, til å om årsaken lå i de vakes handlinger. Jeg vil i dette kapitlet se om misjonsarbeidet eller helliggjørelsen av de vakte var så forskjellig, at det kan være en årsak til splittelse mellom gruppene. Dette vil jeg gjøre ved å besvare spørsmålene:

Hvem drev misjon - og hvordan? Kan vi ut fra de vakes bosted se et rekrutteringsmønster?
Hvilke verdier var viktige og riktige for de vakte og kan vi vite noe om begrunnelsen for

¹⁸⁶ Bang, 1909:98. Seminaristene var elever ved Tromsø Seminarium og tilhørte den statskirkefraksjonen av byens kristne.

¹⁸⁷ Se for eksempel Mikaelsson, 2001:204f

dette? På hvilke områder valgte den enkelte gruppen å sette opp ”gjerder” mot den verdslige verden og på hvilke områder satte man grenser mot de andre vakte?

Om vi bruker Ninian Smarts oppdeling i religiøse dimensjoner er det i hovedsak den etiske dimensjon jeg skal se på her. I tillegg vil jeg komme inn på aspekter ved den materielle dimensjon når det gjelder bøker og skifter. Den erfaringsmessige og emosjonelle dimensjonen har jeg ikke funnet mye materiale om, men jeg mener at vi ser noe av denne dimensjonen i de vakte gruppens begrunnelser for å drive misjon og i spørsmålet om hvordan man ble vakt.

Kilder

Først har vi to typer stiftelsesdokumenter. Først har vi lovene til indremisjonen som står nedskrevet i protokollen deres, samt revisjonen av disse på foreningens andre møte. De første lovene består av 8 paragrafer som er undertegnet av 24 menn (se side 51). Som vi skal se i drøftingen av grunnene til å drive misjon, er det særlig §1, 2, 3, 4 og 6 som er aktuelle¹⁸⁸. Et annet stiftelsesdokument er ”Grundtræk af en fri apostolisk christelig Menigheds Forfatning....”¹⁸⁹. Denne ble riktignok skrevet med tanke på lammersianerne i Skien, men ut fra Justisdepartementets brev til amtmannen i 1857 vet vi at lammersianerne i Tromsø brukte dette skriftet som trosbekjennelse¹⁹⁰. Når det gjelder læstadianernes begrunnelse for å drive misjon, finnes ikke noe stiftelsesdokument. Jeg har valgt å bruke to artikler fra tidsskriftet *Ens Ropande Röst i Öknen* (ERR) som er forfattet av Læstadius og som gir et interessant bilde av hans religiøse selvforståelse innad i kirken, med tanke på å bringe ”sannheten” ut til folket. Disse artiklene er ”Några ord om hundskall” og ”Ens ropande röst i öknen”¹⁹¹.

Videre finnes det publisert materiale fra aviser og tidsskrift som enten er forfattet som innlegg i den kirkelige debatten i samtiden, eller som forklaringer av vekkelsen. Avismaterialet er hentet fra byens aviser *Tromsø Tidende* og *Tromsø Stiftstidende* på 1850-tallet.

Tidsskriftartiklene er hentet fra *Theologisk Tidsskrift*, *Luthersk Kirketidende*, *Meddelelser til og fra de frie apostolisk christelige Menigheder*, *Ens Ropande Röst i Öknen* (ERR), *Folkevennen* og *Øieblikket*¹⁹². De to første tidsskriftene ble utgitt fra statskirkelig hold, hvor Gisle Johnson var redaktør for *Luthersk Kirketidende*. *Meddelelser...* var et meldingsblad for

¹⁸⁸ Statsarkivet i Tromsø; Tromsø sokneprestembete/domprostembete 116: ”Protocol vedkommende ”Tromsø Forening for den indre Mission”

¹⁸⁹ ”Grundtræk af en fri apostolisk christelig Menigheds Forfatning, vedtagen af endeel af Statskirken udtraadte Personer den 4 de Juli 1856, i Skien”.

¹⁹⁰ Statsarkivet i Tromsø; Amt-/Fylkesmannen i Finnmark 933: Journaler. Jnr. 572/57

¹⁹¹ ERR, s. 230-237

¹⁹² Se under Tidsskrift og aviser i kildelisten, samt Blom 1859, Dahl 1862 og Bang 1874 & 1890

lammersianerne. Utgiver og redaktør for dette tidsskriftet var Gustav Adolph Lammers. *ERR* var et svensk læstadiansk tidsskrift og utgitt av Lars Levi Læstadius. *Folkevennen* ble utgitt av ”Selskabet for Folkeoplysningens Fremme”. Det siste tidsskriftet *Øieblikket* var dansk og var Søren Kierkegaards skriftserie på ti utgivelser hvor han forfektet til tider krass statskirkekritikk. Alle disse tidsskriftene var, som vi skal se, kjent i Tromsø (se side 83). I tillegg til dette er noe materiale hentet fra Bolette Gjørs samling av noen av bispinne Henriette Gislesens brev fra tiden hun bodde i Tromsø, samt Anton Chr. Bangs erindringer fra skoletiden i Tromsø¹⁹³. Begge disse hadde ståsted innenfor statskirken.

Kildematerialet til bostedsanalysen er det samme som beskrevet i forrige kapittel. Videre har jeg brukt ”Protocol vedkommende ”Tromsø Forening for den indre Mission””¹⁹⁴ hvor jeg har hentet informasjon om vedtak og forhandlinger som er gjort i foreningen i tidsrommet 1858 – 1860. ” Stiftscapellan-Journal 1858 – ” som finnes i Statsarkivet i Tromsø gir oss noen interessante opplysninger om hvordan en av Indremisjonens stiftere, stiftskapellan Peder Jensen (f.1832), arbeidet som veileder i åndelige spørsmål i menigheten¹⁹⁵. Til sist kommer visitasberetningene som ble sendt fra biskopen til kirkedepartementet i Oslo. Disse finnes i Riksarkivet i Oslo og i visitasprotokollen til biskopen som befinner seg i Statsarkivet i Tromsø¹⁹⁶.

Misjon

Ordet *missio* kommer fra latin og betyr utsendelse. Misjon i religiøs forstand betyr at man arbeider for at mennesker skal bli frelst. I kapittel 3 har jeg drøftet den sosiale rekrutteringen blant annet ved hjelp av Klandermans og Oegemas teorier om nettverksrekruttering (se side 44 og 53). I religiøs forstand er denne rekrutteringen teologisk begrunnet og heter misjon. Tradisjonelt er misjon brukt om kirkens arbeid i andre land, men som vi ser av indremisjonens navn er forkynnelsen innad i landet og byen også en form for misjon. Dette kommer Stackhouse inn på i sin artikkel om misjonsaktivitet, hvor han bruker termen ”*home*” *mission* for en religiøs revitalisering der man gjør et forsøk på å legge en ny åndelig plattform for

¹⁹³ Gjør 1885 og Bang 1909

¹⁹⁴ Statsarkivet i Tromsø; Tromsø sokneprestembete/domprostembete 116: ”Protocol vedkommende ”Tromsø Forening for den indre Mission””

¹⁹⁵ Statsarkivet i Tromsø: Biskopen i Tromsø stift, Hålogaland og Nord-Hålogaland bispedømme 537: ”Stiftscapellan-Journal 1858- ”

¹⁹⁶ Statsarkivet i Tromsø: Biskopen i Tromsø stift, Hålogaland og Nord-Hålogaland bispedømme: 472 Visitats-protokol: s 31B & 118 og Riksarkivet: S-1007 Kirke- og undervisningsdep., Kontoret for Kirke og geistelighet A: 0434 Visitasberetninger, Tromsø stift 1857- 1875 (1858- beretningen)

sosialt, politisk og økonomisk liv¹⁹⁷. I dette avsnittet er det denne betydningen av ordet jeg legger i begrepet misjon.

Ved å rette søkelyset på misjonsvirksomheten, ønsker jeg å sette et skille mellom misjon og sosial rekruttering. Hvis vi ser på Tromsøvekkelsen som "sui generis", en selvstendig hendelse, vil grunnlaget for rekrutteringen være religiøs og ikke basert på sosiale relasjoner. Vi må anta at de teologiske grunnene til misjon var uttalte og bevisste blant de vakte, mens det vi i ettertid kan se som sosiale mønster var ubevisste og uuttalte. Derfor kan man si at misjonen i Tromsø på det uttalte planet hadde religiøst initierte årsaker. Misjonen var tvingende nødvendig for de menneskene man misjonerte for. For visste man hva helvetets pine var, så ønsket man ikke noe menneske dit.

MAX L. STACKHOUSES KJENNETEGN PÅ MISJON

I oppslagsverket The Encyclopedia of Religion har Max L. Stackhouse skrevet om "Missionary Activity". Han opererer med tre kjennetegn for misjonsaktiviteten¹⁹⁸.

1. Universalisme.
Det er et fundament for den religiøse selvforståelsen at "sannheten" er sann for alle mennesker. Det finnes en sannhet for hele menneskeheten.
2. Aktivitet
Når det finnes bare en sannhet for alle mennesker, må budskapet også spres til alle.
3. Kosmopolitisme
Siden "sannheten" er for alle og alle bør få vite om den, har misjonsreligionene et globalt perspektiv. Dermed blir religionen transkulturell i forsøket på opplysning og frigjøring av dem som ikke tror. ¹⁹⁹

Lisbeth Mikaelsson er skeptisk til Stackhouses universalisme fordi hun mener at den religiøse universalismen ikke er en nødvendig betingelse for misjonering. Blant de vakte i Tromsø var det imidlertid tydelig at man trodde det bare var en universalistisk sannhet som gjaldt for hele byen og helt til verdens ende.

Hva vet vi om begrunnelsen for å drive misjon i Tromsø?

For å finne begrunnelser for å drive misjon har jeg brukt tre forskjellige kilder som hver for seg representerer en av de vakte gruppene i Tromsø.

¹⁹⁷ Stackhouse, 1987:564

¹⁹⁸ Disse har jeg hentet fra Lisbeth Mikaelsson. Se Mikalsson, 2001:209f

¹⁹⁹ Stackhouse, 1987:563f

INDREMISJON

Stiftelsesvedtektene for indremisjonen hadde fokus på misjon i byen:

§1

Foreningens formaal er at virke til kristelig opplysning, til avhjelpelse av legemlig og aandelig nød, og derunder stadig ha for øie at virke i inderlig tilknytning til kirken.

§2

Foreningen innbyr til medlemmer saadanne mænd som interesserer sig for dens øiemed og virkemaate.

§3

Foreningens medlemmer er i almindelighed behjælpelig hver i sit bekjændtskab og naboskab, og ellers hvor de dertil maate føle sig opfordret, med at fremme foreningens formaal. Dette kan ske: a. ved foredrag, b. ved bøker, c. ved husbesøk.

§4

Forsaavidt som et medlem i sin virken tiltrænger mere almindelig anvisning og veiledning vil den bli at søke hos bestyrelsen og i foreningens møter, forsaavidt der er spørmaal om virken paa den enkelte, vil man søke raad hos presten.

§6

For at foreningen kan avhjelpe midlertidig trang i de huse, hvor noget av dens medlemmer virker, for at tilveiebringe kristelige bøker, og til dekkelse av dens egne udgifter, søkes et lite fond tilveiebragt. Dette sker dels ved at udsætte en bøsse under møtene, dels ved aabne medlemmers adgang til at tegne sig for aarlige bidrag paa liste som bestyrelsen utsteder. Beløpene indbetales saaledes saasnt som bestyrelsen bestemmer. For beløpens anvendelse avlægger bestyrelsen regnskab i hvert aars første møte.

Som vi ser hadde indremisjonen i sine først vedtatte vedtekter som formål å avhjelpe legemlig og åndelig nød (§1) ved foredrag, bøker eller husbesøk (§3). Dette arbeidet kunne støttes gjennom innsamlede bidrag (§6)²⁰⁰. På et møte 3.januar 1859 ble §3 endret slik at misjonsansvaret skulle bli tydeligere ved å dele foreningen og byen i fire, der hver gruppe fikk ansvaret for misjonen i sin rode. Dette var en ordning som varte ett års tid og ble avvirket da det ble ansatt en indremisjonær, presten P. Jensen. I 1861 ble stillingen overtatt av vekkelsespredikanten Ole Kallem²⁰¹.

Det religiøse aspektet var ikke begrunnet i lovene, men i møteprotokollen for 3. januar 1859 ble det presisert at misjonen skulle være bygget på ”den evangelisk lutherske kirkes bekjendelse”. I Confessio Augustanas (den lutherske kirkens bekjennesskrift) artikkel XVII står det at den uomvendte går fortapt²⁰². Ved å drive misjon i byen ønsket indremisjonen

²⁰⁰ Statsarkivet i Tromsø: Tromsø sokneprestembete/domprostembete 116: ”Protocol vedkommende ”Tromsø Forening for den indre Mission””

²⁰¹ Undheim, 1983:18-19

²⁰² Brunvoll, 1984:54

nok at gruppen skulle bli større, men det uttalte hovedfokuset var trolig at den uomvendte ikke skulle gå fortapt.

LAMMERSIANERNE

I det første punktet i ”Grundtræk af en apostolisk christelig Menigheds Forfatning ...” står det at menigheten hadde til hensikt å bruke ”Guds naades Ord og Sacramenter retteligen dem selv til Opbyggelse og Andre til et Vidnesbyrd ...”²⁰³. I dette utsagnet ligger foreningens misjonsgrunnlag; nemlig den ”riktige” forståelsen av Bibelen og sakramentsforvaltningen. I punkt 4 i forfatningen er temaet ”Formerelse”. Her beskrives hvordan man kunne bli medlem og ingenting om hva menigheten eller medlemmene kunne eller burde gjøre for å bli flere. Kriteriet for å bli opptatt i menigheten var at man:

”... er opvakt til at søge sin Sjels Frelse og Salighed, troer på den HÆrre JESum og søger den i Ham alene, samt begjerer at styrkes i Hans Naade og Efterfølgelse ved Hans Naademidlers rette Brug i et sandt christelig Samfund ...”²⁰⁴

Grunnen til at misjonsaspektet var nedtonet i dette skriftet finner vi trolig i Dissenterlovens paragraf 17 (se vedlegg 1), hvor trusler, bedrag eller løfter om fordeler var forbudt i forsøket på å vinne nye medlemmer. Skillelinjene mellom aktiv misjonering og de nevnte forbudene kunne nok tidvis være vanskelige å se. Hvis vi retter søkelyset på ”Guds naades Ord” er det trolig avslutningen av Matteusevangeliet (Mt. 28, 18-20) som var kjerneversene for misjonsvirksomheten. Dette avsnittet blir kalt ”Misjonsbefalingen” og er slik:

”Da trådte Jesus fram og talte til dem: <Meg er gitt all makt i himmel og på jord. Gå derfor ut og gjør alle folkeslag til disipler, idet dere døper dem til Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn og lærer dem å holde alt det jeg har befalt dere. Og se, jeg er med dere alle dager inntil verdens ende.>”²⁰⁵

LÆSTADIANERNE

Læstadianerne hadde ikke noen stiftelsesvedtekter, så jeg har gått ut fra to artikler i *ERR*. Disse artiklene er trolig representative for misjonen i Tromsø på 1850-tallet. Artiklene heter ”Några ord om hundskall” og ”Ens ropande röst i öknen”. Den første artikkelen er skrevet i en sarkastisk tone og er en billedlig fremstilling av samtidens presteskap. Læstadius beskylder prestene for å være late så lenge de tjente nok til livets opphold. Det er særlig det moralske forfallet Læstadius mener prestene overser. Han etterlyser vaktbikkjer som skjeller og gneldrer mot fyll, sløseri, grådighet og vantro, mennesker som utfordrer til syndserkjennelse og omvendelse. I den andre artikkelen går Læstadius kirkehistorisk til verks og nevner i rad

²⁰³ ”Grundtræk af en fri apostolisk christelig Menigheds Forfatning...”, 1856:3

²⁰⁴ ”Grundtræk af en fri apostolisk christelig Menigheds Forfatning...”, 1856:7f

²⁰⁵ Mt. 28, 18-20. Bibelen, oversettelse 1978.

og rekke mennesker som har forkynt sannheten til menneskeheten. Fra Johannes døperen og frem til Luther og pietistenes tid. Også denne artikkelen er billedlig i sin fremstilling, men sarkasmen er så og si fraværende. Læstadius viser hvordan misjon gjennom alle tider har vært å ”rope ut sannheten i ørkenen der ”ingen” vil høre”²⁰⁶.

Det er en faktor ved misjonsarbeidet til læstadianerne på denne tiden jeg ikke har klart å finne spor av i Tromsø, og det er de såkalte misjonsskolene. Dette er interessant med tanke på at predikanten som i første rekke er knyttet til Tromsø-læstadianerne på denne tiden, Antin Pieti, var den eneste samiske utsendingen til de læstadianske misjonsskolene i Norge²⁰⁷.

Hvordan ble misjonen i Tromsø drevet?

I kildematerialet har jeg funnet tre former for misjon som ble drevet av de vakte i Tromsø. Først har vi det skriftlige materialet som ble delt ut eller solgt. Videre var det diakonalt arbeid blant byens trengende/fattige. Til sist skal vi se på det verbale agitasjonen som i dette tilfelle betyr ”det talte ord”.

SKRIFTER/TRAKTATER

Traktatene var i følge kirkehistorikeren Bent Oftestad blant de mest effektive kanaler for påvirkning i samtiden²⁰⁸. En traktat var et lite skrift beregnet til utdeling og ikke for salg. Traktatenes innhold var ofte agiterende for en bestemt sak eller oppfatning.

Når det gjelder traktater finnes en bestillingsliste vedtatt på Indremisjonens møte 29.august 1859. Her ble det bestilt til sammen 1000 traktater med titlene²⁰⁹:

1. Helliger du Guds Navn 100stk.	7. Paa hvilken Vei vandrer du? 100 stk
2. Jesu Hyrdetroskab 100 stk	8. Gudfrygtighedsøvelse 50 stk
3. Agt paa din Vei 100 stk	9. Hvilke ere værdige Nadverdsgjæster 100 stk
4. Hyrden og Faaret 50 stk	10. Beder du? 100 stk
5. Din Besøgelsetid 100 stk	11. Den nye Skabning af ... 50 stk
6. Hvad skal jeg gjøre at jeg maa blive Salig 100 stk	12. Prædiken paa 8 søndag efter Tr. 50 stk

²⁰⁶ ERR, s. 234

²⁰⁷ Svebak, 1977:524. Når det gjelder misjonsskolene var disse oppstått for å fungere som skole blant flyttsamebarn i Tornedalen, etter hvert ble det holdt skole også andre steder, slik som i Norge. Misjonsskolene var en viktig misjonsstrategi i læstadianismens tidlige tid, fordi man etter skoletid inviterte foreldrene til samling. Jfr Sölve Anderzén: ”Missionary Schools – Concept, Methods and Strategies. Torne Lappland 1848 – 1862” , (upublisert artikkel som jeg har fått av Einar –Arne Drivenes, høsten 2004)

²⁰⁸ Oftestad, ”Kirkelig og teologisk sakprosa 1860 – 1890”:<2>. Internettutskrift 11.august 2004:

<http://home.chello.no/~bermt/Prosa.html>

²⁰⁹ Statsarkivet i Tromsø; Tromsø sokneprestembete/domprostembete 116: ”Protocol vedkommende ”Tromsø Forening for den indre Mission”

Jeg har dessverre ikke klart å oppspore noen av disse traktatene, verken i offentlige arkiver eller hos misjonsorganisasjoner. Det er selvfølgelig ikke mulig å si noe bestemt om disse traktatenes innhold ut fra titlene, men jeg mener titlene indikerer traktatenes mål, og gir oss følgelig en pekepinn på hva indremisjonen ville oppnå med å dele ut disse.

Av titlene ser vi at fire trolig var myntet på uvakte mennesker (nr 3, 5, 6 og 7), mens fire tok sikte på å forklare hvordan det kristne livet skal leves (nr. 1, 8, 9 og 10). De fire siste synes å være bibelske fortellinger eller prekener. I følge protokollen var dette en foreløpig bestilling, noe som tilsier at byen på slutten av 1850-tallet var oversvømt av traktater. For vi vet at også Lammers var begeistret for traktater²¹⁰. Traktater ble også delt ut av predikanter eller kolportører (reisende selger av bøker og skrifter). Kolportørvirksomheten til bibelselskapet var et viktig ledd i misjoneringen innad i Norge. Denne virksomheten var i stor grad betalt fra England og gikk ut på å spre bibler og oppbyggelige skrifter²¹¹. Ole Kallem og Endre Johannesen som var de ledende predikantene under Tromsøvekkelsen, var utsendt som kolportører og bibelbud fra Stavanger Bibel- og Traktatselskap, som igjen var en underavdeling av Det britiske Bibelselskap²¹².

Av andre skrifter forteller Diesen om bokhandler Ebeltoft som spredte Søren Kierkegaards ”Øieblikket” i byen²¹³. Det var et tidsskrift som ble gitt ut i 10 nummer frem til Kierkegaards død i november 1855. Det siste nummeret utkom posthumt. Kierkegaards utgangspunkt synes å være fortørnelse over begrepet ”kristenhet”. Hele skriftserien var et forsøk på å vise at kristen tro var personlig og at statskirken i siste instans var ukristelig. Dette kom frem blant annet i det første ”Øieblikket” fra 24.mai 1855 der han i artikkelen ”Er det forsvarligt af Staten – den christelige Stat! – om muligt, at umuliggjøre Christendom?” gikk til frontalangrep på statskirken og presteskabet og beskyldte dem for å holde folket for narr for økonomisk vinnings del²¹⁴.

Til sist har vi meldingsbladene til lammersianerne og læstadianerne; *Meddelelser ... og ERR*²¹⁵. Det jeg har lest i disse synes ikke å ha en misjonerende karakter. Snarere synes disse bladenes innhold være trosstyrkende for den som allerede var vakt.

²¹⁰ I 1853 stiftet Lammers ”Traktatmisjonen” i Skien, en forening som senere gikk over til å bli en indremisjonsforening. Jfr. Diesen, 1994:63

²¹¹ Österlin, 1994:177

²¹² Karlsen, 1967:65 og Drivenes & Jernsletten, 1994:215

²¹³ Diesen, 1994:71

²¹⁴ *Øieblikket*, s. 29ff

²¹⁵ *Meddelelser til og fra de frie apostolisk christelige Menigheder og Ens Ropande Röst i Öknen*

DIAKONALT ARBEID

Det diakonale arbeidet ser vi uttrykt i §1 i indremisjonens lover hvor foreningens formål blant annet var å avhjelpe legemlig nød. Men når vi ser videre i foreningsprotokollen ser det ut til at innsamlede midler var tenkt til innkjøp av kristelig litteratur til trengende og ikke til mat og klær. Også ved endringen av §3 som ble gjort i januar 1859 forholdt foreningsmedlemmene seg til evangelisk arbeide. Her ble byen delt i fire områder, hvor en fjerdedel av foreningen fikk ansvar for hver sin del. Disse lovene gjaldt frem til 1860 da det ble bestemt å ansette en indremisjonær til å gjøre arbeidet²¹⁶.

For lammersianernes del kan jeg ikke se at deres forfatning inneholder noe om diakonalt arbeide, men hvis vi leser *Meddelelser...* ser vi at lammersianerne i Skien bestod av uformuende og til dels fattige mennesker som samlet inn penger til trengende²¹⁷. Riktignok er det umulig å si at det samme gjaldt menigheten i Tromsø, men jeg mener sannsynligheten er stor for at Lammers, som var pastor i Tromsø et års tid, tok med seg en slik praksis.

VERBAL AGITASJON

Når det gjelder den verbale agitasjonen, var nok denne godt kjent i Tromsø by på 1850-tallet. Som vi så i kapitlets innledning kunne den religiøse debatten utvikle seg til slagsmål. Jeg er kommet over to former for verbal agitasjon i kildene, foredrag og diskusjoner, i tillegg til gruppens egne møter.

Fra 1856 ble det holdt ”Oppbyggelse” av en prest på Almueskolen på onsdager, i tillegg til lørdagssamlinger dagen før nattverdsgudstjenester. I 1858 ble dette utvidet med en ukentlig Aftensangsgudstjeneste på onsdag samt at de ukentlige bibellesninger ble flyttet til søndager²¹⁸. Videre vet vi at biskop Gislesen ved sin ankomst til Tromsø startet en foredragsrekke om kirkens sakramenter (se side 80). På disse foredragene deltok også noen av lammersianerne, usikkert av hvilken grunn²¹⁹.

Dagmar Sivertsen forteller at i vekkelsesens første fase var de vakte i Tromsø svært beskjefteget med andres synder. Dette endte med fordømming av ikke-troende og åndelig hovmod²²⁰. Tromsø Tidende forteller at det i påsken 1857 var religiøst bråk i Tromsø, der

²¹⁶ Undheim, 1983:18-19

²¹⁷ *Meddelelser til og fra de frie apostolisk christelige Menigheder No 1 1859* side 16

²¹⁸ Statsarkivet i Tromsø: Biskopen i Tromsø stift, Hålogaland og Nord-Hålogaland bispedømme: 472 Visitats-protokol: s 31B & 118 og Riksarkivet: S-1007 Kirke- og undervisningsdep., Kontoret for Kirke og geistelighet A: 0434 Visitatsberetninger, Tromsø stift 1857- 1875 (1858- beretningen)

²¹⁹ *Tromsø Tidende 23de April 1857*

²²⁰ Sivertsen, 1955:73

politiet måtte ”adsplitte folkehøpe” som var samlet forskjellige steder i byens gater for å høre ”prædikende og foredragende Personer” fra lammersianerne. I sakens anledning oppfordrer avisen til ”at dette Samfunds Bestyrer Hr. Johan Hanssen alvorlig paalægger sine Troesfæller at fare lempelig frem saavel i Huse som ... på Gaden.”. Videre ser vi at det fantes fraksjoner som var så sterkt overbevist om sin religiøse tilhørighet at de ville krangle høylydt om den. Debatten må ha vært voldsom, for enkelte debattanter brukte så sterke ukvemsord at politiet fant det riktig å bøtelegge dem²²¹. Denne episoden viser oss en av de mest synlige misjonsstrategiene, nemlig å fordømme gal tro og livsførsel. De vakte selv så det nok ikke som fordømmelse av motstanderen, men som et forsøk på å redde motstanderen fra fortapelsen, jamfør Læstadius artikkel der han etterlyser åndelige vaktbikkjer. Som Odd Jakobsen skriver i sin hovedfagsoppgave var det maktpåliggende nødvendig for lammersianerne å redde mennesker inn i menigheten²²².

Noe av det man var ivrigst på å fordømme var den såkalte vanekristendommen. Målgruppen for denne formen for agitasjon var de som var kristne i navnet, men ikke vakte. Blant disse var vanekristne prester de verste. ”Dissenternes og læstadianernes sterke fordømmelse av vanekristendom og verdslig livsmønster måtte naturlig føre til sterk fordømmelse av prester som ikke ordna opp i dette ... Kampen stod ... om prestenes religiøse monopolstilling²²³” skriver Drivenes og Jernsletten. Dette gjaldt også den prestestartede indremisjonen selv om prestekritikken her ikke gjaldt en samlet prestestand - man skilte mellom de prestene som lærte rett og de som lærte galt.

Kan vi se et mønster på ”misjonsmarken”?

I tabell XII har jeg laget en oversikt over bosted i Ft 1865 for indremisjonsgivere og lammersianere. Bostedene er også tegnet inn på bykartet fra 1875 (vedlegg 7 og 8). I de tilfeller hvor matrikelnummer ikke har vært oppført på kartet har jeg brukt ”Register til Panterregistre for Tromsø by sortert etter matrikelnummer” hvor matrikelnumrene er omregnet til dagens gateadresser²²⁴. Ved å se på de vaktens bosted håper jeg å se om det finnes noen grunn til å hevde at disse rekrutterte nye medlemmer i nærmiljøet (hushold, naboer etc.). I Ft1865 har jeg funnet bostedet til 72 givere fra indremisjonslisten og 71 lammersianere fra medlemsprotokollen som dekker tidsrommet 1856- 1860. Dette har gitt følgende resultat:

²²¹ *Tromsø Tidende 23de April 1857*

²²² Jakobsen, 1981:50

²²³ Drivenes & Jernsletten, 1994:221

²²⁴ ”Register til Panterregistre for Tromsø by sortert etter matrikelnummer” bind I & II, [Milje, Ingrid og Melby, Ola] , Tromsø 1994

Tabell XII: De vakes bosted

Gate	Lammersianerne	Indremisjonsgiverne
Storgaden	13	25
Sørgaden	5	6
Toldbodgaden	0	3
Nordre Kirkegade	0	6
Søndre Kirkegade	1	4
Nordre Strandgade	9	10
Søndre Strandgade	3	5
Stranden	4	1
Vestre gade	5	4
Grønnegade	18	3
Bakkegade	6	3
Bakken	2	0
Elvegaden	2	0
Værftsgaden	3	1
Latinskolebygningen	0	1

Astri Andresen skriver at byens sosiale geografi ikke hadde klare skiller som indikerte forskjeller i samfunnslag, men at er det mulig å se noen trekk. I Sjøgaten og Storgaten var det for det meste kjøpmenn som eide gårdene, men her finner vi også arbeidere som tjenestefolk og leietagere. Håndverkere holdt til i Grønnegaten og nord i byen fordi de ikke var avhengige av nærhet til sjøen. Stranden var trolig det området som tydeligst bestod av én sosial stand, nemlig arbeiderne²²⁵.

Vi ser av tabell XII at omlag dobbelt så mange indremisjonsgivere som lammersianere bodde i Storgaten. Dette kan skyldes at Storgaten var bebodd av kjøpmenn. I kapittel tre så vi at indremisjonen hadde mange av handelsstandsborgere. I vedlegg 7 ser vi at det er markert for flere givere i samme bosted blant indremisjonsgiverne i Storgaten. Bare ved ett tilfelle dreier det seg om ektepar. Ut over dette var givene i Storgaten familiefedre der flere familier bodde sammen, eller far og datter/sønn i de øvre sosiale sjiktet. Videre ser vi at det i Nordre Kirkegate bor 6 indremisjonsvenner og ingen lammersianere. Hvis vi ser på innplottingene på kart i vedlegg 7 og 8 ser vi at dette tallet er tilfeldig siden det bor til sammen syv lammersianere som har inngang til sitt hus fra Nordre Kirkegate, men har gateadresse i Storgaten eller Grønnegaten.

Hvis vi ser på tallene fra Grønnegaten ser vi et stort antall lammersianere. I følge Astri Andresen var Grønnegaten på denne tiden hovedsaklig bebodd av håndverkere. I vedlegg 7 og 8 ser vi at lammersianerne som bodde i Grønnegaten og Storgaten hovedsaklig bodde i hushold med en annen lammersianer, dette var oftest ektefeller. Indremisjonsgiverne i Grønnegaten var alene i sitt hushold om å stå på giverlisten. Forklaringen på dette er trolig at lammersianerne i stor grad bestod av ektefolk. Videre kan trolig mønsteret blant givene i indremisjonen forklares med at givene i Grønnegaten, som alle var menn, enten hadde stram økonomi som ikke tillot to givere, eller et samfunnssyn som tilsa at mannen ga penger for hele

²²⁵ Andresen, 1994:116ff

familien. Med dette blir inntrykket av kvinnes selvstendige rolle i indremisjonen noe redusert, jamfør diskusjonen om kjønnsfordelingen i kapittel 3.

De siste tallene som jeg vil kommentere er fra området Bakken og Bakkegaten. Dette er samme gate som har blitt navngitt forskjellig av ulike folketellere. Gaten er en fortsettelse av Storgaten i nordlig retning. Hvis vi slår sammen tallene ser vi at det bodde åtte lammersianerne og tre fra indremisjonen i Bakkegaten. Strøket blir av Astrid Andresen karakterisert som et område der det hovedsaklig bodde håndverkere og arbeidere. Fra listene fremgår det at en av de lammerske familiene tilhørte håndverkerstanden, mens familien fra indremisjonens står oppført som skipper og hustru. Ut over dette var alle de vakte i Bakkegaten arbeidere.

Jeg har forsøkt å se om det finnes noen grunn til å hevde at lammersianerne rekrutterte medlemmer i sitt eget hushold. Det jeg fant var at de fleste stedene der flere fra samme hushold stod oppført i medlemsprotokollen, var relasjonen mellom disse av familiær art. Ett sted står tjenestepiken oppført som lammersianer sammen med husfolket. Dette gjelder for kjøpmann Andreas Edvard Ebeltoft som hadde enken Ingvardine Lund (f.1823) i tjeneste hos seg. I tillegg ser vi av Ft1865 at skredderen Ole Gundersen sr. (f. 1821) som bodde i Storgaten hadde en læredreng boende hos seg som ble registrert som dissenter. Han het Jens Chrestian Jørgensen (f. 1838), men er ikke å finne blant lammersianernes medlemmer verken i medlemsprotokollen eller i noen av de innsendte årsberetningene til amtmannen²²⁶. Videre ser vi at skredder Ole Gundersen jr. (f. 1831) og skomaker Gulbrand Sannem (f.1830) delte bosted i Grønnegaten og menighetstilknytning hos lammersianerne. Skomakeren døde riktignok i løpet av året 1865, men vi vet fra andre lister at både han og skredder Gundersen jr. hadde vært medlem hos lammersianerne siden oppstarten i 1856.

Når det gjelder indremisjonens givere ser vi det samme mønsteret som hos lammersianerne. Hos familien til kjøpmann Chr. Fr. Dreyer (f.1822) arbeidet Anna Marta Wasmuth (f.1821) som guvernante. Hun stod oppført som giver på indremisjonens liste sammen med sin arbeidsgiver. Dette er det eneste tilfellet der både husfolket og tjenestefolket stod oppført sammen hos indremisjonen. I samme hus var indremisjonensmannen Koths (f.1805) hjem der en av hans tjenestepiker, Anine Berg (f. 1814), var medlem hos lammersianerne. Ved to tilfeller i Nordre Kirkegate ser vi at mennene i to håndverkerfamilier på samme adresse står oppgitt

²²⁶ Det finnes minst to grunner til en slik oppføring i Ft1865. For det første kan det tenkes at folketelleren har tatt for gitt at også Jens Chrestian var dissenter. For det andre kan det tenkes at han tilhørte en annen dissenterbevegelse enn lammersianerne, for eksempel kvekerne.

som givere på indremisjonens liste. Dette trenger nødvendigvis ikke bety at vekkelsen ikke spredte seg innad i husstanden.

Av vedlegg 7 og 8 kan vi se at det på noen steder bor vakte vegg i vegg med hverandre. Dette kan være et tegn på at man har invitert naboen sin med til vekkelsesmøter. I så tilfelle er dette nabomisjon, men hovedinntrykket jeg sitter igjen med, er at rekrutteringen var familiebasert.

Helligjørelsen

Professor Carl Fredrik Wisløff definerer helligjørelsen som fremveksten av et nytt sinn og en ny natur i et troende menneske²²⁷. Denne prosessen starter når mennesket kommer til tro. Jeg vil i denne delen av kapitlet se på handlinger som var resultat av den nye troen. Den vakte ville trolig kalt seg selv kristen før vekkelsen, men etter vekkelsen var man blitt omvendt til den sanne kristendom, og dermed hadde man fått en ny tro.

Omvendelsen var knyttet til møtene og skjedde ofte i forbindelse med mange ytre manifestasjoner. Vekkelsen har altså både en erfaringsmessig og en emosjonell dimensjon²²⁸. Med omvendelsen fikk man en ny tilhørighet (i samfunnet av sanne kristne) med nye verdier. I vekkelsens kjølvann kom helligjørelsen med fokus på ortopraksien, den riktige livsførsel²²⁹. Jeg vil se om det finnes noen årsaker til splittelsen av de vakte i deres verdivalg.

MORTON KLASS' VERDIDEFINISJON

Også andre steder i Europa har livsførsel og visse samfunnsverdier fungert som identitetsmarkør for religiøse grupper. Disse markørene fungerte som innhegninger for de vakte, og som gjerder mot den verdslige verden. Ved å se på de områdene hvor de vakte satte sine "gjerder", ser vi hva som var rett liv og praksis (ortopraksi) for en vakt kristen. Morton Klass' har en definisjon av slike verdier:

En oppfatning eller et prinsipp, tilkjennegitt eller karakteristisk for en gitt samfunnskultur, som reflekterer eller uttrykker hva som generelt oppfattes av "medlemmene" i samfunnet som verdifullt, attråverdig eller anstendig/korrekt. Slike oppfatninger vil påvirke nivåer av aktelse for det "medlemmet" gjør eller uttrykker og på den måten fungere som rettesnor for, eller sågar regler for, oppførsel²³⁰.

Her ser vi at gruppenes oppfatning av hva som er verdifullt resulterer i nye verdisystemer.

Ved å forholde seg riktig til gruppens skrevne og uskrevne regler oppnår medlemmene status.

²²⁷ Wisløff, 1980:114

²²⁸ Jfr. Ninian Smarts dimensjoner (se side 7).

²²⁹ Et eksempel på pietismens trosforståelse kan vi se i Johan Arndts leserveiledning til sitt verk "Den Sande Christendom" der han poengterer at i tillegg til troen alene, handler kristendommen om "et helligt Levnet". Jfr. Arndt, 1881:11

²³⁰ Klass, 1995:38 (min oversettelse)

I kristne sammenhenger heter dette helliggjørelse. Gruppens forståelse av rett og galt, rent og urent, uttrykkes eksplisitt og implisitt. Morton Klass' definisjon viser at verdi gjelder både det sagte og det usagte. Astri Andresen påpeker at denne verdikampen ikke foregikk i lokalavisen, men i folkets hverdagsliv²³¹. Derfor er kildematerialet sparsomt, men vi ser noen verdier som var viktige blant de vakte i Tromsø i de kildene vi har.

Hvilke verdier var viktige for de vakte?

Konsekvensene av vekkelsen kan sees særlig på ett område: det etiske. Dagmar Sivertsen fant en sterk etisk bedring i Tromsø by i vekkelsestiden²³². Den etiske forbedringen skjedde med basis i et sett regler og normer som gjaldt for en sann kristen.

Det ble trolig satt likhetstegn mellom rett liv og sann kristendom, noe som trolig skjerpet frontene mellom vakte og ikke-vakte. Astri Andresen skriver at dette var en kamp som ikke bare dreide seg om religiøs tro, men også om livsstil²³³. Men her er det viktig å understreke at livsstilsspørsmålene var forankret i den religiøse troen. Valg av levesett var religiøst begrunnet, og agitasjonen for at alle skulle føre det samme levesettet var religiøst begrunnet. Den riktige livsførselen var svært viktig og fungerte samlende innad i gruppen. Ortopraksien ble en markør på religiøs identitet. I Tromsø var disse verdiene synlige på flere områder.

AVHOLD ELLER MÅTEHOLD

Fremst blant alle vederstyggeligheter som de vakte tok avstand fra var brennevinet. Av årsberetningen for 1855 i "Tromsø Forening mod Brændevinsdrik" ser vi at tre av indremisjonens stiftere (P. Holm, J. Olsen og Dr. Nissen) samt foreningens første formann P. Hanssen hadde engasjert seg i foreningen. Også lammersianerne, bokhandler Ebeltoft og kjøpmann Nicolay Berg (f. 1822) var med i foreningen. "Tromsø Forening mod Brændevinsdrik" var ikke en avholdsforening, men en forening til misbrukets bekjempelse. Det klagdes sågar over at enkelte av foreningens medlemmer nøt mer alkohol enn ønskelig. Foreningen hadde i 1855 508 medlemmer, noe som utgjorde nesten 20% av byens 2958 innbyggere²³⁴. I følge Ft 1865 var over 40 % av byens befolkning barn under 19 år. Hvis vi går ut fra at fordelingen barn – voksne var den samme ti år tidligere betyr det at foreningen utgjorde 28% av byens voksne befolkning²³⁵. Vi ser at foreningen hadde en medlemsvekst på

²³¹ Andresen, 1994:207

²³² Sivertsen, 1955:72

²³³ Andresen, 1994:207

²³⁴ Skancke, 1910:60

²³⁵ Forutsatt at foreningen bare hadde medlemmer eldre enn 18 år.

177 i løpet av vekkelsesåret 1855²³⁶. Dette indikerer at vekkelsen og avholdssaken hadde nære forbindelser. Vi vet at vekkelsespredikanten Ole Kallem aktivt støttet avholdssaken i sin forkynnelse. Kallem hadde reist som kolportør for Totalavholdsselskapet²³⁷.

Når det gjelder læstadianerne, har vi ikke navn på hvem disse var og vet derfor ikke om de var medlemmer i ”Tromsø Forening mod Brændevinsdrik”, men vi vet fra Hans Bloms skrift om den tromsøiske vekkelsen at Læstadius skrifter som *Ens Ropande Röst i Öknen* var kjent i byen. I dette skriftet tok Læstadius et kraftig oppgjør med ”brennevinsdragen”²³⁸. Hans linje var en totalavholdslinje. Vi ser altså at alle de tre gruppene var ivrige i kampen mot alkoholmisbruk.

NØYSOMHET OG ASKESE

Sammen med avhold og måtehold var avstandstaken fra pynt og stas og bannskap andre ytre tegn på de vakes helliggjørelse i Tromsø by²³⁹. Dette gav seg utslag på individnivå. Det gjaldt overgangen til en nøktern klesstil og fjerning av pynt og stas fra husene. Slikt måtte merkes for samfunnet rundt. A. Chr. Bang kommer inn på dette i sine kirkehistoriske småstykker der han forteller: ”De sterkest vakte holdt det endog for en synd at bære guldringe og at gaa med klæder af anden farve end sort”²⁴⁰. Han mente riktignok at denne forståelsen av helliggjørelse er feil bruk av ordet, fordi det for de vakte i Tromsø kun handlet om utvortes og overfladisk helliggjørelse. Hvilken gruppe disse tilhørte, sier han ingenting om. Jeg lurer på om dette kan være læstadianere, fordi verken lammersianerne eller indremisjonen synes å ha en slik holdning ut fra kildematerialet jeg har gjennomgått.

”FORNØIELSER OG ADSPREDELSER”

En annen viktig faktor var kampen mot ”denne verdens forlystelser”, hvor ”de verdslige” og deres livsførsel ble stemplet som syndig. Fordømmelse var som nevnt et virkemiddel for å omvende dem som levde under syndens laster. Ifølge A. Chr. Bang ble resultatet av den fordømmende misjonsstrategien at

”de mere verdslig sindede fuldstændig blevne kujonerede af de opvakte; man turde bogstavelig hverken danse eller deltage i andre slags adspredelser og fornøielser”²⁴¹.

Nils A. Ytreberg skriver at det beryktede selskapslivet i Tromsø synes det å ha forsvunnet i løpet av 1840-tallet²⁴². Dermed var trolig ikke Tromsøvekkelsen en direkte årsak til at

²³⁶ *Tromsø Tidende 13de Marts 1856.*

²³⁷ Karlsen, 1967:66

²³⁸ *ERR*, side 61-67

²³⁹ Sivertsen, 1955:73

²⁴⁰ Bang, 1890:303

²⁴¹ Bang, 1890:312

selskapslivet i Tromsø på 1850-tallet stort sett var fraværende. Likevel kan det være en forklaring på hvorfor det ikke gjenoppstod i denne perioden. Bispinne Gislesen forteller i ett av sine første brev fra Tromsø at hun og biskopen etter en måned i byen ennå ikke var invitert i noe selskap, noe hun var svært glad for siden hun og biskopen ikke likte slike sammenkomster²⁴³. Vi ser at innbyggerne i Tromsø var forandret fra tidligere, da man hadde for vane å ta i mot nye embedsmenn med store fester.

STATSKIRKETILHØRIGHET

Et viktig ledd i å leve et hellig liv var å velge riktig religiøs plattform. Diskusjonen i Tromsø handlet om statskirken og dens rolle.

Lammersianerne stod for et tydelig brudd med statskirken. Dette kan vi se i tidsskriftet

”Meddelelser til og fra de frie apostolisk christelige Menigheder” hvor Lammers skriver:

”En Statskirke eller Folkekirke er egentlig en Uting; thi det Begreb ”Menighed eller Kirke” forudsætter et Udvalg, eer et Udvalg af et Folk, ikke Folket selv.”²⁴⁴

Lammersianerne holdt gudstjenester, men de var forskjellige fra statskirkens gudstjenester.

For det første var det ikke nødvendig at gudstjenesten ble ledet av en utdannet prest. For det andre var det et kjennetegn i ”Den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø” at lekfolket (ikke kirkelige tilsatte) var delaktige i gjennomføringen av gudstjeneste. Til sist er det et poeng at det ikke var døpefont i lokalet. Gruppen mente at barnedåpen var feil og at voksendåpen skulle gjennomføres ved full neddykkelse. Lammersianerne brøt med tradisjonen der barnet fikk navnet i dåpen, men det viktigste var at de brøt med den lutherske tradisjon der stat og kristendom var koblet sammen. Dette samsvarer med Søren Kierkegaards angrep på statskirken slik den svenske kirkehistorikeren Lars Österlin fremstiller det (se side 22).

Videre kan vi se at indremisjonen forfekter en grundtvigiansk holdning når det gjelder synet på den offisielle kirken (ikke nødvendigvis i andre spørsmål), for indremisjonen stod på statskirkens grunn. Det står i stiftelsesprotokollen at det skulle avholdes fire møter i året der formannen skulle lede forhandlingene og kun medlemmer hadde adgang (§5)²⁴⁵. Vi ser at indremisjonen hadde forhandlinger og ikke evangeliske møter. Grunnen til dette var at indremisjonens venner fant sitt religiøse fellesskap i samlinger i statskirkelig regi.

Indremisjonsforeningens medlemmer hadde sin tilhørighet i kirken. En av stifterne,

²⁴² Ytreberg, 1946:456f

²⁴³ Gjør, 1885:130

²⁴⁴ *Meddelelser til og fra de frie apostolisk christelige Menigheder, No 2, Februar 1859, side 1*

²⁴⁵ Statsarkivet i Tromsø: Tromsø sokneprestembete/domprostembete 116: ”Protocol vedkommende ”Tromsø Forening for den indre Mission””

stiftskapellan Jensen, mente at en utmeldelse av statskirken ”...kunde have Saligheds forlis tilfølgge ...”²⁴⁶. Indremisjonens formål var å vinne mennesker til personlig tro innenfor kirkens ramme, derfor arrangerte man ikke evangeliske møter, men forhandlinger der medlemmene kunne drøfte ulike misjonsstrategier slik vi ser dem i stiftelsesprotokollen. Vi ser kanskje restene av den gamle statspietistiske holdningen der den personlige tro hører hjemme i en statskontrollert kirke. Indremisjonen representerte den gamle strukturen og brukte møtene sine til å organisere misjonsarbeid med tanke på å vekke mennesker til et personlig kristenliv i statskirken.

Mellom disse posisjonene finner vi læstadianerne som brukte kirken av sakramentale grunner, men som ellers utfoldet sitt Gudsliv i egne samlinger. Disse representerte brudd med den gamle samfunnsstrukturen når det gjaldt forkynnelsen av Guds Ord, men stilte seg lydige under kirkens sakramentforvaltning.

ANDRE VERDIMARKØRER

På ett område ser det ut til at de vakte uttrykte verdier som kan stå som markører for en bestemt gruppe. Dette er i forholdet til vekkelsens sentrale ledere: G. A. Lammers, Lars Levi Læstadius og Gisle Johnson. Blant annet finner vi i *Tromsø Tidende* informasjon om at det var mulig å få kjøpt ”Lammers’ Portæt”²⁴⁷. ”Jeg tror ikke, at den ivrigste, rettroende Katholik kan have større Ærefrykt for Pavens Ufeilbarhed, end disse Udtraadte have det for Lammers’ s” skriver Henriette Gislesen, som på sin side omtalte Gisle Johnson som Guds øyesten²⁴⁸. Vi vet at vekkelse ofte sentreres rundt sterke personligheter og trolig hang det portretter av Læstadius, Lammers og Johnson i mange hjem i Tromsø. På denne måten ble det signalisert hvor man stod religiøst.

Som et apropos vil jeg nevne smeden Hans Petter Sand (se side 30). I 1859 fikk familien en sønn som fikk navnet Ole Kallem Sand. Det er ganske sikkert en oppkalling etter vekkelsespredikanten. Jeg har sjekket Ft1865 for å se om det var flere som var blitt oppkalt etter Ole Kallem, Endre Johannessen eller noen av vekkelseslederne, men jeg finner bare dette eksemplet. Likevel viser oppkallingen at smeden og hans kone satte Ole Kallem svært høyt. Trolig var det forkynneren som vekket dem til personlig kristen tro.

²⁴⁶ Statsarkivet i Tromsø: Biskopen i Tromsø stift, Hålogaland og Nord-Hålogaland bispedømme 537: Stiftscapellan-Journal 1858 – ”

²⁴⁷ *Tromsø Tidende*, Torsdag 15de Mai 1856

²⁴⁸ Gjør, 1885:137 & 124

Oppsummering

Det er særlig den etiske dimensjonen (se side 7) som har vært tema for dette kapitlet. Det har handlet om troens konsekvenser for dagliglivet til den vakte. Flere av disse konsekvensene var synlige i Tromsø på 1850-tallet. I tillegg har vi vært innom litt av vekkelsens materielle dimensjon (jfr. Smart) i forbindelse med skriftene som ble brukt til å misjonere i byen. Til sist har vi om enn i liten grad sett på vekkelsens erfaringsmessige og emosjonelle dimensjon i forbindelse med helliggjørelsen.

Jeg forholder meg også i oppsummeringen til kapitlets todeling etter handlingenes fokus.

Misjonen som er rettet mot andres frelse og helliggjørelsen som i utgangspunktet fokuserte på ens eget åndelige liv.

MISJON

Alle de vakte i Tromsø ser ut til ville drive misjon. De synes også å ha hatt en lik formening om hvordan misjonsarbeidet skulle drives. Misjonen i Tromsø stemmer i så måte overens med Max L. Stackhouses kjennetegn på misjonsaktivitet (se side 64).

Når det gjelder universalismen, ser vi at både Indremisjonens første lover og lammersianernes forfatning bar preg av å kjenne ”sannheten”. For læstadianernes del ser vi av Læstadius artikler at det fantes en ”sannhet” som trengtes å ropes ut. Sannheten i lammersianernes og læstadianernes tilfeller var at den kristne tro er en individuell sak. I indremisjonens tilfelle plassertes troen i §1 i en inderlig tilknytning til kirken (statskirken), men det var likevel snakk om personlig tro. At man kjente ”sannheten” kommer underforstått frem i tittelen på en av traktatene indremisjonen bestilte inn: *Hvad skal jeg gjøre at jeg maa blive Salig*. Trolig ga traktaten svar på dette.

Vi har sett at vekkelsen genererte aktivitet. For det første en misjonsvirksomhet for å vinne sjeler for ”sannheten”. Videre ser vi at både indremisjonen og lammersianerne hadde skrevet om å hjelpe trengende. Denne aktivitetstrangen har jeg ikke funnet noen spor av, med unntak av å kjøpe kristelig litteratur til ubemidlede. Til sist har vi sett på de vakes bostedsmønster, der det ser ut til at misjonsaktiviteten har forgått innad i familien, og kanskje i noen tilfeller hos naboen.

Uenigheten omkring statskirken må kunne ses som en kosmopolitisme-debatt, fordi den handler om hva som er det store kristne fellesskapet. Vi har sett at omvendelsen skapte en ny tilhørighet i grupper som hadde egne normer og regler for rett liv. Jeg mener at statskirkedebatten handler om hvorvidt kirken skal forstås som en nasjonal kirke basert på dåp

eller et verdensomspennende ”fellesskap” av mennesker med personlig kristen tro. Derfor kan altså statskirkedebatten ses som en kosmopolitisme-debatt.

HELLIGGJØRLESEN

Når det gjelder verdier som var viktige for de vakte og på hvilke områder man satte grenser mot de andre, har jeg brukt Morton Klass’ verdidefinisjon (side 73) som innfallsport.

Vi ser at alle de vakte hadde et felles sett av verdier som skulle skille dem fra denne verden. I første rekke gjaldt det handel med og konsum av alkohol. Men også en mer nøktern livsførsel som ga seg utslag i klesveien og mindre selskapelighet var nok merkbart blant byens innbyggere. Videre har vi sett at de vakte har satt ”gjerder” mot andre vakte i statskirkedebatten. Til sist har vi sett at de vakte kunne kjøpe bilder av vekkelseslederne. Med et portrett av en av vekkelseslederne i hjemmet signaliserte man ikke bare religiøs tilhørighet, man kontrasterte seg til de andre vekkelsesgruppene.

Det vi har sett i dette kapitlet er at vekkelsens handlinger var synlige i byen, både når de var rettet ut mot ikke-vakte, og når de handlet om den vaktens egne åndelige vekst. Alle de vakte ville misjonere, og synes å ha hatt en felles mening om at en sann kristen hadde en personlig tro. Med en personlig tro kom også forventningene om et hellig liv, også her synes de vakte i Tromsø å ha vært enige om hvilke områder som skilte en personlig troende fra en ikke-vakt. Forskjellen kommer til syne når vi ser på forholdet til statskirken. Uenigheten i kirkesyn ser ut til å ha vært den utløsende faktor til splittelsen av de vakte i Tromsø, men det vil være galt å hevde at dette er årsaken. Som vi har sett finnes det ikke store forskjeller i gruppens misjonssyn eller handlinger for egen helliggjørelse. Jeg tror det finnes en grunnleggende forskjell som er årsak til splittelsen, og jeg tror den er forankret i gruppens historiesyn. Dette skal jeg drøfte i kapittel 5.

Gruppenes dåpssyn OG DERES KIRKEHISTORISKE BEGRUNNELSER

”Det var da især barnedaaben, der var gjenstand for de mest lidenskabelige angreb og forsvar. Paa dampskibe og veie, gader og stræder blev der disputeret om den materie...”²⁴⁹.

Dåpen var tema for folkelig debatt rundt om i Tromsø på 1850-tallet. I tillegg kom debatten offentlig til uttrykk ved foredrag og avisinnlegg. Vinteren 1856-1857 holdt biskop Gislesen en foredragsrekke om kirkens sakramenter. Disse foredragene ble holdt annenhver lørdag vinteren gjennom. I følge avisen *Tromsø Tidende* var disse foredragene svært populære i byen²⁵⁰.

I avisene ser vi at både barnedåpen og statskirkeinstitusjonen ble debattert. Artikkelen ”Bevis for Barnedaabens guddommelige Gyldighed” ble trykket i de tre første utgivelsene av *Tromsø Tidende* i mai 1856. Artikkelen var hentet fra *Norsk Kirketidende* og var trykket på oppfordring. I midten av desember samme år ble det trykket en artikkel som var et forsvar for statskirken, sakset fra *Søndagsbladet* og redigert av en prest. Artikkelen konkluderer med at den som har gått ut av statskirken ikke bare har brutt med denne, men med hele den lutherske kirke og Guds Ord når de har forkastet barnedåpen²⁵¹. Vi ser altså at avisen opptrer som et talerør for statskirken og indremisjonen.

Grunnen til å vie et helt kapittel til den teologiske striden om dåpen er at denne debatten viser oss de enkelte gruppenes forhold til læretradisjonen og kirkefedrene. Jeg tror at vi kan finne årsaken til splittelse i deres syn på kirkens ”Longue durée” (se side 6f).

For å forstå dåpens betydning i kristenheten kan vi se på Catherine Bells ritualteori, hvor hun skiller mellom ulike typer ritual og forståelsen av disse. I debatten mellom vekkelseslederne, som vi skal se nærmere på i dette kapitlet, ser vi at dåpen er et nøkkelsymbol i den kristne kirke. I følge Sherry B. Ortner finnes det viktige symbolhandlinger – nøkkelsymboler – som kan gi oss kunnskap om menneskene i et samfunn og deres handlingsmønster²⁵². I Skandinavia var dåpen et slik nøkkelsymbol fra kristningen av, og som i statspietismens æra (1736 – 1841)²⁵³ i Danmark-Norge ble innskjerpet. Derfor

²⁴⁹ Bang, 1890:305

²⁵⁰ *Tromsø Tidende*, 23de April 1857

²⁵¹ *Tromsø Tidende* 1ste Mai, 4de Mai, 8de Mai og 25de December 1856

²⁵² Ortner, 1979:93f

²⁵³ Jeg velger denne perioden fordi det var i dette tidsrommet konventikkelplakaten var gjeldende lov i Norge. I dette tidsrommet var presten den kristne tros eneste lovlige formidler og fortolker.

ble debatten om dåpen ikke bare en meningsutveksling om et sakrament, men om tilhørigheten i samfunnet. Frem til Dissenterloven kom i Norge i 1845 var dåpen ikke bare en handling til kristen tro, men også en opptakelse i samfunnet. Derfor ble uenighet om dåpshandlingen så viktig.

Kilder

Dåpen var et sentralt tema for vekkelsenes lederskikkelser. Det er i hovedsak deres skrifter som er kildene for dette kapitlet. Historikeren Anders Jarlert kaller 1800-tallet for ”Lutherläsandets århundre” (se side 22). I hvilken grad Luther var temaet i lokalsamfunnets debatter vet jeg ikke, men blant vekkelsens sentrale skikkelser var stridsemnet: Hva mente Luther om dåpen? Dette skal vi se tre eksempler på. Jeg vil ta for meg tre artikler/bøker som er toneangivende innenfor hver sin vakte gruppe. Grunnen til å velge nettopp disse tre skriftene er for det første at de er skrevet av ”lederen” for den enkelte gruppen, og dernest fordi dåpsspørsmålet er det sentrale tema. Det gjelder:

- ”Välment förslag till förbättringar i de nya böckerna” av Lars Levi Læstadius, utgitt i tidsskriftet *Ens Ropande Röst i Öknen* tidsrommet 1852-1854
- ”Forsvar for den frie christelige Menighed og dens Forfatnings Grundtræk” av Gustav Adolph Lammers, utgitt i 1856
- ”Nogle Ord om Barnedaaben” av Gisle Johnson, utgitt i 1857²⁵⁴.

Disse tre skriftene har alle dåpen som tema, men er skrevet med forskjellige mål for øyet. To av disse, Lammers’ og Johnsons, er partsinnlegg i den norske kirke debatten, mens Læstadius’ artikkel ikke forholder seg til den norske problematikken, men det rasjonalistiske tankegodsets innflytelse på den svenske statskirken. Kildene viser i så måte ikke hva de vakte i Tromsø mente om barnedåpen. Derimot gir de oss en pekepinn på hva vekkelsenes ledere mente de vakte burde mene for å tilhøre ”deres” gruppering. Ved å bruke disse tre vil jeg forsøke å besvare kapitlets problemstilling:

På hvilken måte forholdt vekkelsens sentrale ledere seg til bibelen, kirkens historie og hverandre? Hvilke teologiske ”sannheter” ønsket de å bygge som saliggjørende kollektive forestillinger? Kan vi i dette materialet se årsaker til splittelse?

De to første spørsmålene vil jeg besvare fortløpende i oppsummeringene av hvert skrift. Det siste spørsmålet kommer jeg inn på i kapitlets avslutning. Hele kapitlet omhandler tre av dimensjonene (rituell, mytisk og dogmatisk dimensjon) i Ninian Smarts dimensjonsteori. Den

²⁵⁴ Se kildelisten: *Ens Ropande Röst i Öknen*, Lammers 1856 og Johnson 1857

mytiske dimensjonen handler om bruken av bibelen (bibelen er en myte i vitenskapelig forstand), mens den dogmatiske dimensjonen handler om hvordan man lager en rasjonell orden i forholdet mellom de mytiske tekster og levd liv. Den rituelle dimensjonen, dåpen, er stridsspørsmålet i debatten.

CATHERINE BELLS RITUALTEORI

Før jeg presenterer vekkelsesledernes dåpssyn vil jeg si litt om ritualteorien som ligger til grunn for drøftingen. I alle samfunn finnes det trolig handlinger som i antropologisk forstand må kunne ses som ritualer. Dette er utskilte handlinger som har en betydning for samfunnet, det være seg for å nedtone angst, gjenopprette orden eller for å disiplinere og integrere mennesker i samfunnet²⁵⁵. I boken "Ritual. Perspectives and Dimensions" deler Catherine Bell ritualer i 6 typer handlinger og 6 former for uttrykk²⁵⁶. Noen av disse vil være til hjelp i dette kapitlet. Vi finner dem i bokens andre del som er kalt *Rites: The Spectrum of Ritual Activities*. Hvis vi ser på ritualtypene først, så er de som følger:

Ritualtyper
1. Overgangsritualer
2. Kalendariske ritualer
3. Bytte og kommunionsritualer
4. Beskyttelsesritualer
5. Faste- og fest-ritualer
6. Politiske ritualer

Det vi kommer til å se i kapitlet er at dåpen kan ses som et overgangsritual og et beskyttelsesritual. Jeg vil i liten grad drøfte dette i gjennomgangen av de tre skriftene, men i kapitlets oppsummering for å vise hvordan dåpen kan ses i lys av dette. For det andre deler Bell ritualene inn etter deres uttrykk:

Rituelle uttrykk
a. Formalisme – kan ses som regisserte handlinger
b. Tradisjonisme – er etterligninger av historiske handlinger
c. Uforanderlig – kan ses i en fast liturgi
d. Regelbundne – kommer til uttrykk i at ritualer har andre regler enn samfunnet generelt
e. Sakral symbolisme – ritualer er rettet mot transempirisk makt
f. Performance – ritualer gjenskaper et mikrokosmos.

²⁵⁵ Tre definisjoner av ritualers funksjon: Bronislaw Malinowski hevdet at ritualer var en sosiologisk mekanisme som nedtonet angst i samfunnet (Bell, 1997:28-29), Mary Douglas mener at ritualers viktigste betydning er å gjenopprette orden i samfunnet og med en transempirisk makt (Bell, 1997:43-44) mens Emile Durkheim så på ritualer som en disiplinierende og integrerende seremoni i samfunnet (Bell, 1997:24).

²⁵⁶ Bell, 1997

Det vi skal se nærmere på i dette skjemaet er tradisjonisme, uforanderlige uttrykk og sakral symbolisme. Innenfor gruppene skal vi se at formeningen om hva dåpen uttrykker er svært viktig for hvilket dåpssyn man har.

Tre vekkelsesledere skriver om dåpen

Læstadius' skrift er et innlegg i den svenske kirkedebatten. "Välment förslag till förbättringar i de nya böckerna" er en artikkelserie som Lars Levi Læstadius har skrevet i *Ens Ropande Röst i Øknen (ERR)*²⁵⁷. Jeg bruker artikkelen der den er samlet til en bok²⁵⁸. I denne artikkelen tar Læstadius opp problematiske sider ved de "såkalte nye bøkene" i den svenske kirken²⁵⁹. Han forsøker å vise hvordan kirkens nye bøker er blitt en luthersk-rasjonalistisk grøt som ikke behager verken pietister eller rasjonalister. Et av artikkelens ankepunkter er det nye dåpsritualet. Vi vet ut fra Hans Blom og Ludvig Dahls skrifter at tidsskriftet *ERR* var kjent i Tromsø og omegn på 1850-tallet, og jeg mener derfor at innholdet i artikkelen er en viktig indikator på hva som var læstadianernes syn på dåpen på dette tidspunkt²⁶⁰.

Lammers skrift var et forsvarsskrift for dissenterne i Tromsø, Balsfjorden og Skien. Som det fremgår av tittelen er "Forsvar for den frie apostolisk christelige Menighed og dens Forfatnings Grundtræk" skrevet med ett bestemt mål for øye: Å forsvare seg mot innvendinger/angrep på denne menigheten og dennes forfatning²⁶¹. Forfatningen ble brukt som stiftelsesdokument i den frie apostolisk kristelige menigheten i Skien og er et lite skrift på 20 sider²⁶². Lammers forsøker her å skrive et forsvar for denne forfatningen. Av utgiveråret ser vi at dette er skrevet samme år som den omtalte forfatningen, hvilket tyder på at reaksjonene har vært mange og krasse og har kommet raskt. Lammers kommer inn på dette i innledningen, hvor han skriver at han med dette skriftet ønsker å imøtegå kun den viktigste kritikken av de frie apostoliske menighetene og deres forfatning²⁶³. Som vi skal se handlet mye av kritikken om dåpssynet. Skriftet som er forfattet i 1856 var ganske sikkert kjent i Tromsø, siden Lammers var pastor i byen den neste vinteren.

²⁵⁷ *ERR* var et tidsskrift som Læstadius trykket og publiserte hovedsaklig blant Tornedalens svenskspråklige beboere. Dette gjorde han for at hans meninger skulle bli hørt og lest, siden avisene nektet å ta inn hans artikler.

²⁵⁸ I Kildehenvisningene står referanser til dette skriftet som *ERR* som er den vanlige forkortelsen for tidsskriftet. I Litteraturlisten har jeg derfor plassert *ERR* under Tidsskrift og med Læstadius som utgiver.

²⁵⁹ 'Luthers lille katekes' med forklaringer fra 1810, 'Kyrkohandboken' fra 1811 og den svenske salmeboken fra 1819.

²⁶⁰ Blom, 1859:453 og Dahl, 1862:17

²⁶¹ "Grundtræk af en fri apostolisk christelig Menigheds Forfatning", Skien 1856. Skriftet er tredelt. De første ni sidene, som er å betrakte som forfatningens hoveddel, er delt opp i punktene: "Oprindelse", "Bekjendelse", "Styrelse", "Formerelse", "Tugt" og "Gudsdyrkelse". Den andre delen er på 3 sider, her redegjør Lammers for fremgangsmåten ved håndspåleggelse og velsignelse av små barn. Den siste delen består av hovedtrekkene fra dissenterloven av 1845 og er på 6 sider.

²⁶² Sem, 2000:151

²⁶³ Lammers, 1856:11

Gisle Johnson skrev ”Nogle Ord om Barnedaaben” som innlegg i samtidens kirkelige debatt. Johnsons skrift er i så måte et forsvarsskrift mot Lammers. Striden står i følge Johnson om to saker, nemlig barnedåpen og utmeldingene av statskirken. Han velger å konsentrere seg kun om dåpen. At skriftet var kjent og i bruk i Tromsø forteller bispinne Gislesen om i sitt brev fra august 1857²⁶⁴.

TO FORUTSETNINGER FOR Å FORSTÅ MENINGSYTRINGENE BEDRE

Som nevnt i avsnittet ”Tre måter å se på kirke og vekkelse” i kapittel 2 (side 20ff) finnes det to viktige forutsetninger for å forstå debatten bedre. Den første er statspietismen som ble innført i Danmark-Norge i 1736 ved 200-årsjubileet for reformasjonen. I den sammenheng ble det forfattet en lærebok som skulle gjelde for kristendomsundervisningen i hele riket. Boken kom ut i 1737 og var forfattet av slottspresten i København; Erik Pontoppidan (1698-1764). Ved å innføre kun én bok som gyldig lærebok, oppnådde kongen en enhetlig luthersk kristendomsforståelse i hele riket sitt. Dermed oppstod et fromhetsideal som var bygget på individuell tro under statlig kontroll. Opplæringen tok sikte på å ende i konfirmasjon, som igjen var en innfallspport til arbeidslivet for konfirmanten. Konfirmasjonen var lovbestemt og følgelig måtte alle i riket gjennom samme opplæring. Den danske forskningsbibliotekaren Henrik Horstbøll skriver at fellesnevner for denne opplæringen var individualisering og myndiggjørelse. Individualisering i forholdet til Gud og myndiggjørelse i form av kunnskap. Videre påpeker Horstbøll Haugebevegelsens betydning for at nettopp denne boken ble tradisjonsstoff i Norge til langt inn på 1800-tallet²⁶⁵. Følgelig er det vanskelig å forstå norsk kirkedebatt uten å ha i mente at hele befolkningen hadde blitt indoktrinert i de samme religiøse sannheter, slik Inger Hammar har påpekt det (side 25). Det norske folk kjente altså godt til bibelens lære i Pontoppidans fortolkning av Luther og bibelen. For det andre pågikk det i vekkelsenes samtid en heftig debatt innad i den danske folkekirken. Denne debatten var for en stor del iscenesatt av Søren Kierkegaard. Selv om hans polemikk var rettet mot biskoper i Danmark ble hans skrifter også spredt i Norge, og vi vet at de solgte godt så snart de var kommet til Tromsø²⁶⁶ (se side 68). Debatten handlet i stor grad om forholdet mellom stat og kirke, der Kierkegaard anklaget staten generelt og biskop Hans Lassen Martensen (1808 – 1884) i København spesielt for å ville opprettholde statskirken for

²⁶⁴ Gjør, 1885:146

²⁶⁵ Horstbøll, 2003:140 og 142

²⁶⁶ Blom,1859:456

å bevare prestenes lønnsinteresser, i stedet for å forkynne sann personlig kristendom²⁶⁷. Blant skandinaviske kirkehistorikere blir det fremhevet at både Gisle Johnson og Gustav Adolph Lammers lot seg inspirere av Kierkegaard²⁶⁸. Når det gjelder Læstadius, har jeg ikke klart å finne noe sted der han kommenterer Kierkegaards filosofi eller hans kirkesyn, men jeg merker meg at biskop Martensen får unngjelde av både Kierkegaard og Læstadius. Læstadius kritikk av Martensen er at han mener biskopen i de nye bøkene setter fornuften over troen.

Hva kan vi lese i Læstadius' artikkel?

Oppbyggingen av artikkelen er svært interessant fordi den avspeiler en dualistisk verdensforståelse, som er et uttrykk for de vaktens verdensfornektelse. Allerede i innledningen setter Læstadius lutherdommen opp mot rasjonalismen, der det lutherske står for den sanne kristendom, mens rasjonalismens tankegods er denne verdens idéer. Læstadius beskriver rasjonalismen som en ideretning som forsøker å fusjonere tro og viten i teologien, og som setter fornuften over troen. Dermed blir forståelsen av bibelen en fornuftstolkning, der fornuften er en høyere instans enn bibelens ord²⁶⁹. I "Dårhushjonet" ser vi at Læstadius redegjør for sin "fysio-psychiska lära", der hjertet er kroppens sentrale og styrende organ for det fysiske og psykiske liv²⁷⁰. Dette er et regjerende prinsipp som åpner for kritikk av filosofi i følge den norske læstadianismeforskeren Roald E. Kristiansen²⁷¹.

Læstadius beskriver ikke i klartekst her hva han mener er den lutherske lære, så vi skal se på hvilke sider av denne læren han bruker i sin argumentasjon. I denne artikkelen er det særlig synet på dåpsritualet og konfirmasjonen slik de fremstår i kirkens nye liturgiske bøker som er grunnlag for debatt. Jeg vil hovedsaklig konsentrere meg om dåpssynet.

Læstadius starter med å vise at de nye bøkene har fjernet begrepet djevel fra dåpsritualet. Ved å utelukke bruken av begrepet djevel eller satan, mener Læstadius at kirken har fjernet seg fra Luther, apostlene og kirkefaderen Augustin (354-430)²⁷². Problemet, slik Læstadius ser det, er

²⁶⁷ Se for eksempel *Øieblikket, Nr. 1* "Er det forsvarligt af Staten – den christelige Stat! – om muligt, at umuliggjøre Christendom?" *Øieblikket*, side 29-31.

²⁶⁸ Se Österlin, 1998:249, Molland, 1979:192 og 229f og Diesen, 1994: 56-65

²⁶⁹ Denne beskrivelsen av rasjonalismen samsvarer ikke med den tradisjonelle tolkningen. Det er vanlig å dele rasjonalismen inn i en filosofisk og en teologisk retning. Den filosofiske rasjonalismen beskrives som en lære der fornuften og tenkningen er utgangspunktet for sann erkjennelse. Den teologiske rasjonalismen forkaster "åndelige sannheter" som ikke lar seg innordne i en natur- eller samfunnsvitenskapelig årsakssammenheng. Som eksempel på rendyrket teologisk rasjonalisme kan vi se til Immanuel Kant (1724-1804). Kant holder den allmenne moralloven som en overordnet tolkningsinstans og som grunnlaget for religion Jfr. Astås, 1984:202.

²⁷⁰ Læstadius, 1997:147. Dårhushjonet ("mental asyl pasienten" = idioten) er et teologisk verk i 5 deler skrevet av Læstadius fra 1844 frem til hans død. Alle 5 deler ble samlet for første gang i 1961. Se Boreman och Dahlbäck 1965: 400-403.

²⁷¹ Kristiansen, 2004a:72

²⁷² Egentlig Augustin Aurelius, en av de oldkirkelige kirkefedre. Født i Nord-Afrika, flyttet til Roma som lærer i retorikk, døpt av biskop Ambrosius, gikk i kloster i hjembyen Tagaste, ble utnevnt til biskop og virket som dette frem til sin død.

at dåpsritualet mister en viktig dimensjon, nemlig beskyttelse mot verdens ondskap. Deretter gjør han en polemisk vending og retter søkelyset mot begrepet *opus operatum* og hvorvidt dette begrepet er gjeldende for den kristne dåp. *Opus operatum* betyr handlingen som behøves for verket, at den som blir døpt blir befrikket fra djevelens vold og frelst fra den evige døden. Læstadius mener bestemt at dåpen ikke er noe *opus operatum*, et overgangsritual. Dermed skiller han seg fra det lutherske synet hvor dåpen representerer den nye fødsel og gjør mennesket til Guds barn²⁷³. Begrunnelsen for sitt dåpssyn henter Læstadius hos apostlene. Han viser til to eksempler hvor den frelsende troen allerede var til stede hos den som ble døpt, dette gjelder Filips dåp av den etiopiske hoffmannen (Acta 8, 27-38) og Peter som døver Kornelius og hans husfolk (Acta 10). Videre bruker Læstadius et eksempel hvor Paulus skiller mellom Johannesdåpen og den kristne dåp (Acta 19, 4-5). Ved å bruke det nye testamentet som begrunnelse viser han at det er mulig å ta avstand fra Augustins lære, som i Læstadius' øyne er utgangspunktet for en allmenn folketro om at dåpen er saliggjørende²⁷⁴. Læstadius mener altså at det er troen som frelser mennesket og ikke dåpen. Dette mener han de nye bøkene ikke får frem fordi de setter fokus på kjærlighet til Gud, fremfor tro på Gud. Derfor kommer Læstadius med et forslag om å endre den nye handboken for kirkelige handlinger fra ”vil du til denne tro bli døpt?” til formuleringen ”vil du på denne tro bli døpt?”²⁷⁵. Begrunnelsen for dette finner Læstadius i bibelen der Paulus sier til fangevokteren i Filippi at det er troen som frelser (Acta, 16, 30-31). For hvis det er dåpen som er frelsende vil det si at alle dømte blir frelst. Hvis det derimot er troen som er frelsens grunn blir alle ikke-troende dømte nådetyver. Dette bruker han bemerkelsesverdig nok som forsvar for barnedåp. Læstadius har på ingen måte sansen for gjendøperne²⁷⁶, som er navnet som brukes om dem som praktiserte voksendåp²⁷⁷. Læstadius mener at spedbarnet er troende og rent innfor Gud fra fødselen av²⁷⁸. Derfor synes Læstadius at det store problemet med de nye bøkene i kirken er at de ikke skiller mellom troende og ikke-troende, men mellom dømte og ikke-dømte. I Læstadius begrunner sitt syn med å dele synd inn i en bevisst juridisk og en moralsk sfære. I

Augustin regnes som kirkens største teolog og tenker siden Paulus, og det er særlig innenfor fire områder hans tenkning har hatt betydning for kirken. 1-læren om synd og nåde, 2-predestinasjonslæren, 3-kirkesyntet og 4-forholdet stat og kirke. Jfr. Astås, 1984:67-71

²⁷³ Norderval, 2000:68

²⁷⁴ *ERR*, side 251

²⁷⁵ *ERR*, side 257 og 251

²⁷⁶ Se f.eks. *ERR*, side 253

²⁷⁷ Grunnen til å kalle dem som gikk inn for voksendåp for gjendøperne var at det i Skandinavia så og si ikke fantes noen som ikke var døpt som barn. Så hvis man ønsket dåp som voksen måtte man nødvendigvis døpes på nytt. Gjendøperne er med tiden gått over til å få fellesbetegnelsen baptister.

²⁷⁸ Dette synet skiller seg fra den norske lyngen-læstadianismens dåpssyn som kom noen år senere med Erik Johnsen (1844-1941). Johnsen la særlig vekt på barnedåpens nødvendighet for frelsen og knyttet dette opp mot luthersk teologi, se Kristiansen, 2004b:84. Læstadianerne i Tromsø tilhørte Lyngenretningen.

den juridiske sfæren er barnet uskyldig i gjerninger, mens det i den moralske sfæren er bærer av arvesynden. Og nettopp arvesynden, som han trekker helt tilbake til syndefallet og skapelsesberetningen i Genesis (1. Mosebok), er det som gjør dåp av barn tvingende nødvendig. For et udøpt barn går fortapt, ikke på grunn av gjerninger, men på grunn av arvesynden.

Læstadius finner det nødvendig å rette søkelyset mot menneskets natur, fordi han mener at rasjonalismen i utgangspunktet ser på mennesket som godt. Dette strider mot bibelens lære om arvesynden der mennesket i utgangspunktet er ondt og trenger frelse. Kampen står mellom den fornuftsbaserte ideen om en allmenn moral som gjør mennesket positivt godt eller bibelens ord om arvesynden slik det er fremstilt i Paulus' brev til romerne (Rom.5, 12-14). I denne debatten brukes betegnelsen "den egenrettferdige filosofen"²⁷⁹ som motsats til den lutherske læren. Ved å navngi rasjonalismen som egenrettferdig gir han tankeretningen et negativt fortegn. På denne måten skiller Læstadius det kristne fra det verdslige, Gud fra djevelen og Luther fra den egenrettferdige filosofen²⁸⁰. Hvem denne egenrettferdige filosofen er, sier Læstadius ingenting om, det er ikke sikkert at han hadde noen bestemt i tankene, men om han hadde det, var det trolig Immanuel Kant. Selv om religionsviteren Øyvind Norderval påpeker at Læstadius i liten grad retter sin kritikk mot Kant i dette skriftet, vet vi fra andre skrifter av Læstadius at han var godt kjent med Kant og hans tenkning²⁸¹. I følge den svenske læstadianismeforskeren Gustaf Dahlbäck er det særlig fortolkningene av Kants "rene fornuft"²⁸², som Læstadius omtaler som den "urene fornuft", mens han i bunn og grunn ikke er så uenig med Kant i hans syn på den rene fornuft²⁸³. Dette finner jeg ikke spesielt sannsynlig, i hvert fall ikke hvis det stemmer at Læstadius hadde lest Kants "Kritikk av den praktiske fornuft". Her avskriver Kant den transcendentale frihet som umulig. Dette medfører at det ikke kan finnes noen morallov, kun en kausal naturlov²⁸⁴. Slik jeg leser Læstadiusartikkelen er det nettopp denne formen for fornuft han polemiserer mot.

Siden Læstadius avskriver dåpen som *opus operatum* blir hans begrunnelse for barnedåpens nødvendighet at den har en sjelesørgerisk effekt²⁸⁵ på foreldre og faddere; et synlig paktstegn

²⁷⁹ ERR, s, 256

²⁸⁰ Lilly-Anne Østveit Elgvin skriver i sin hovedfagsoppgave "Plante på hjemlig jord" om de retoriske virkemidlene Læstadius brukte. Et av disse var metaforer som skulle anskueliggjøre tematikken og være beskrivende og lette å huske. Elgvin, 1991:124

²⁸¹ Norderval, 2000:62 og Dårhushjonet § 470 hvor Læstadius omtaler Kants rene fornuft som en stor villfarelse Jfr. Boreman og Dahlbäck (red), 1965:267

²⁸² Kants begrep "ren fornuft" beskriver erkjennelser gjort uten empirisk materiale.

²⁸³ Boreman og Dahlbäck (red), 1965:267-269

²⁸⁴ Gjengitt i oversettelse av E. Storheim i "Morallov og frihet" Oslo 1970 i Skirbekk,1980b:61

²⁸⁵ Demper frykt og angst

med Gud. Dette begrunner han med gammeltestamentlige forbilder, stamfedrene Abraham, Isak og Jakob der Gud opprettet sin pakt med dem (Gen. 17, 9 - 14). Læstadius avslutter med å minne om Guds pakt med Noa, hvor regnbuen var et synlig paktstegn fra Guds side om aldri å oversvømme hele jorden igjen (Gen. 9, 8-17). På samme måte mener han at dåpen er et paktstegn fra Guds side. Læstadius' forslag til endringer går i korthet ut på å tydeliggjøre språket i dåpshandlingen slik at foreldre og faddere blir oppmerksomme på troens posisjon som *opus operatum*.

Læstadius fortsetter sin artikkel med å se på konfirmasjonen i kirken. Også her setter han rasjonalisme opp mot lutherdom, og her er det særlig prestene og deres rolle som er gjenstand for kritikk. Læstadius mener at de nye kirkebøkene er kjørt gjennom ”den döda trons ortodoxa vinpress”²⁸⁶ og kommer ut som et manual der presten er opphøyet til dommer over hvem som er kristen og hvem som ikke er det. Dermed mener han det blir opp til prestens ”fornuft” å avgjøre hva som er sann kristendom og hvem som er sanne kristne, og fornuften finnes i de nye bøkene. I bøkene er forståelsen at den dømte er kristen. Et slikt syn åpner for at kristendommen blir en kollektiv tro og ikke en subjektiv tro, slik Læstadius mener den skal være. Når det gjelder forestillingene om salighets ervervelse er Læstadius klinkende klar; den subjektive troen alene.

Det vi ser i artikkelen er at Læstadius gjør seg bruk av Luther og han trekker linjer tilbake til apostlene (særlig Paulus) i det nye Testamentet (Acta og Romerbrevet). I tillegg bruker han eksempler fra det gamle testamentet, riktignok er flere av eksemplene også brukt av Paulus i romerbrevet. Som vi skal se konstituerer også Augustin sitt dåpssyn ved å lese romerbrevet. Dette gir oss en pekepinn på at romerbrevet har stor betydning for Læstadius dåpssyn, hvilket ikke er rart fordi Læstadius oppfatter dåpen som et paktstegn. I Romerbrevet drøfter nettopp apostelen Paulus jødernes gamle paktstegn opp mot den kristne dåpen. I følge Paulus er det i den nye pakt unødvendig med omskjærelse fordi den kristne dåpen er det nye paktstegnet. Ut fra disse historiske referansepunktene er det Læstadius trekker sitt dåpssyn.

Som tidligere nevnt er det et svært bemerkelsesverdig dåpssyn Læstadius opererer med. Han regner seg for å være lutheraner, men ved å avskrive dåpen som *opus operatum* plasserer han seg i et motsetningsforhold til Confessio Augustana (CA) og Luthers katekisme. CA eller den augsburgske trosbekjennelse ble forfattet av Philip Melancton (1497-1560) til riksdagen i Augsburg i 1530 og er den lutherske kirkens bekjennelseskraft. I dette CA handler §9 om dåpen og den sier i klartekst at dåp er nødvendig for frelse – altså et *opus operatum*. Videre

²⁸⁶ ERR, side 270

presiserer CA at dåpen er for barn²⁸⁷. Katekismen er skrevet året før CA. Her drøfter Luther selv dåpen ut fra fire spørsmål hvor det andre spørsmålet omhandler dåpens betydning. Han bruker et Jesus-sitat fra Markusevangeliet (Mk. 16, 16) som begrunnelse for å si: ”Dåpen virker syndenes forlatelse, frelse fra døden og djevelen, og gir evig salighet til alle som tror det”²⁸⁸. Også i dette skriftet fremstår dåpen som et *opus operatum*, men i motsetning til CA er troen satt i forbindelse med frelsen. Vi ser følgelig at Læstadius betoning av troen heller ikke var fremmed for Luther. Dåp og tro i fellesskap.

En annen kirkehistorisk linje i artikkelen går til kirkefaderen Augustin, som får unngjelde for å ha skapt tvil i dåpsspørsmålet. Hva Læstadius her sikter til fremgår ikke klart av teksten, så jeg velger å bruke Augustins egen tolkning av dåpen.²⁸⁹ Her fortolker Augustin det han mener er Paulus’ dåpssyn og sammenligner Rom. 6. 1-11 med tekster fra brevet til hebreerne²⁹⁰. Augustin ser på dåpen som en renseshandling som ikke kan gjentas. Et *opus operatum* som er påkrevd for at mennesket skal kunne motta den sanne viten. Gjennom dåpen blir mennesket fornyet, noe som legger grunnlaget for helliggjørelsens gode gjerninger og bostøvelser²⁹¹.

LÆSTADIUS’ ARTIKKEL I KIRKEHISTORISK LYS

Historisk sett sitter vi igjen med et dåpssyn der Læstadius hevdet seg å være luthersk, men var i opposisjon til CA’s *opus operatum*. Siden artikkelen er skrevet som en reaksjon på de reviderte nytgavene av blant annet katekismen handler dette ikke om CA, men om Luthers lille katekisme. Med dette i tankene ser vi at veien ikke er lang fra Luthers lille katekisme til Læstadius’ dåpssyn. Det var katekismen og ikke CA han forholdt seg til og her er troen sidestilt med dåpen. Dermed var Læstadius ikke så langt unna Luther som det ved første øyekast kan virke som.

Det er viktig å merke seg at artikkelen stort sett drives frem av sitater fra bibelen og da særlig med Paulus som ankerfeste. Med dette signaliserte Læstadius viktigheten av bibelen som kilde til viten, og at den står i motsetning til den egenrettferdige filosofens fornuft. Hvis vi leser Gunnar Skirbekks Filosofihistorie kommer han inn på nettopp dette i sin drøfting av kristendom og filosofi. Der skisserer han ved hjelp av en anakronisme den katolske og den protestantiske måten å se ”sannheten” på. I den katolske tradisjonen er Augustin og senere

²⁸⁷ CA artikkel IX gjengitt i Den norske kirkes bekjennesskrifte; Brunvoll, 1984:49

²⁸⁸ Luthers lille katekisme gjengitt i Den norske kirkes bekjennesskrifte; Brunvoll, 1984:130

²⁸⁹ Dåpsynet er referert slik det fremstår i den engelske oversettelsen av Augustins uferdige kommentar av romerbrevet. Landes, 1982

²⁹⁰ Senere bibelforskning kan ikke gå god for at det er Paulus som har skrevet brevet til hebreerne.

²⁹¹ Landes, 1982:81-83

Thomas Aquinas de som fusjonerer teologi og filosofi, men begge hevder teologien som en høyere vitenskap. Den protestantiske modellen er det lutherske kjernebegrepet ”sola scriptura” – Skriften alene – som ganske enkelt betyr hva det sier: bibelen er eneste kilde til sann forståelse og i tvilstilfeller er den sin egen fortolker, hvilket betyr en eksegetisk modell der bibelvers blir fortolket av andre bibelvers²⁹². Hele denne artikkelen synes å samsvare med §1560 - §1578 i Dårhushjonet, hvor Læstadius drøfter dåpen.

Læstadius dåpsyn kan oppsummeres i følgende punkter²⁹³:

- 1- Troen kommer før dåpen også ved spedbarns dåp
- 2- Barsedåpen er mest for foreldre, faddere og menighet, for å styrke troen og dempe tvilen.
- 3- Dåpen er et paktstegn der Gud slutter sin pakt med det troende mennesket og ikke et *opus operatum*.
- 4- Dåpen er nødvendig siden også barn er smittet av arvesynden.

I kirkehistorisk sammenheng kan det sies at Læstadius hadde et paulinsk dåpssyn siden han hentet det meste av sin argumentasjon fra romererbrevet.

Den kollektive forstillingen som Læstadius ser ønsket å bygge rundt denne artikkelen var en dualistisk verdensforståelse der rasjonalismen stod som motstander av Luther og av den personlige troen. For nettopp den personlige troen var den viktigste markøren på en sann kristen, og den personlige troens paktstegn var dåpen.

Hva kan vi lese i Gustav Adolph Lammers skrift?

Lammers starter boken med et bibelsitat, et sitat fra Konkordieformelen²⁹⁴ og et langt sitat av Martin Luther hentet fra forskjellige deler av hans forfatterskap. Kuriøst nok slutter Lammers Luthersitatene med å sitere Luthers famøse ord på riksdagen i Worms (1521): ”Her står jeg og kan ikke annet, så hjelpe meg Gud”. Summen av disse tre sitatene er at Skriften²⁹⁵ er rettesnor for det kristne livet, og at man gjennom å lese den finner sannheten.

²⁹² Skirbekk, 1980a:140ff og 157ff og Astås, 1984:138ff

²⁹³ Dårhushjonet §1578 inneholder en oppsummering av Læstadius dåpssyn i 6 punkter, se Læstadius, 1997:651. Grunnen til ikke å referere dette er at det er usikkert om ”Dårhushjonet” var kjent i Tromsø på 1850-tallet.

²⁹⁴ Konkordieformelen fra 1577 er resultatet av lutherske teologers forsøk på å stadfeste hva som er rett luthersk lære. Den inneholder tolv artikler som går i rette med forskjellige typer vranglære. Denne ble et bekjennesskrift i mange lutherske kirker (f.eks. i Sverige), men ikke i Danmark-Norge. Jfr. Astås, 1984:175 Dermed blir det interessant at Lammers siterer denne i innledningen til sin bok, for dette er en bekjennelse som ikke formelt har vært i bruk i Norge.

²⁹⁵ Lammers bruker som oftest Skriften når han omtaler det Læstadius kaller Guds Ord og det vi til vanlig kaller bibelen.

Bibelsitatet er tilskrevet Actas forfatter Lukas og det er ikke referert til hvor det står i bibelen (Acta 17,11). Lammers metode er tilnærmet lik den skolastiske metode²⁹⁶. Boken er oppdelt slik at han etter innledningen går punktvis frem, der hvert punkt blir fremstilt som svar på ”anklager” eller spørsmål fra motstanderne. Alle svarene begrunnes med bibelsitater og relateres til Luther og den augsburgske bekjennelse som er navnet Lammers bruker om CA. Først setter han seg selv inn i kirkehistorien ved å hevde at utmeldelsen av kirken ikke var et valg, men et kall fra Gud. Dermed handler dette om tro og lydighet. Denne lydigheten omsettes i handling, og Lammers må forfatte en forklaring på hvorfor han har meldt seg ut av kirken. Dette er det andre skriftet med forklaringer og begrunnelser av hans valg. Det er en spesifisering av ”Grundtræk af en fri apostolisk christelig Menigheds Forfatning”, samt et forsvar mot angrep fra ”motstanderne”. Blant annet beskylder han statskirken for å drive ”Menneskeforgudelse” med å fokusere så mye på personen Martin Luther, noe han mener er ubibelsk i tillegg til å være svært uluthersk²⁹⁷.

Det første man ser ved å lese forsvarsskriftet er den nevnte bruken av bibelsitater og Luthersitater²⁹⁸. Hele 94 ganger i løpet av skriftets 78 sider referer Lammers, eller dem han selv refererer, direkte til bibelvers, hovedsaklig fra det nye testamentet. I tillegg kommer han med referanser til den allment kjente bibelhistorien uten å referere hvor det står²⁹⁹, og noen bibelsitater uten referanse i det hele tatt, som i innledningen³⁰⁰. Lammers setter altså Skriften mot den lutherske kirke i dette skriftet. Ved å gjøre dette bruker han et av Luthers hovedpunkt i reformasjonens lære slik den er sitert fra Konkordieformelen:

”Den hellige Skrivt er den eneste Dommer, Regel og Rettesnor, efter hvilken som eneste Prøvesten alle Lærdomme skulle og bør prøves og bedømmes, om de ere gode eller slette, rette eller urette³⁰¹.”

Her ser vi at Lammers er ”luthersk” i sin begrunnelse for sitt syn, fordi han bruker bibelen til å begrunne sine meninger.

Hvis vi ser nærmere på hvor i bibelen han henter sine argumenter fra er det særlig fra Det nye testamentet. Kun seks referanser er hentet fra Det gamle testamentet. Hvis vi så ser på de nytestamentlige referansene er det 22 referanser til evangeliene, 17 referanser til apostelgjerningene (Acta) og 42 referanser til Paulusbrev (13 av disse til 1. korinterbrev). I

²⁹⁶ En metode der spørsmål blir besvart med en rekke utsagn, hvor man i drøftingen av disse kommer frem til et svar som er sannhet.

²⁹⁷ Lammers, 1856:5-6

²⁹⁸ Herunder regner jeg også CA, selv om denne er forfattet av Melancthon, siden dette er den lutherske kirkes bekjennelse.

²⁹⁹ Som for eksempel når han skriver: ”Vi glemme ikke Elias og de 7000 Mand i Israel” (1. Kg. 19, 18), eller når han referer til Abrahamsofferet (Gen. 22, 1-18) og Jakobs kampen (Gen. 32, 21-28). Lammers, 1856:10 og 13

³⁰⁰ F.eks: Jesussitatet på side 14 som er hentet fra Mt. 7, 13

³⁰¹ Lammers, 1856:3

tillegg til dette er andre brev av Peter, Jakob og Johannes referert, samt 4 henvisninger til hebreerbrevet og 3 til åpenbaringsboken.

Referansene til Luther og den augsburgske bekjennelse (CA) er det til sammen 58 av, nokså likt fordelt. Av dette utgjør direkte Luthersitater over fem sider³⁰². For Lammers setter ikke bare Luther opp mot Skriften, han setter også Luther opp mot Luther. Konklusjonen til Lammers er at Luther motsier seg selv³⁰³. Dette begrunner han med å sette to artikler i CA (§9 og §25) opp mot hverandre. Førstnevnte er om dåpen, mens den andre er om skriftemålet. I § 9 heter det at dåpen er nødvendig for frelse, mens § 25 sier at Gud krever tro og at denne troen åpner for syndenes forlatelse³⁰⁴. Lammers påpeker at disse artiklene ikke harmonerer med hverandre. Han forkaster §9 fordi denne ikke samsvarer med Skriften og beholder §25. Dermed viser han at Luther og reformatorene feilet når de beholdt barnedåpen i kirken³⁰⁵. Likevel fremholder han at det ikke er snakk om at menigheten er en baptistmenighet. For Lammers avviser bestemt gjendåp, der barnedøpte må døpes på nytt. Dette begrunner han med at baptistene er under engelsk innflytelse, mens den frie apostoliske kristelige menighet holder seg til den lutherske forståelsen av sakramentene. I følge den lutherske forståelsen er sakramentet et fullverdig sakrament så lenge innstiftelsesordene er sagt. Et uforanderlig ritual i følge Catherine Bells seks punkter for rituelle uttrykk. Derfor er barnedåpen for dåp å regne, selv om den i følge Lammers er feil med tanke på at den som døpes skal eie tro i følge Skriften.

Slik jeg forstår Lammers' skrift handler det om å skille mellom sann og falsk kristendom. Han vil vise at barnedåp er galt, statskirke er galt og at bibelen er begrunnelsen for dette.

Statskirken mener han er feil fordi det er umulig for en nasjon å være kristen³⁰⁶, noe han trolig har hentet fra Søren Kierkegaard (se side 68). I tillegg til dette viser Knut Rygnestad at Lammers reagerte svært negativt på at absolusjonen³⁰⁷ etter skriftemålet ble sagt samlet over alle etter skriftemålet, i stedet for til den enkelte³⁰⁸.

Lammers ser ikke på dåpen som et *opus operatum*, men holder dåpen for å være en dåp for den som allerede har den frelsende troen. Altså er den ikke et overgangsritual i Bells ritualtypologi. Derfor blir barnedåpen feil fordi den døper ikke-troende barn. De som tar til motmæle blir av Lammers omtalt som "motstanderne". Dette viser oss et av vekkelsens mest

³⁰² Sidene 2, 42-43, 45-46 og 78

³⁰³ Lammers, 1856:31

³⁰⁴ Brunvoll, 1984:49 og 72f.

³⁰⁵ Lammers, 1856:21

³⁰⁶ Lammers, 1856:76-77

³⁰⁷ Absolusjonen er tilsigelse av syndenes forlatelse etter et skriftemål

³⁰⁸ Rygnestad, 1955:17

kjente tankemønster: oss og dem – vi og motstanderne våre. Den dualistiske verdensforståelsen som i dette tilfelle også er kirkeforståelse. Lammers ender opp med ni punkter som han sammenfatter i skriftets avslutning:

1. Barnedåpen er ikke riktig i Kristi kirke.
2. Barnedåpen stemmer ikke med Jesu dåpsbefaling i evangeliene der troen er en forutsetning for dåpen.
3. Barnedåpen har forøvrig ikke noe bibelsk belegg.
4. Barnedåpen er ikke apostolisk siden det ikke kan bevises at apostlene døpte barn
5. Barnedåpen er ikke en symbolhandling og har ikke jødernes omskjærelse som forbilde.
6. Lammers mener at barnedåpen ikke stemmer med CA's krav om skriften alene.
7. CA motsier seg selv i artiklene om sakramentene og skriftemålet.
8. Med dette grunnlaget må barnedåpen forkastes av alle som vil være apostoliske kristne.
9. De som mener noe annet må motarbeides på en kristelig måte³⁰⁹.

Han presiserer at målet med å skrive ikke er å dømme noen, for dommen hører Herren til³¹⁰, og avslutter debatten med bibelens avslutningsfrase: ”Amen, ja kom HERre JEsu! Amen.”³¹¹

Likevel er det ikke mye forsonelig språkbruk Lammers bruker. For Lammers omtaler statskirken som en Satans Synagoge som oppfostret en hyklerslekt av løgnere, en pluralitetskirke, folkekirke og tvangskirke³¹². Dette har selvfølgelig vært med på å heve temperaturen i debatten. Etter dette har han på bokens siste side sitert en Luther-salme hvor det første verset er svært talende:

Var Gud ikke med os i denne Tid,
saa maae vi sjunge og sige,
var Gud ikke med os i denne Tid,
vor Nød ei havde sin Lige.
Vi er baade fattige folk og saa,
de ere saa Mange, som mod os staae
og vældig med Vrede storme³¹³.

LAMMERS' SKRIFT I KIRKEHISTORISK LYS

Hvordan forholdt Lammers seg til kirkens historie? Hva var i følge ham det viktigste i kristendommen som skulle fungere som kollektiv sannhet for den lammerske menigheten?

³⁰⁹ Lammers, 1856:60

³¹⁰ Lammers, 1856:15

³¹¹ Lammers, 1856:77

³¹² Rygnestad, 1955:18-19

³¹³ Lammers, 1856:78

Historisk sett ser vi at Lammers hadde fokus på urkirken slik den er beskrevet i det nye Testamentet. Vi ser av bibelbruken at han knyttet seg tilbake til den første kristne tid og da særlig apostlene. 66 av 94 bibelreferanser (over 60%) går enten til Acta eller et skrift forfattet av en apostel. Med dette som bakgrunn blir ikke bruken av apostolisk i navnet på menigheten feil. Det er tydelig at apostlenes liv og gjerninger var svært viktige i forståelsen av hva det ville si å være kristen. Når det gjelder historien mellom aposteltiden og samtiden, var det reformasjonen som var viktig. Det er interessant å se hvordan Lammers distanserte seg fra den katolske og den anglikanske kirke og baptistene, ved å bruke Luther og den augsburgske bekjennelsen. Mest bemerkelsesverdig er det å se hvordan han brukte Luther i polemikken mot den lutherske kirken. Da særlig i synet på menneskeforgudelsen og i CA's motsetningsforhold i artiklene om dåp og skriftemål. Han prøvde ethvert spørsmål og enhver innsigelse på Skriften, og oppfylte dermed sin bekjennelse til Det nye Testamentet som rettesnor og veileder til sannhets erkjennelse³¹⁴.

Med hensyn til hva Lammers mente var viktigst for den kristne, er det to temaer som utmerker seg i denne teksten. For det første syntes Lammers å være opptatt av dåpen fordi han mente denne ble praktisert på en ubibelsk måte. Ved å påpeke og drøfte dette i offentligheten, ble hans dåpsforståelse samlende for menigheten, og dermed en kollektiv sannhet for disse vakte. Ved å tilkjennegi et dåpssyn der barnedåp er galt samtidig som gjendåpen er unødvendig, ”skapte” Lammers en gruppering mellom baptister og lutheranere i kirkelandskapet. Dette ble en markør for riktig tro, fordi den skilte ut alle ”motstandere”. For det andre var Lammers svært opptatt av at den kristne tro var personlig og ikke del av et statlig troskollektiv. Ved å hevde at ingen nasjoner vil kunne være kristne, skapte han distanse til den statspietistiske arven der alle var døpt og konfirmert. Dåpen er ikke et *opus operatum* slik Lammers så det. Siden det er tro og ikke dåp som er avgjørende for å kalles kristen, ble det umulig for en nasjon å være kristen. Dette var et brudd med den nære kirkehistorien. Lammers og hans etterfølgere mente ikke at statskirken ikke inneholdt kristne mennesker, men siden den var åpen for alle døbte var den ikke en sann kirke av troende mennesker. Lammers fremstår i dette skriftet som en apostolisk lutheraner.

I ”Forsvar for den frie apostolisk christelige Menighed og dens Forfatnings Grundtræk” befestet Lammers lammersianernes kollektive forestilling. Han bygde denne forestillingen med bruk av bibel og lutherske skrifter, i et skolastisk mestereksempel på retorisk bruk av

³¹⁴ Lammers, 1856:4

spørsmål og svar som understreket hans eget syn og utfordret ”det tænkende Menneske”³¹⁵ til selv å bestemme. Ved å bruke en krass språkbruk i beskrivelsen av motstanderne i statskirken, oppnådde han også gjennom språket å skille ut de sanne kristne fra den nasjonale vanekristendommen som statskirken representerte. Likevel passet han på å være nasjonalistisk i sin avslutning der han refererte til ”vårt dyrebare fedreland”, og unngikk dermed å bli stemplet som anti-nasjonal³¹⁶.

Hva kan vi lese i Gisle Johnsons bok?

Johnson begynner med å legge arbeidet med boken i Guds hånd og oppgir at arbeidet er et forsøk, ved Herrens nådige hjelp, på å forklare hvorfor barnedåpen som tro og lære i en luthersk statskirke er grunnet på Guds Ord³¹⁷.

Grunnen til at han skriver denne boken er at han som lektor i teologi er blitt bedt om å skrive et gjensvar til Lammers forannevnte skrift og Olaus Nielsens (1810-1888) artikler i *Kirkelig Tidende*. At han polemiserer mot Lammers og Nielsen betyr at hans bok er rettet mot personer innenfor kirken som han ved flere anledninger har vært nært knyttet til teologisk og i Lammers tilfelle også som venn.³¹⁸ Vennskapet til Lammers kommer Gisle Johnson inn på i avslutningen av boken hvor han skriver at arbeidet har vært ekstra tungt med tanke på hvem han har hatt som motstander³¹⁹.

Det fremgår tydelig av teksten at boken er skrevet av en som er vant til å omgå vitenskapelig litteratur. For her er setningene lange og innholdrike, og han bruker fotnoteapparatet til å utdype nærliggende informasjon. Johnson bygger sitt resonnement rundt forklaringer av læreskrifter i bokens første halvdel (til side 49) og en mengde retoriske spørsmål som han siden besvarer ved hjelp av bibelsitater i bokens siste halvdel (80 sider). Dette samsvar med ”den johnsonske metode” som han brukte i alt sitt arbeide, slik den står beskrevet hos Molland. Denne metoden gikk ut på først å bevise at det motstanderne hevdet var i strid med de lutherske bekjennelsesskrifter generelt og Luther spesielt. Deretter la han frem bevis for at den lutherske lære var i overenskomst med bibelen, og dermed hadde Skriften som høyeste norm³²⁰.

³¹⁵ Lammers, 1856:23

³¹⁶ Lammers, 1856:77

³¹⁷ Johnson, 1857:4-6

³¹⁸ Det fremgår av Einar Mollands ”Norges Kirkehistorie i det 19. århundre” at Johnson og Olaus Nielsen i 1851 var i felles front mot grundtvigianismen. Johnson uttrykte glede over Nielsens vitnesbyrd og forsvar mot grundtvigianismens ubibelskhet. Olaus Nielsen var tomteformann av yrke og en lekmann i kirkelig sammenheng. Utover i 1850-årene ble Nielsens kirkekritikk skarpere og endte med at han meldte seg ut av statskirken i 1856. I følge Molland fører Johnsons bok til et brudd mellom ham og Nielsen. Molland, 1979:133f og 142

³¹⁹ Johnson, 1857:128

³²⁰ Molland, 1979:193

Gisle Johnson avviser at det hos Luther er en selvmotsigelse i dåpsspørsmålet. Dette gjør han med henvisning til at Luther i sin polemikk måtte kjempe mot to falske retninger, katolikkene og baptistene. Med dette i tankene mener Johnson at Luthers fremstillinger blir forskjellige, uten å være selvmotsigende. I forhold til katolikkene var det dåpens virkning (gjenfødselen) som var anstøtsstenen, mens dåpens vesen (barnedåpen) var problemet i forholdet til baptistene. Derfor hevder den lutherske kirke både at ”Ingen bør døbes uten egen Tro”, og at det ”ikke kommer an paa, om den, som døbes tror eller ikke tror”³²¹.

Johnson avslutter bokens første del med å poengtere at spørsmålet om barnedåp i tradisjonens øyemed er å ligne med en debatt om kvinners rett til å motta nattverden, siden det i Skriften ikke finnes noe belegg for at kvinner deltok i nattverdsfeiringen³²². Johnson synes derfor at å være mot barnedåp er det samme som å motsette seg kvinners rett til nattverd, noe som ikke var et tema i det hele tatt i 1800-tallets kirke, siden det var en selvfølge at også kvinner kunne ta del i nattverden.

Når det gjelder forklaringene av hva den lutherske kirke lærer og mener om dåpen, henter Johnson forbausende mye av sine argumenter fra Apologien til CA, de schmalkaldiske artikler, Konkordieformelen og Luthers store katekisme³²³. Ingen av disse hører med i statskirkens bekjennesskrifter, men Luther og den augsburgske konfesjon er likevel hovedreferansene. Johnson starter med CA's § 2 om at alle mennesker er født som syndere og § 9 om dåpen. Ut fra disse konstaterer han at dåpen er nødvendig til salighet, altså et *opus operatum*, et overgangsritual fra ikke-kristen til kristen. Han fortsetter med at dåp og tro er bundet sammen, og at disse kun i nødsfall virker frelsende hver for seg. Hele tiden referer han til Luther, den lutherske kirke og den lutherske læren, og han viser hvordan disse samsvarer med bibelen og kirkehistorien. Han er lutheraner som i egne øyne har den lutherske lære om barnedåpen som sin lære. For Gisle Johnson ser på Luther som ”den store lærer” som ikke har sett sin make siden aposteltiden³²⁴. Derfor er Martin Luther argumentasjonens midtpunkt. Selv om Johnson går med på at det ikke finnes apostolisk belegg for barnedåpen, trekker han linjen helt tilbake til apostelen Johannes' disippel Polykarps (død ca.155) disippel Ireneus (ca.130-ca.202). Ireneus regnes som den første av kirkefedrene og han skriver at barnedåpen var praktisert i hans samtid. Dette mener Johnson må kunne tas til inntekt for sitt syn. Han viser til tradisjonen, ikke som regel og rettesnor, men ved logiske deduksjoner mener han å

³²¹ Johnson, 1857:24-25

³²² Johnson, 1857:45

³²³ Apologien er et forsvarsskrift for CA forfattet av Melancton og de schmalkaldiske artikler er forfattet av Luther til stenderforsamlingen i Schmalkalden i 1536. Begge skrift er presiseringer av hvordan CA skal forstås.

³²⁴ Johnson, 1857:7 og 11

kunne påvise at urkirken praktiserte barnedåp³²⁵. Dermed plasserer han dåpen som et ritual i en tradisjonsramme som etterligner fortiden.

Når Johnson går over til den bibelske begrunnelsen for barnedåpen, konkluderer han med at dåpen er et middel "hvored Gud vil frelse Syndere"³²⁶, og følgelig beviser han at CA har rett i sin niende artikkel. Måten han gjør dette på er ved å belyse bekjennelsesskriftene med bibelreferanser. Han sier ikke direkte hva bibelen forteller oss om barnedåp, men hvorfor den lutherske lære er korrekt i bibelsk forstand. I løpet av bokens 128 sider kommer han med 450 referanser til bibelsteder. I tillegg bruker han bibelsitater uten å skrive hvor disse står³²⁷. Av oppførte bibelreferanser er 435 hentet fra det nye Testamentet (NT) hvilket utgjør cirka 97% av alle referansene. Johnson referer til alle skrift i NT med unntak av to³²⁸. Særlig er referansene til Johannesevangeliet og romerbrevet mange (til sammen 109). Hvis vi deler det på en annen måte ser vi at Johnson bruker evangeliene 130 ganger, Acta 35 ganger Paulusbrevene 211 ganger³²⁹, andre brev 57 ganger og åpenbaringsboken 2 ganger. De gammeltestamentlige referansetekstene er hentet fra mosebøkene, salmene og profetene med 5 ganger på hver. Altså ligger hovedvekten i den bibelske argumentasjonen hos apostelen Paulus og i evangeliene.

Hvis vi ser nærmere på hva som er Gisle Johnsons hovedanliggende, er det særlig forståelsen av dåpen som saliggjørende som er hans utgangspunkt. Han deler dåpens virkning i en saliggjørende og en sakramental del. Den saliggjørende virkningen er at mennesket blir mottakelig for gjenfødselen ved tro, den sakramentale virkning er kort og godt selve gjenfødselen³³⁰. Hvis vi setter dette inn i Catherine Bells rammer for ritualer ser vi at Johnson hevder at dåpen er overgangsritual og sakral symbolisme. Han mener at dåp og tro hører uløselig sammen og at det ene nådemiddelet ikke har rang foran det andre, hverken i tid eller anskuelse. Dåpen er en engangsforeteelse, men det kreves ikke tro før dåp. Han mener at et slikt krav avstedkommer villfarelser som gjendåp. Ved å døpe et barn overlater man det i Guds varetekt med en bønn om at han skal skjenke det troen. På grunn av arvesynden som et hvert menneske er født med og det faktum at ingen skal se Guds rike uten å være født av vann og ånd (med referanse til Nikodemusfortellingen i Johannesevangeliet kap.3) må hvert menneske døpes, liten som stor. For dåpen er et av to gjenfødselsmiddel i kirken. Det andre

³²⁵ Johnson, 1857:28-34

³²⁶ Johnson, 1857:49

³²⁷ Eksempelvis bruker han Salme 119,105 på side 43 og slutter boken med en rekke bibelreferanser som avsluttes med et sitat fra Salme 46, 4-6, uten å oppgi hvor dette er hentet fra.

³²⁸ Paulus' brev til Filemon og Johannes' 3. brev er ikke sitert.

³²⁹ Herunder har jeg tatt med Brevet til hebreerne selv om dette brevets opphav er uklart.

³³⁰ Johnson, 1857:82ff

er evangeliets ord, altså bibelen. Med dette som grunnlag hevder han at Lammers har bibelens vitnesbyrd mot seg når det gjelder dåpen som gjenfødellesmiddel³³¹.

Johnson har en nedlatende tone overfor sine motstandere. Dette kommer til uttrykk på side 69 hvor han insinuerer at Lammers mangler logikk og i bruken av sarkasme når han på side 93 spør om det virkelig er så at O. Nielsen, som vil fremstå som lærd, ikke vet at frelse og frelse er to forskjellige ting. I det hele synes Gisle Johnson å være selvsikker på den lutherske kirkens og egne vegne hva sannhet og viten angår. Motstandere representerer i beste fall forkludringer av Skriften og bekjennelsen, mens han med sin bok ønsker å bevare bekjennelsens renhet slik Luther lærte den videre. For Johnson er ikke i tvil om at statskirken besitter ”det rene Ords Lys og den rette Forvaltning af Sakramenterne” og er en direkte etterkommer av den kirken Jesus stiftet³³².

Når Gisle Johnson sammenfatter sin forståelse av den lutherske kirkens lære angående dåpen gjør han det klart at dåpen er saliggjørende for alle mennesker. Derfor må også barn døpes. Grunnlaget for dette synet har han i første rekke hentet fra bekjennelsesskriftene. Videre har han prøvet bekjennelsesskriftene på Skriften og bevist at Luther og den lutherske lære er grunnnet på bibelen. Den eneste reservasjon mot å døpe barn er når foreldrene åpenlyst lever i synd og motsetter seg sannheten. Med dette kommer han også inn på statskirkens problem: den ikke-fungerende kirketukten. Han er enig med kritikerne, men presiserer samtidig at det ikke betyr at han mener barnedåp er feil:

”Saaledes staar altsaa Sagen for mig. Hvad man kan bebrejde vor Kirke, er ikke det, at den fører falsk Lære om Daaben, men derimod vel det, at den ikke lader sin sande Lære om Daaben aabenbare sig i Livet ...”³³³.

JOHNSONS BOK I KIRKEHISTORISK LYS

Her vil jeg forsøke å gi svar på hva ”Nogle Ord om Barnedaaben” sier om Johnsons kirkelige historieforståelse, samt hvilke teologiske sannheter de kollektive sannhetene skulle bygge opp omkring. Gisle Johnsons bruk av historiematerialet viser oss at det var tre epoker han brukte til å underbygge sine meninger. Hovedepoken og den historiske grunnpilaren er 1500-tallets Tyskland og da særlig med Martin Luther som Guds mann og historiens drivkraft. Den andre

³³¹ Johnson, 1857:71-72

³³² Johnson, 1857:9ff

³³³ Johnson, 1857:124-125

epoken, som er viktig for å begrunne Luther, er urkirken fra evangeliens tid³³⁴. Mellom disse epokene finnes kirkefedrenes epoke.

Det er ingen tvil om at Luther var sentrum i Gisle Johnsons kirkehistoriske forståelse. Luther var det største som hadde skjedd kirken siden apostlenes dager, fordi han rensket kirken for urenheter ved å ta bort all falsk lære. De lutherske skrifterne Johnson benyttet seg av var alle med i Konkordieboken, som anses som den lutherske kirkes bekjennelsesskrifter i samling. Men for Norge (og Danmarks) vedkommende var og er ikke Konkordieboken et bekjennelsesskrift, kun delene CA og Luthers lille katekisme. Likevel brukte Johnson hele det lutherske forråd av skrifter i sin gjennomgang av hva som er sann kristendom. Luther satte normen for all kristen forståelse; sola scriptura – skriften alene. Alt skulle prøves på bibelen. Johnson var tydelig bibellærd, hans referanser fra så og si samtlige nytestamentlige tekster er imponerende. Dette understreker nettopp den etterspurte rettesnor. Det er interessant å se at han ikke brukte bibelen direkte på dåpsproblematikken, men til å vise at Luther hadde rett. Hvis Luther var sentrum i historieforståelsen til Gisle Johnson, så var urkirken ankerfestet. Alle argumenter måtte festes til nytestamentlige skrifter for å få gyldighet. Derfor er sitatene mange og forekommer ofte som oppramsinger, der flere bibelsteder understreker samme poeng. Med denne fremgangsmåten fremstår Johnson som lærd, for hans begrunnelse er hentet så og si fra hele NT. Dette er Skriften forklart av en skriftlærd. Kirkefedrenes tid representerte tradisjonen og var etter luthersk kristendomsforståelse ikke brukbar for å hevde noe som sant. Johnson brukte likevel kirkefedrene i et forsøk på å vise, gjennom logisk deduksjon, at barnedåpen kan stamme fra apostlene. Med denne historiske gjennomgangen kan man se Gisle Johnson som en luthersk apostoliker, som leser apostlene etter Luthers bruksanvisning³³⁵.

Hvis vi ser etter bokens hovedmål var dette å overbevise leseren om at barnedåpen var den riktige praksis i kirken, såfremt den ble etterfulgt av opplæring til tro. Den kollektive sannheten Gisle Johnson bygde sitt skrift på, var konkordiebokens utsagn om at skriften er dommer, rettesnor og regel for det kristne mennesket. I Johnsons øyne var statskirken som

³³⁴ Det er selvfølgelig en diskusjon hvorvidt det er urkirkelige fremstillinger eller religiøse tekster som står i NT. Men for Gisle Johnson var disse utvetydige og sanne historiske beretninger, og følgelig historisk kildemateriale.

³³⁵ Lars Österlin viser at det tradisjonelle synet på Gisle Johnsons lutherskhet ikke helt stemmer, siden Johnsons dåpssyn på voksnes dåp ikke var samsvarende med synet på barnedåp. Johnson hevdet at barnedåpen var frelsende, mens det hos voksne var troen som var grunnlaget for frelse. Österlin, 1998:248. Skriftet jeg har gjennomgått omhandler barnedåpen og jeg hevder derfor at Johnson her fremstår som luthersk.

forvaltet denne lærdommen rett. I følge Johnson sa Luther tydelig at dåpen var et *opus operatum*. Indirekte viser han gjennom sin bok at luthersk tro er den sanne kristne tro.

De tre vekkelsesledernes skrifter sammenliknet

I oppsummeringen vil jeg sammenligne de tre skriftene for å svare på kapitlets tredje problemstilling: Finnes det i det gjennomgåtte materialet årsaker til splittelse av de vakte i Tromsø?

For å forenkle oppsummeringen har jeg satt opp en tabell for å tydeliggjøre vekkelsesledernes ståsted med henhold til de viktigste begrepene i debatten, slik det kan leses ut fra den enkeltes skrift. Når det gjelder den siste kategorien med spørsmålet om hvorvidt Læstadius, Lammers og Johnson var lutherske, er det deres egen forståelse jeg har gått ut fra. Slik blir det da seende ut:

Tabell XIII: Vekkelsesledernes forståelse av dåpen

	Opus operatum?	Paktstegn?	Tro før dåp?	Barnedåp?	Arvesynd?	Luthersk?
Læstadius	Nei	Ja	Ja	Ja	Ja	Ja
Lammers	Nei	Nei	Ja	Nei	Ja	Uklart
Johnson	Ja	Ja	Uklart	Ja	Ja	Ja

Det vi ser i denne tabellen er at vekkelsens sentrale ledere var enige på ett punkt, nemlig i synet på arvesynden. Det er ingen tvil om at det rådende synet var at mennesket i utgangspunktet er ondt og behøver frelse. Læstadius var den som viste dette tydeligst med å henvise til at det nyfødte barnets status er todelt. Den juridiske status er plettfri, mens den åndelige status er farget av arvesynden og følgelig er barnet skyldig i fortapelsen. Med dette som grunnlag ser vi at første kolonnes spørsmål om dåpen som et *opus operatum*, legger grunnlaget for svaret i kolonne tre og fire. Hvis dåpen er en frelsende handling, må alle barn døpes og dermed er ikke tro før dåpen viktig. Slik sett kan vi si at Lammers resonnement er logisk, fordi han ikke mener at dåpen er frelsende. På samme måte er Johnsons resonnement logisk holdbart med tanke på hans utgangspunkt. Videre ser vi at Læstadius ikke mente at dåpen er *opus operatum*, men samtidig hevdet at troen må komme før dåpen. Likevel klarte han å gjøre seg til talsmann for en luthersk barnedåp. Begrunnelsen han la til grunn var at spedbarn har tro fra fødselen av og derfor strengt tatt ikke behøver dåpen. På grunn av arvesynden, og for foreldre og fadderers del, er barnedåpen viktig siden den er et paktstegn der Gud handler.

Som man kan se i tabell XIII er det to steder oppført at vekkelseslederens syn er uklart. Det ene omhandler Johnsons syn på hvorvidt troen behøves før dåpen. Johnson sa at vi bærer barn

til dåpen i tro på at de har tro, men vi må gjøre det uansett fordi dåpen er et frelsende bad for barnet. Det andre uklare punktet er om Lammers så på seg selv som luthersk eller ikke. Dette fordi han anerkjente Luther som en viktig reformator i kirken, men mente han feilet på et punkt. Derfor brukte han de Luthers-skriftene han mente var riktige og så bort fra de områdene hvor Luther motsa seg selv. Trolig ville ikke Lammers under noen omstendighet likt å bli omtalt som lutheraner, siden bibelens apostler var det kirkehistoriske idealet hans.

Dåpen har siden urkirken vært et nøkkelsymbol innenfor kirken. I dette kapitlet vil denne viten kunne si oss noe om dåpens viktighet innenfor kristenheten og derfor antyde hvorfor debatten omkring dåpssynet ble så opphetet. Ved å sette vekkelsesledernes dåpssyn inn i et skjema med utvalgte kategorier fra Catherine Bells ritualteori ser vi følgende:

Tabell XIV: Vekkelsesledernes dåpssyn i følge Bells ritualteori

	Overgangsritual	Beskyttelsesritual	Tradisjonisme	Uforanderlig	Sakral symbolisme
Læstadius	Nei	Ja	Ja	Ja	Nei
Lammers	Nei	Nei	Ja	Ja	Nei
Johnson	Ja	Nei	Ja	Ja	Ja

Det vi ser av tabell XIV er at det var uenighet om hvorvidt dåpen er et overgangsritual. Dette er egentlig det samme som *opus operatum* i tabell XIII. Videre er det skille i synet på om dåpen er et beskyttelsesritual. Riktignok sier verken Lammers eller Johnson noe eksakt om dette, hvilket kan bety at det ikke var særlig viktig for dem. For Læstadius derimot var det svært viktig å presisere dette, siden det er innledningen til hele artikkelen. ”Den nye handboken” hadde fjernet begrepet djevel og dermed det som barnet måtte beskyttes fra. Når det gjelder rubrikken sakral symbolisme, så er svarene satt etter hvorvidt dåpen var et ritual ”til Gud”, fordi det er nødvendig for Gud at mennesket blir døpt. Dette er det bare Johnson som hevder. Det er ikke rart siden dette svaret relateres til spørsmålet om dåpen er et overgangsritual. Hvis dåpen er *opus operatum* er den selvfølgelig en handling rettet ”til Gud”. Læstadius hadde et annet syn: at dåpen er en handling til foreldre og faddere, for å nedtone deres frykt for at djevelen skal få makt over barnet. Videre er det viktig å merke seg at alle lederne mente at dåpen skulle være uforanderlig. Selv Lammers hevdet at barnedåpen var en gyldig dåp såfremt den hadde foregått i de riktige liturgiske rammene. Læstadius mente at den nye handboken for kirkens liturgi laget andre rammer for dåpen enn de som hadde vært praktisert. Når det gjelder den midterste kategorien ser vi at alle svarer ja på at dåpen er en etterligning etter kirkens tidligere handlinger, men bak hvert ja finner vi forskjellige meninger. Læstadius’ ja betyr at han mener den nye liturgien uttrykker rasjonalisme og ikke

sann kristendom, og at dåpen er en tradisjon fra kirkens tidlige tid og at dette nå er forpurret. Lammers' ja betyr at han mener dåpen er en apostolisk tradisjon som kirken gjennom historien har misforstått til å gjelde barn. Derfor prøver han gjennom sitt skrift å bygge en historisk tradisjonsbro tilbake til aposteltiden. Johnsons ja betyr det samme som Lammers, med den forskjell at dåpen gjelder barn og alltid har gjort det. Derfor prøver han å bygge sin tradisjonsbro gjennom kirkehistorien tilbake til aposteltiden.

Dermed blir kampen om dåpen en kamp om tilhørighet i kirkens "longue duree" (se side 6f). Det viktige var å bevise at man var de sanne kristne, fordi man forvaltet den historiske kirkens sannheter. Derfor påberopte de seg den rette forståelsen av et av kirkens viktigste nøkkelsymboler gjennom tidene. Måten de gjør det på er svært forskjellig. Læstadius har ikke en eneste direkte bibelhenvisning, Lammers har mange og Johnson virker å være uuttømmelig på bibelsitater. Det vi ser er at alle bruker Luther, og Johnson synes å bygge sine resonnement via Luthers kristendomsforståelse til urkirken, mens Lammers og Læstadius henter sine begrunnelser i urkirken og belyser Luther. Hva Luther mente om dåpen er de ikke enige om, bortsett fra at den er et viktig sakrament i den sanne kristne kirke.

Det jeg mener å ha vist her er at alle tre vekkelsesledere særlig er opptatt av to kirkehistoriske epoker når de konstituerer sin sanne kristendom, nemlig urkirken og reformasjonen. Gjennom fortolkninger av disse epokene i den "seige tiden" (longue duree) i kirken ser vi at 1800-tallets kirkekamp også blir en kamp om historiens lange linjer. Ingen av vekkelseslederene ser ut til å ville bryte med den seige tiden, da med unntak av Lammers når han hevder at Luther motsier seg selv. Lammers gjør dette på en måte der han trekker linjene forbi Luther til apostlene. Indirekte hevder han at Luther i dåpsspørsmålet bryter med urkirken.

I ettertid kan man tolke vekkelsesgruppene som utbrytere i kirkehistorisk forstand, men for den vakte var det ikke revolusjonen som var målet. For den vakte handlet det om å tilhøre den "seige tiden", kirkens lære slik den hadde vært fra urkirkens dager. Dermed kan man si at vekkelsene i egne øyne ikke var avsporinger, men et forsøk på å komme tilbake på sporet.

I diskusjonen om hva det ville si å være på riktig spor tror jeg vi kan se årsaken til splittelse av de vakte i Tromsø. Uenigheten om dåpen ble viktig, fordi dåpen som nøkkelsymbol i kirke og samfunn var viktig. Dåpen var fundamentet for den kristne troen som den norske stat hadde bygd sin mentale oppdragelse av folket på. Kirkens rolle hadde i mannsalder vært å forvalte og forklare dette, den var en tradisjonsbærer for folkets mentalitet: longue durée. Når dette fundamentet ble rokket var det en nødvendig konsekvens at det ble liv og røre i samfunnet.

En salig røre i Tromsø på 1850-tallet

EN SAMMENLIGNENDE OPPSUMMERING

På slutten av 1850-tallet var Tromsø by merket av en religiøs røre som berørte hele byen. Selv om vekkelsen ikke kan sies å ha hatt effekt på alle byens borgere, kan man ut fra hendelsene rundt de vakte si at hele byens befolkning trolig var indirekte berørt.

En summarisk fremstilling av oppgaven vil bli slik:

- Vekkelsesgruppene i Tromsø bestod i oppstartsfasen av forskjellige sosiale sjikt. I løpet av kort tid endret den sosiale sammensetningen seg hos lammersianerne.
- Vi har sett at svært mange kvinner var delaktige i de to vekkelsesgruppene vi har personfakta om. Dette tyder på at kvinnene i vekkelsesgruppene uttrykker en form for kvinnefrigjøring i forkant av den organiserte kvinnekampen.
- Alle tre vekkelsesgruppene hadde universalistiske trekk med det hovedkjennetegnet at kristen tro var en personlig tro. Dette medførte et behov for å misjonere i lokalmiljøet og endre egen adferd. Jeg har funnet at det foregikk en form for familiær misjon. I enkelte tilfeller ser det ut til at naboer har havnet i samme gruppe, noe som kan tyde på nabomisjon. Videre finnes det vitnesbyrd om endret etisk adferd blant de vakte.
- Debatten om hvorvidt den kristne kirke også skulle være statskirke, mener jeg er en kosmopolitisme-debatt.
- Alle gruppene ønsket å knytte sin religiøse identitet til kirkens "longue durée", for å bevise at man tilhørte den opprinnelige og sanne kirke. Dette kommer frem i debatten omkring dåpen. Det er på dette planet at årsaken til splittelsen lå. Det handlet ikke om brudd og kontinuitet med haugianismen, slik tidligere norsk historieskriving har vært opptatt av (se side 9). Det handlet om forholdet til den kristne historiens lange linjer vi Martin Luther tilbake til urkirken.

Vekkelsesgruppene sett i lys av Ninian Smarts dimensjonsmodell

Utgangspunktet for oppgaven har vært Armin Geertz religionsdefinisjon (se side 13). Denne definisjonen beskriver religionen både som et kulturelt system og en sosial mekanisme som fortolker tilværelsen med henvisning til transempiriske makter. Det vil si at religiøse grupper både påvirkes av samfunnet og lar seg lede av en makt utenfor den empiriske dimensjonen. Med denne forståelsen av religion har jeg sammenlignet lammersianerne og indremisjonen, og

i de tilfeller det har vært mulig også læstadianerne. Med hjelp av Ninian Smarts dimensjonsmodell (se side 7) vil jeg sammenligne gruppene med hverandre i en skjematisk fremstilling av dimensjonsmodellen:

Tabell XV: Vekkelsesgruppene i Tromsø i Ninian Smarts dimensjonsmodell.

	Lammersianerne	Indremisjonen	Læstadianerne
Rituell dimensjon	Egne gudstjenester og voksendåp	Drøftinger og statskirkens samlinger og gudstjenester	”Byabön” Deltar i statskirkens gudstjenester ved dåp og nattverd.
Erfaringsmessig og emosjonell dimensjon	Personlig tro i en kirke med bare personlig troende	Personlig tro i en offisiell kirke, fordi den offisielle kirken har den rette læren.	Personlig tro som skal være som en ”vaktbikkje” i statskirken
Mytisk dimensjon	Bibelhistorie, kirkehistorie og Luther	Bibelhistorie, kirkehistorie og Luther	Bibelhistorie, kirkehistorie og Luther
Dogmatisk dimensjon	Voksendåp og personlig tro	Barnedåp og personlig tro	Barnedåp og personlig tro
Etisk dimensjon	Hellig liv	Hellig liv	Hellig liv
Sosial dimensjon	Endres i løpet av sine ti første år fra mange arbeidere til å bli en middelklasse menighet. Hele tiden med et kvinneoverskudd.	Øvre sosiale lag av byen, men også her med mange kvinner.	Usikkert. Trolig en liten kvensk og fattig forsamling.
Materiell dimensjon	Skrifter	Skrifter	Skrifter

I tabellen ser vi at alle vekkelsesgruppene stiller med samme mytiske utgangspunkt, nemlig bibel, kirkehistorie og Martin Luther. Fra et felles utgangspunkt ser vi at den dogmatiske fortolkningen av den mytiske dimensjon fører til ulike ståsted i synet på dåp og statskirke. Alle gruppene synes å være enige om at den mytiske dimensjon i kristendommen begrunner et hellig liv, slik vi ser i rubrikken for den etiske dimensjon. Hva som var et hellig liv var man derimot ikke helt enige om.

Hvis vi ser på den rituelle dimensjonen er det spørsmålene om dåp og gudstjeneste som skiller. Dette er fordi den dogmatiske tolkningen av det mytiske materialet er forskjellig. Ut fra dette må nødvendigvis erfarings- og emosjonsdimensjonen gi forskjellige uttrykk for den personlige troen. Det er interessant å se at indremisjonen og læstadianerne bruker ulik begrunnelse for å være i statskirken. Indremisjonen vil være i statskirken fordi det er den som har den riktige fortolkningen av bibelen, mens læstadianerne synes å mene at de selv har den riktige fortolkningen av bibelen og derfor har til oppgave å holde statskirken på rett spor. Den sosiale dimensjonen er trolig preget av forholdet til statskirken, siden det var et radikalt skritt å melde seg ut av statskirken. Den høye kvinneandelen hos lammersianerne skyldtes nok at troen var individuell for mann og kvinne. Dette var trolig et utgangspunkt for å få tildelt eller

ta plass og være synlig i samfunnet. Til sist ser vi at den materielle dimensjonen viser oss likeartede materielle uttrykk i de vakte gruppene.

Smarts modell viser oss at tolkningen av det mytiske materialet lå til grunn for konflikten mellom gruppene, og at den dogmatiske tolkningen styrte menneskene i de forskjellige gruppene til handling.

Oppgaven sett i lys av problemstillingen.

► Hvem var de vakte i Tromsø på midten av 1800-tallet? Finnes det noen sosioøkonomiske særtrekk i vekkelsesgruppene?

Disse spørsmålene har jeg behandlet i kapittel 3. Her har jeg brukt Kåre Strøms tre teorier for sosial rekruttering som innfallsport (se side 30). Disse teoriene ser på vekkelsen som veirydder for og resultat av samfunnsendringer, en sosial protest eller en etnisk mobilisering. Jeg har funnet at lammersianernes gruppe endret karakter i løpet av sine ti første år som menighet. De gikk fra å være en arbeider- og håndverkerdominert gruppe til å bli en middelklassegruppe med mange familier. Det som ikke endret seg var det betydelige kvinneoverskuddet. Når det gjelder indremisjonen, har jeg funnet ut at denne gruppens økonomiske bidragsytere bestod av et høyere sosialt sjikt enn lammersianerne. Også hos indremisjonen er mange kvinner med som givere, noe som er bemerkelsesverdig med tanke på at foreningen kun åpnet for menn som medlemmer. Det har vært vanskelig å si noe om læstadianerne på grunn av lite kildemateriale, men det lille som finnes peker i retning av at gruppen i hovedsak bestod av kvener, og at samlingene foregikk på finsk.

De sosio-økonomiske særtrekkene vi har sett, er at grupperingene i Tromsøvekkelsens etterkant representerer gryende samfunnsendringer. Særlig gjelder dette kvinnefrigjøringen, hvor vi har sett at kvinnene har fått eller tatt selvstendige roller i gruppen, det være seg som søndagsskolelærer eller økonomisk bidragsyter. I tillegg har vi sett at den ene gruppen har representert en form for sosial protest. Dette gjelder lammersianerne, som gjennom sin utmelding av statskirken plasserte seg ved siden av samtidens offentlige struktur.

Lammersianerne hadde trekk av å være en arbeidergruppe i sine første år.

Indremisjonsgruppen synes å være et samfunnskonservativt mottrekk til lammersianerne, et forsøk på å beholde de vakte innad i statskirken. Til sist har jeg antydnet at den læstadianske gruppen ser ut til å være en etnisk gruppe, uten å ha tilstrekkelig kildemateriale til å si noe definitivt om det.

► Hvilken religiøs praksis ble foretrukket av de vakte, med tanke på å vinne flere for saken og å bevare dem som allerede var vakt innad i gruppen? Var det noen forskjell mellom gruppene på dette området?

I kapittel 4 har jeg sett på problemstillingens andre del. Jeg har todelt den religiøse praksisen i utadvendte handlinger og handlinger gjort med tanke på egen helliggjørelse. Det vi har sett er at gruppenes handlingsmønster var religiøst begrunnede.

Når det gjelder de utadvendte handlinger, misjonen, har jeg brukt Max L. Stackhouses tre kjennetegn på misjonsaktivitet som utgangspunkt. Jeg har funnet at de vakte i Tromsø synes å ha felles syn på misjonsarbeidet i nærmiljøet. For det første ser vi at alle gruppene synes å ha hatt et universalistisk syn på troen som en sannhet for alle. Videre har vi sett at dette avledet et behov for å spre budskapet om denne sannheten til resten av byens befolkning. Til sist har vi sett en form for kosmopolitisme, der debatten egentlig dreier seg om hvorvidt kirken er nasjonal eller global.

Helliggjørelsens handlinger har jeg drøftet i lys av Morton Klass' verdidefinisjon. Det jeg har funnet ut er at vekkelsesgruppene synes å ha hatt felles grenser mot de ikke-vakte. For det første handlet dette om kamp mot alkoholmisbruk. I tillegg synes det som om de vakte ønsket å ta avstand fra selskapelighet og å fremme en nøktern livsstil. På begge disse områdene var det bare små forskjeller mellom gruppene. Det store skillet mellom de vakte synes å ha blitt satt ved kirkesynet.

► Kan man ut fra forskjellige dåpssyn si noe om gruppens forhold til kristendommens historie?

I det femte kapitlet har jeg sett på hvordan et teologisk spørsmål kan fortelle oss noe om historiesynet til de vakte. Det var særlig to epoker som var viktige i denne debatten: urkirken og reformasjonen. Det viktigste spørsmålet handlet om hva bibelen og Luther mente om dåpen. For alle tre vekkelsesledere var det tydelig at hovedfokuset i argumentasjonen var å bevise at ens egen gruppe var en direkte kontinuasjon av urkirkens historie. Jeg har brukt Catherine Bells ritualteori som grunnlag for sammenligningen av vekkelsesledernes dåpssyn. Ritualteorien viser oss at uenigheten skyldtes forskjellig syn på dåpsritualets funksjon for den kristne. Alle vekkelseslederne mente at de hadde "historien" på sin side i debatten. Deduktivt vil dette si at den som hadde historien på sin side stod for en kontinuasjon med urkirken. Ved å presentere denne debatten har jeg fått frem at uenigheten blant de vakte i Tromsø var forankret i tolkningen av kristendommens "longue durée" (se side 6f).

► Kan man ut fra de tre overstående punkter se årsaken til splittelse i tre grupper i Tromsø på 1850-tallet?

Den religiøse røren i Tromsø på 1850-tallet var stor. Årsaken til vekkelsen har jeg ikke sagt noe om: kanskje var den sosialt betinget, kanskje handlet det om psykologiske mekanismer eller kanskje var det Vårherre som startet det hele. Årsaken til at det ble tre forskjellige grupper mener jeg bestemt handlet om hvordan den religiøse historien skulle forstås. Alle gruppene mente at de hadde den riktige dogmatiske forståelsen av kristendommens sentrale myte og historie. Dette kommer tydelig frem i kapittel 5.

Det handlet om å være de ”sanneste” kristne, og de som hadde historien på sin side var forvaltere av den opprinnelige SANNHETEN. Og ikke minst: de hadde Gud på sin side. Hvem som eide denne sannheten vet jeg ikke, heller ikke hvem som hadde Gud på sin side, men jeg vet hvorfor det var en salig røre i byen. Det mener jeg å ha dokumentert i denne masteroppgaven.

Dissenterloven av 1845

Fra Almindelig Norsk Lovsamling, Otto Meilænder, 1ste Bind 1660-1860, Forlagt af P. T. Mallings Boghandel, Christiania 1885 (Side 593 – 595) :

16. Juli. Lov ang. dem, der bekjende sig til den christelige Religion, uden at være medlemmer af Statskirken³³⁶. – **1.** Dissentere, eller Saadanne, som bekjende sig til den christelige Religion³³⁷, uden at være Medlemmer af Statskirken, have fri offentlig Religionsøvelse inden Lovs og Ærbarheds Grændser, og kunne danne Menigheder under Ledelse af egne Præster eller Forstandere. – **2.** De i foregaaende § nævnte Præster eller Forstandere skulle, førinden de i saadan Egenskab anerkjendes, for Stedets civile Overøvrighed godtgjøre, at de af vedkommende Samfund ere antagne, samt derhos til samme Øvrighed indgive en skriftelig [Ed]³³⁸ eller Forsikring (se § 10), som gaar ud paa, at de i deres Bestilling ville holde sig Statens Love efterrettelige og være Sandhed og Pligt tro, i hvilken Henseende de ere Ansvar lige med Statens Embedsmænd underkastede. De have nøiagtigen at føre de Protokoller, som anordnes af Kongen, og som fremlægges, naar forlanges, til Øvrighedens Eftersyn. Ved hvert Aars Udgang have de til Øvrigheden at fremsende Fortegnelse over Menighedens Lemmer, samt de i Aarets Løb stedfundne Ægteskaber, Fødsler og Dødsfald. De ere derhos forpligtede til at udstede Attester og meddele Øvrigheden Oplysninger, vedkommende deres Menigheder, i Lighed med hvad der paaligger Statskirkens Præster. – **3.** De til saadanne Menigheder hørende Dissentere ere fritagne for andre Ydelser til Statkirken og dens Betjente end Tiender, samt de paa Eiendomme, hvoraf de maatte være i Besiddelse, hæftende Afgifter eller Byrder³³⁹. – **4.** Forinden nogen Bygning af en dissenterende Menighed benyttes til Gudstjeneste, bør det anmeldes for Stedets civile Øvrighed. Gudstjenesten maa ikke afholdes for lukkede Døre. For Overtrædelse af nogen af disse Bestemmelser straffes Præsten, Forstanderen eller den, som i Mødet har holdt Foredrag, med Bøder³⁴⁰. – **5.** Dissentere, enten de høre til en ordnet Menighed eller ikke, have for Stedets Sognepræst at anmelde Barnefødsler og Dødsfald inden een Maaned efterat de ere indtrufne, under en Mulkt af 5 Spd. for hver Uge, Anmeldelsen derefter udebliver. I Anmeldelsen af en Barnefødsel skal opgives

³³⁶ Jfr. L. Om Jøder 24 Sep. 1851

³³⁷ Dertil henregnes ikke Mormonerne. Højesteretsdom 4. Novbr. 1853, Retst. s. A. S. 731-736.

³³⁸ L. 22. Mai 1875 § 4.

³³⁹ Skr. 9. Marts 1873

³⁴⁰ Skr. 14. Marts 1873

Barnets Fødselsdag, Kjøen og Navn, samt dets Forældres Navne. Dissentere, som henhøre til en ordnet Menighed, have derhos inden 3 Maaneder, under samme Tvang, for deres egen Præst eller Forstander at gjøre Anmeldelse saavel om Barnefødsler og Dødsfald, som om indgagne Ægteskaber. – **6.** Ægteskab mellem Dissentere bliver med borgelig Retsvirkning alene stiftet derved, at der for *Notarius publicus* paa det Sted, hvor vedkommende Mand eller Kvinde opholder sig, oprettes et Dokument, hvori de erklære sig for Ægtefolk. Førend Saadant kan tilstedes, har den nævnte Embedsmand at kræve de samme Legitimationer, som Præsten kræver ved Ægteskabs Indgaaelse i Statskriken; dog fordres ingen Lysning, heller ikke Bevis for Daab eller Altergang. Om det indgagne Ægteskab har *Notarius publicus* inden 8 Dage at gjøre Anmeldelse til Sognepræsten paa det Sted, hvor Ægtefellene tage Bopæl. Tilfølg ovenanførte Bestemmelse maa, under Straf af Bøder, ingen Vielse eller nogen anden ved Ægteskabs Indgaaelse brugelig Akt foretages, forinden Ægteskab paa foranførte Maade er stiftet. – **7.** Ægteskab mellem en Lutheraner og Dissenter stiftes ved Statskirkens Vielse, i hvilket Tilfælde der dog ikke kræves Bevis for Dissenterens Daab og Altergang³⁴¹. – **8.** Børn af Ægtefolk, af hvilke den ene tilhører Statskirken, ansees henhørende til denne, medmindre Forældrene derom afgive en udtrykkelig Erklæring. Leve Forældrene adskilte eller ere de døde, afgiver den, som besørger Børnenes Opdragelse, gyldig Erklæring i berørte Henseender. Sidstnævnte Regel gjælder ogsaa med Hensyn til uægte Børn, hvis Moder ei tilhører Statskirken. Erklæringen afgives til Stedets Sognepræst og tilføres Ministerialbogen³⁴². – **9.** Børn, der ikke skulle opdrages i den evangelisk-lutherske Lære, kunne forlanges undtagne fra Undervisningen i denne i de offentlige Skoler, hvorimod Skolebestyrelsen paa ethvert Sted har at paase, at Børnenes Undervisning ei heller i religiøs Henseende forsømmes³⁴³. – **10.** De hvis Troesbekjendelse ikke tillader Ed under nogen Form, afgive i de Tilfælde, hvori Ed kræves, Løfte eller Bekræftelse paa den Maade, som Kongen bestemmer, hvilket skal tages forfulde, som om Ed af dem var aflagt. De, hvis Troesbekjendelse ikke tillader Ed i den Form, som er bestemt for Statskirkens Medlemmer, aflægge den i saadan Form, som Kongen bestemmer³⁴⁴. – **11.** Ombud eller Bestillinger i Statskirken kunne ikke overdrages Dissentere. – **12.** De Fattigvæsenet, Skoler eller andre offentlige Indretninger i Anledning af visse kirkelige Handlingers Foretagelse tillagte Afgifter blive af Dissentere at erlægge i de Tilfælde, hvori hine kirkelige Handlinger for dem havde været at udføre, hvis de havde været Medlemmer af Statskirken. Er der tillagt Kirken eller dens Betjente nogen Andel i deslige

³⁴¹ Jfr. L. Om Ægteskabs Stiftelse af Personer, der ikke henhøre til et christeligt Religionsfund 22. Juni 1863

³⁴² Jfr. Grl. § 2

³⁴³ Skolel. 12 Juli 1848 Kap. 3 og 16 Mai 1860

³⁴⁴ Refl. 19 Mai 1847, 29 Mai 1879 og 30 Juni 1883, jfr. Krl. 12-6

Afgifter, fritages Dissentere for at erlægge denne Andel. – **13.** De med Hensyn til Rolighed og Standsning af Næringsdrift under Statskirkens Søn- og Helligdage gjældende Bestemmelser ere ogsaa forbindende for Dissentere³⁴⁵. – **14.** Ville Dissentere ikke benytte de af Statskirken indrettede Kirkegaarde, ere de dog underkastede saavel Sundhedspolitiets Forskrifter angaaende Begravelser, som og Øvrighedens nærmere Bestemmelse i Henseende til Valget av Begravelsesplads. – **15.** Ingen erkjendes i Almindelighed for udtraadt af Statskirken, forinden han, efterat have opnaaet en Alder af nitten Aar, har personlig indfundet sig hos vedkommende Sognepræst³⁴⁶, og anmeldt sin Udtrædelse til Indførelse i Ministerialbogen. Hvorvidt i enkelte Tilfælde Undtagelse med Hensyn til Alderen eller Udsættelse med Angjældendes Konfirmation skal finde Sted, bestemmes af Kongen³⁴⁷. – **16.** Naar en Dissenter vil træde over til Statskirken, har han derom at henvende sig til en Sognepræst. Forsaavidt han ikke er døbt, forholdes efter Kirkeritualets Bestemmelser om voxne Menneskers Daab. I modsatt Fald er det tilstrækkeligt, at Vedkommende for Sognepræsten i Forening med tvende af Præstegjældets Medhjælpere og en tilkaldt Geistlig godtgjør at have fyldestgjørende Kundskab i Statskirkens Troeslærdomme, samt at deres Bevidnelse herom, saavel som Vedkommendes Erklæring om at ville træde over til Statskirken, tilføres Ministerialbogen. – **17.** Enhver, som ved Anvendelse af Bevæggrunde, der staa i Strid med den almindelige Sædelighed, ved Løfter om timelige Fordele, ved bedrageriske Midler eller ved Trudsler, søger at bringe nogen over fra en Troebekjendelse til en anden, bliver, forsaavidt ikke Gjerningen iøvrigt medfører høiere Straf, at straffe med Bøder, og i Gjentagelsestilfælde med Fængsel eller Bøder. – **18.** Forsaavidt ikke enten Grundlovens eller nærværende Lovs Bestemmelser medføre Undtagelser, begrunder den forskjellige christelige Troesbekjendelse ingen Forskjel i Pligter og Rettigheder, hvoraf til Exempel er en Følge, at paa den ene Side ingen Troesbekjendelse kan fritage for Værenepligt, og at paa den anden Side de Bestemmelser, som gjøre Arveret, Odelsret eller nogen anden Rettighed afhængig af Daaben, ikke komme de Dissentere til Skade, af hvem Daaben i Almindelighed eller Barsedaaen i Særdeleshed ei anerkjendes³⁴⁸. – **19.** Ved nærværende Lov ophæves det i Christian Vs Lovbogs 2-1 liggende Forbud mod fri Religionsøvelse for afvigende christelige Religionssamfund; samme Lovbogs 2-18-15; Reskriptet af 6te September 1690 angaaende fremmede Religionsbekjendere; Reskriptet af 7de September 1736, Reskripterne af 5te Marts og 2den April 1745 om Separatister; Privilegier af 15de Mai 1747; Forordning af 19de

³⁴⁵ N. L. 6-3 og Frd. 12 Marts 1735 m. Henv.

³⁴⁶ Skr. 9 Januar 1873

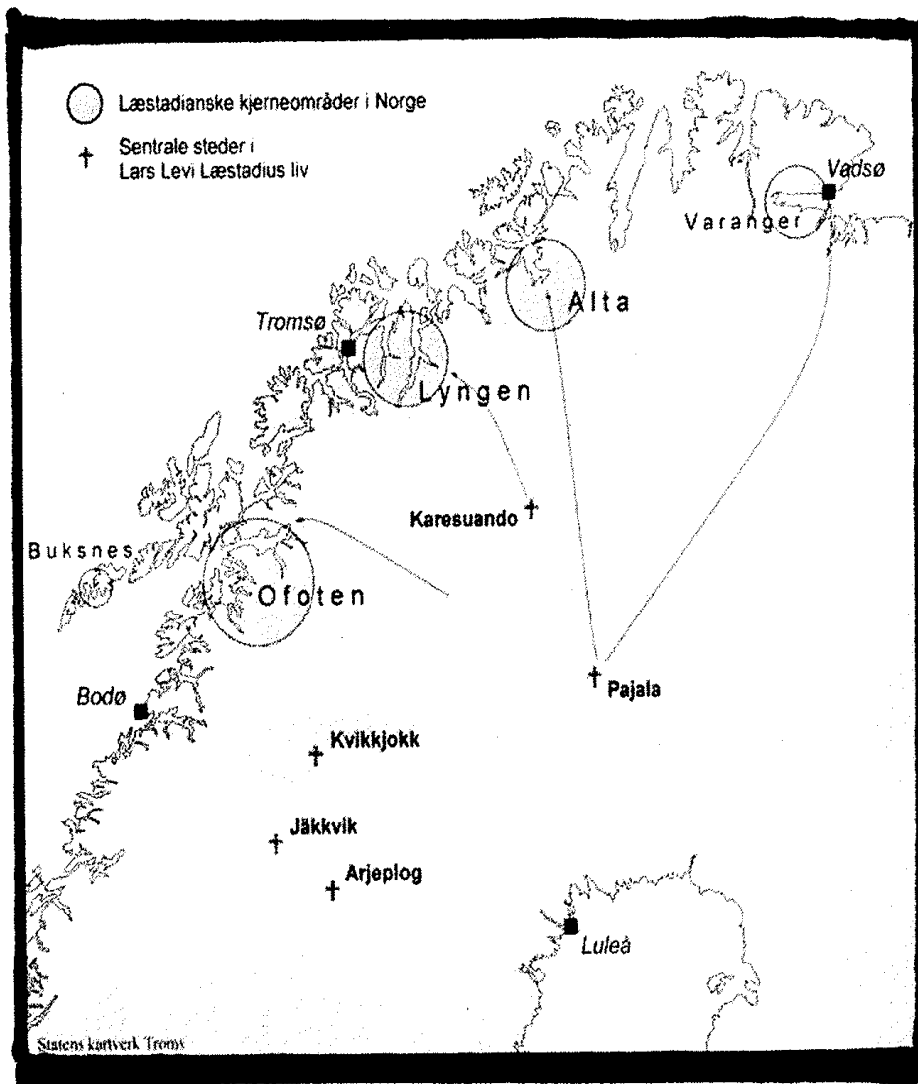
³⁴⁷ Frd. 25 Mai 1759 § 2 m. Henv.

³⁴⁸ Jfr. Grl. § 92, Arvel. 31 Juli 1854 § 67, 68 og § 81, der ophæver L. 5-2-30 og tildels Odelsl. 26 Juni 1821 § 2

September 1766; Plakat af 23de December 1771; Bevilling af 31te Januar 1772 angaaende Ægteskaber med Reformerte og kongelig Resolution af 6te Marts (Cirkulære af 27de Marts) 1813. Ligesaa ophæves den angaaende fremmede Troesbekjendere i Kirkeritualet af 25de Juli 1685 Kap. 9 indeholdte Bestemmelse. Endelig ophæves norske Lovs 6-1-1 til 6 og Politianordningen af 22de Oktober 1701, 2den Post Kap. 1, forsaavidt de deri indeholdte Bestemmelser staa i Strid med denne Lov.

VEDLEGG 2

Kart over Nordkalotten

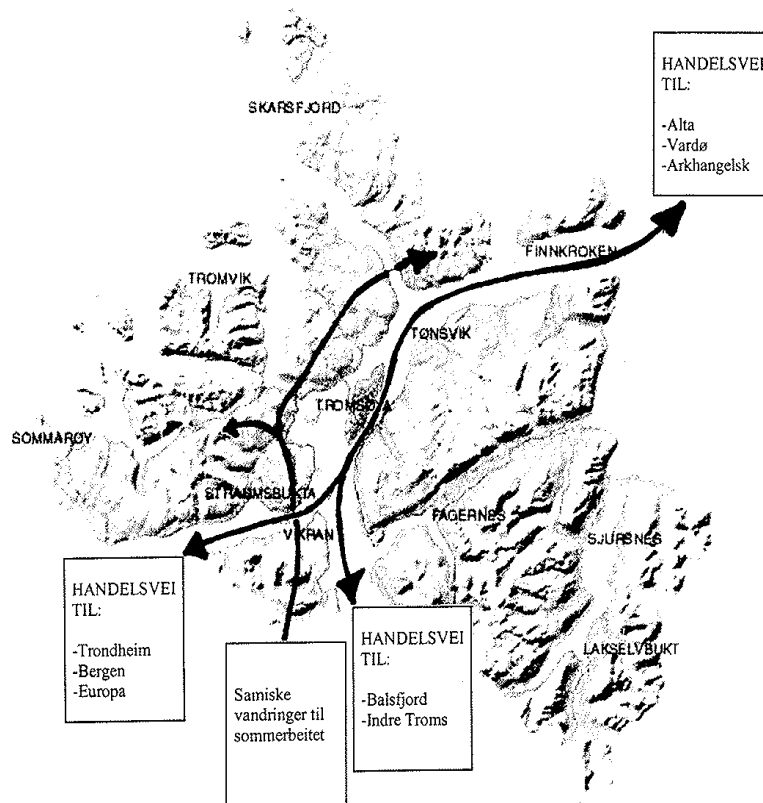


Dette kartet viser hvordan læstadianismen spredte seg på Nordkalotten. Vi ser at Tromsø ligger utenfor det som regnes som kjerneområdet for Lyngen-retningen, men læstadianerne i byen blir regnet til denne retningen.

Kartet er hentet fra internett: <http://troms.kultumett.no/laestadius/kart/kart.htm>

VEDLEGG 3

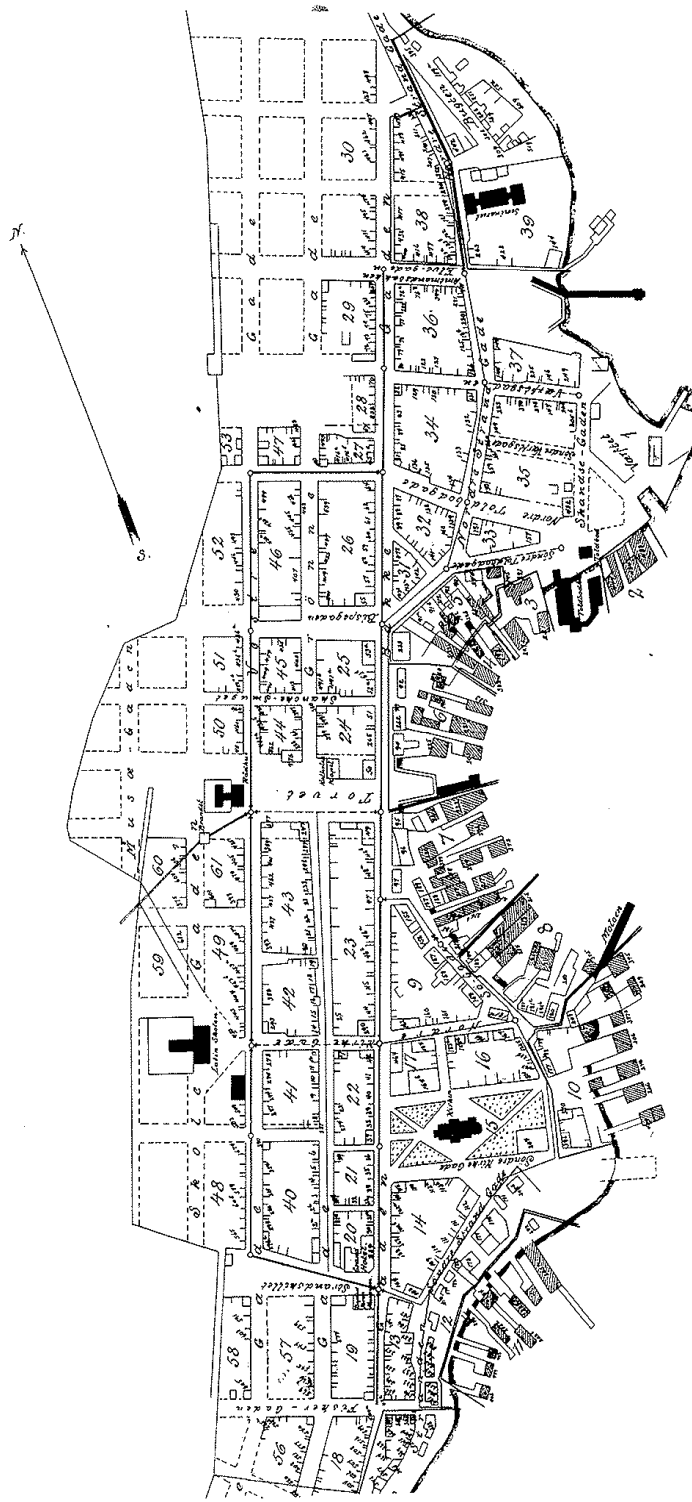
Kart over Tromsøs nærområde



Kartet er hentet fra internett 29.april 2005: http://www.tromso.kommune.no/images/3964/1150/stor_tromso_kommune_w.jpg

VEDLEGG 4

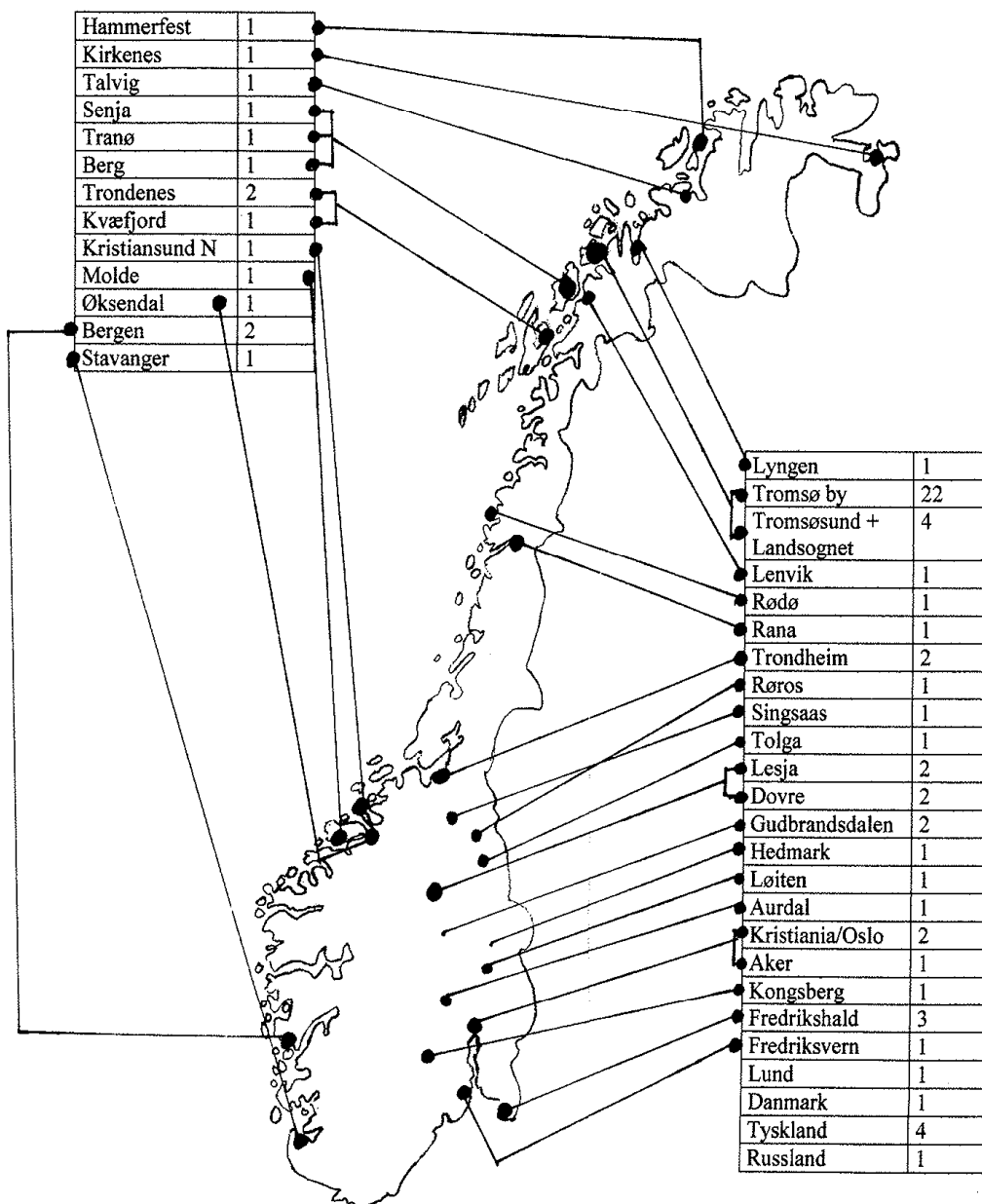
Kart over Tromsø by 1875



Kartet er vedlegg i Registreringsentral for historiske data: Folketelling Tromsø 1801 og 1875, Tromsø 1994

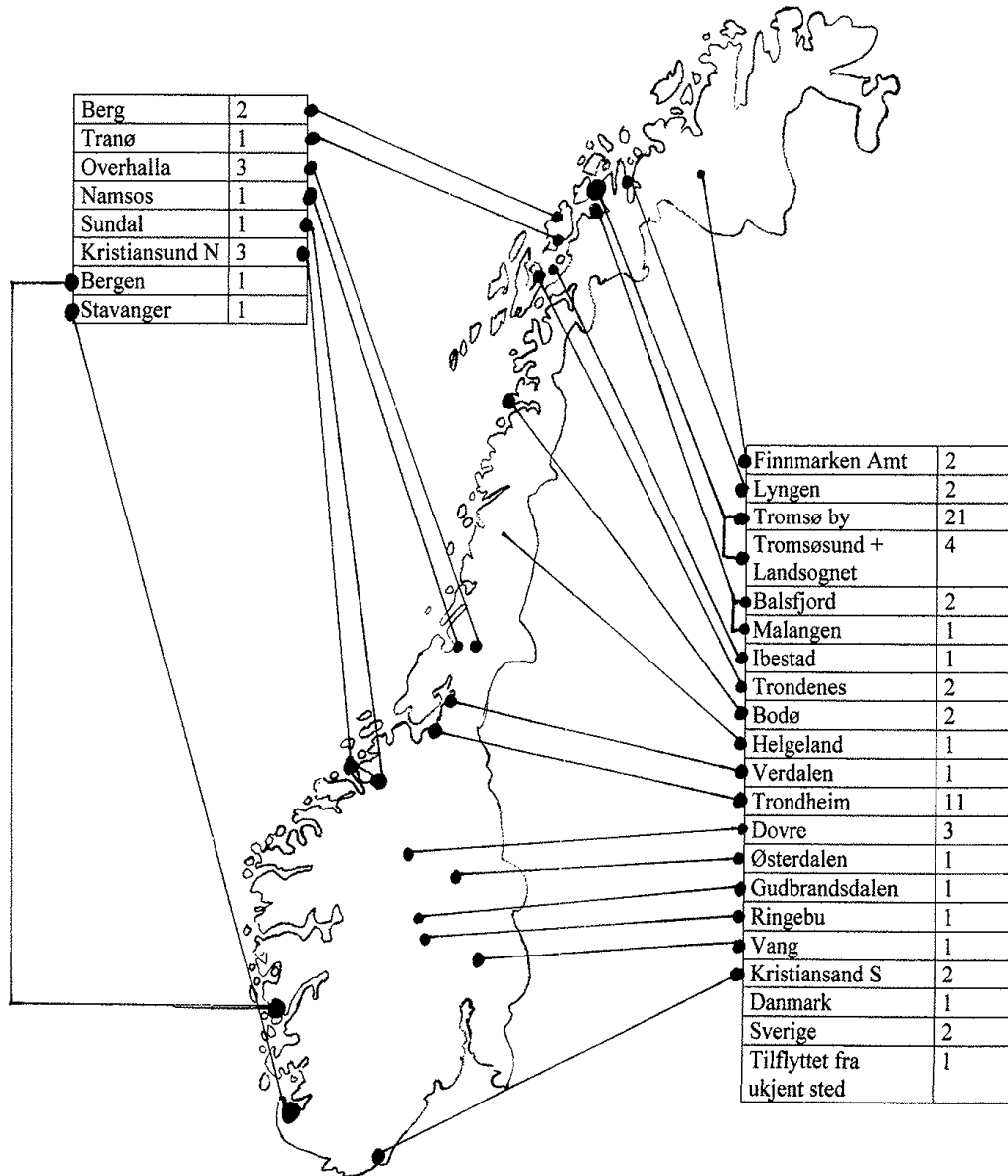
VEDLEGG 5

Fødested indremisjonens giverliste:



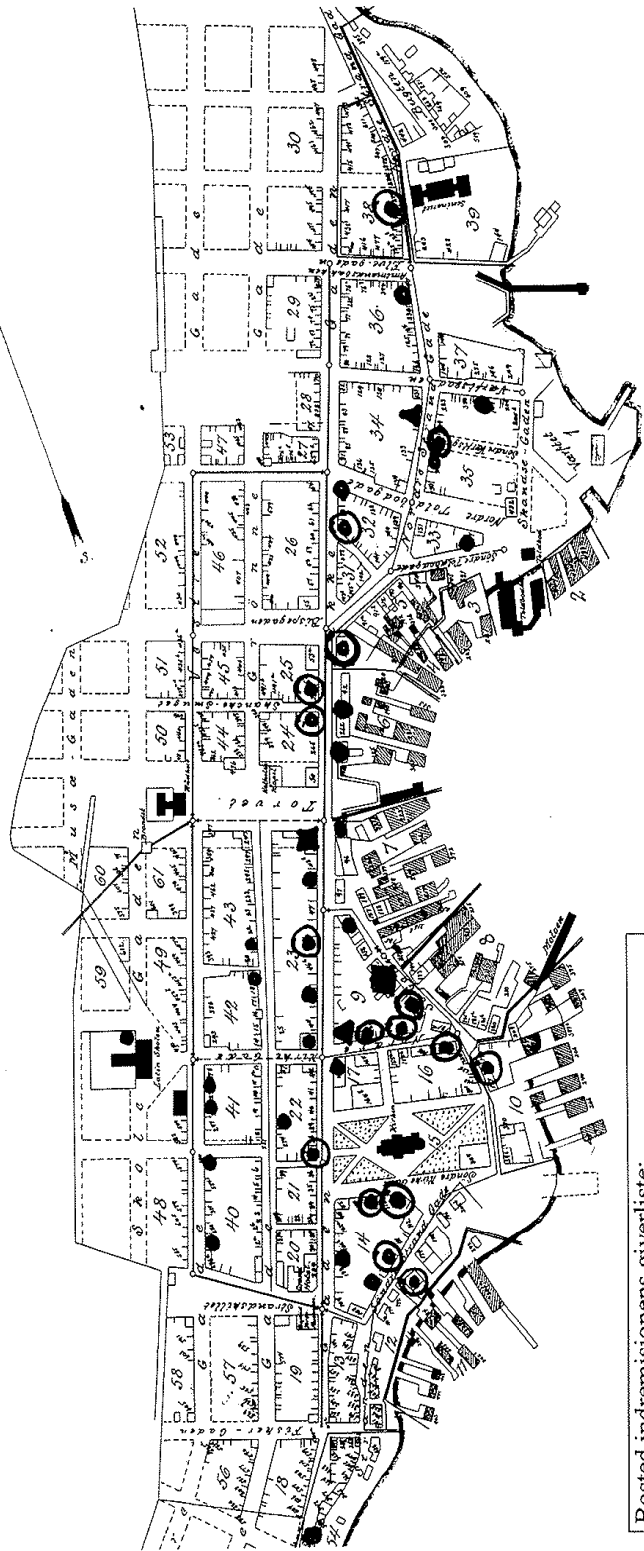
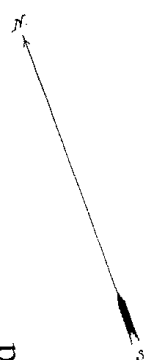
VEDLEGG 6

Lammersianerne i medlemsprotokollens fødested:



VEDLEGG 7

Indremisjonsgivernes bosted

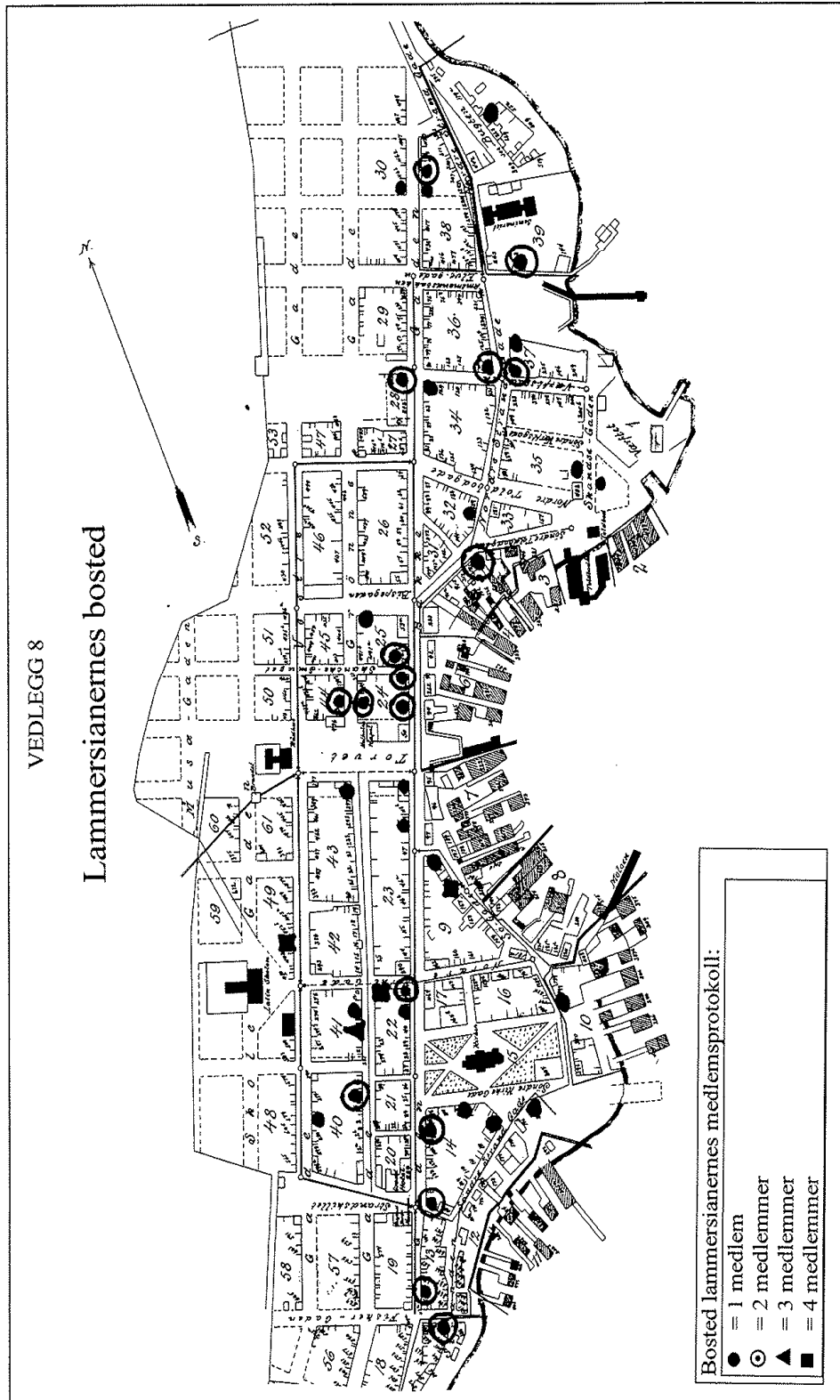


Bosted indremisjonens giverliste:

- = 1 giver
- ⊙ = 2 givere
- ▲ = 3 givere
- = 4 givere

VEDLEGG 8

Lammersianernes bosted



KILDER OG LITTERATUR:

Elektroniske kilder

► **Folketellingen 1865:**

- Elektronisk oversendt fra Registreringscentralen for Historiske Data 6. januar 2005
- Internett: <http://draug.rhd.isv.uit.no/folketellinger/folketellinger.aspx>

Arkivkilder

► **Riksarkivet i Oslo:**

Arkiv:S-1007 Kirke- og undervisningsdepartementet, Kontoret for kirke og geistelighet:

0305	<u>KUD A: Dissenterloven</u> Mappe 01: Innberetninger om dissentermenigheter i Bergen, Trondheim og Tromsø stift 1857 – 1929
0314	<u>KUD A: Bispevalg</u> Mappe 01& 03: Tromsø 1855 + 1860
0434	<u>KUD A: Visitasberetninger Tromsø Stift 1857 – 1875</u> Mappe: Visitasberetninger Tromsø Stift 1857 – 1864

► **Statsarkivet i Tromsø**

Biskopen i Tromsø stift, Hålogaland/Nord-Hålogaland bispedømme:

13	Kopibok 13.10.1853 – 27.04.1859
14	Kopibok 06.05.1859 – 05.06.1866
185	Korrespondanse 1854-1855
186	Korrespondanse 1856-1857
187	Korrespondanse 1858-1859
188	Korrespondanse 1860-1861
266	Mappe: ”1854 – 1860(?) BOKLISTER
314	Mappe: ”1827 – 1884 Skole og kirke”
463	Mappe: ”1857 - 1859 ”Liste over lærere”
472	Visitasprotokoll 1855-1870
537	”Stiftscapellan – Journal 1858 - ”
538	”Protocol inneholdende de af Stiftscapellanen udførte geistelige Forretninger”

Amt-/Fylkesmannen i Finnmark:

76	H-Kopibok 17.09.1855-03.05.1858
77	H-Kopibok 03.05.1858-24.09.1860
461	H-Journaler 07.11.1854-25.11.1856
462	H-Journaler 26.11.1856-02.08.1858
463	H-Journaler 02.08.1858-25.06.1860
931	Journalvedlegg 1856: 2345-3282
933	Journalvedlegg 1856: 3283-4155
2896	Dissentermenigheter, innberetninger 1856-1865: Mappe: ”1856 – 1865 Innsendte oppgaver over dissenterer”

Tromsø sokneprestembete/domprostembete:

116	”Protocol vedkommende ”Tromsø Forening for den indre Mission””
-----	--

Fogden i Senja og Tromsø:

195	”Tromsø Tinglag, Kassabok 1859 – 1863”
-----	--

Dissenterprotokoller:

1	”Protocol for den frie apostoliske, christelige Menighed i Tromsø”
---	--

Trykte kilder

► Samtalenotat:

- Samtalenotat: Roald Kristiansen 21. september 2004

► Tidsskrift og aviser

TITTEL:	UTGIVER:
"Ens Ropande Röst i Öknen" (ERR) utgitt av Sam. Wettainen, Stockholm 1979	L. L. Læsatadius
"Meddelelser til og fra de frie apostolisk christelige Menigheder" nr.1 og 2 1859	G. A. Lammers
Tromsø Stiftstidende	
Tromsø Tidende	
Tromsøposten	
"Øieblikket Nr. 1-10. Hvad Christus dømmer. Guds Ufoanderlighed", utgitt av Hans Reitzels Forlag A/S, København 1972	Søren Kierkegaard

► Litteratur

"Almindelig Norsk Lovsamling", Otto Meilænder, 1ste Bind 1660-1860, Forlagt af P. T. Malling Boghandel, Christiania 1885 (Side 593 – 595)	[Meilænder, Otto]:
"Beretning om Kongeriget Norges oconomiske tilstand i aarene 1856 – 1860 med tilhørende tabeller" udgiven af Departementet for det indre i forbindelse med de af rigets amtmænd afgivne specielle beretninger. Christiania 1863. Trykt hos Chr. Schibsted	
"Den hellige skrift Bibelen. Det gamle og det nye testamentet", Det Norske Bibelselskap, Oslo 1978	
"Folketelling Tromsø 1801 og 1875", Registreringsentral for historiske data, Tromsø 1994	
"Grundtræk af en fri apostolisk christelig Menigheds Forfatning, vedtagen af endeeel af Statskirken udtraadte Personer den 4de Juli 1856, i Skien", Paa J. Melgaards Forlag, Skien 1856	[Lammers, G. A.]:
"Kodebok for folketellingene 1865, 1875 og 1900", internt utarbeidet skriv ved RHD.	
"Register til Panteregistre for Tromsø by sortert etter martikkelnummer" bind I & II, Statsarkivet i Tromsø, Tromsø 1994	[Milje, Ingrid og Melby, Ola:]

Anderzén, Sölve:	"Missionary Schools – Concept, Methods and Strategies. Torne Lappland 1848 – 1862", (upublisert artikkel som jeg har fått av Einar-Arne Drivenes høsten 2004)
Andresen, Astri:	"Handelsfolk og fiskerbønder 1794 - 1900" bd.2 i: "Tromsø gjennom 10000 år", Tromsø kommune 1994
Arndt, Johan:	"Sex Bøger om den Sande Christendom, handlende om sande Christnes salige omvendelse, hjertelige Anger og Ruelse over Synden, sande Tro og hellige Levnet og Omgjængelse", C. Andersens Forlag, Horten 1881.
Astås, Reidar:	«Kirke i vekst og virke. Allmenn og norsk kirkehistorie», Gyldendal Norsk Forlag, Oslo, 1984
Bang, A. Chr.:	"Religiøse forholde i Tromsø by og stift 1856 – 1873" i <i>Lutherske Kirketidende</i> , 10.Bind Nr.15 1874
Bang, A. Chr.:	"Religiøse forholde i Tromsø by og stift 1856 – 1873" i A. Chr. Bang: "Kirkehistoriske smaastrykker", Forlagt af Alb. Cammermeyer, Kristiania 1890
Bang, A. Chr.:	"Erindringer", Gyldendalske boghandel, Nordisk Forlag, Kristiania og Kjøbenhavn 1909.
Bell, Catherine:	"Ritual. Perspectives and Dimensions", Oxford University Press, New York/Oxford 1997
Bergström, Svein:	"Ved en milepel. Tromsø Indremisjon 85 år. 1858 – 1943", S. Wintervolds trykkeri, Tromsø 1943.
Björk, Barbro & Schnell, Jan-Bertil (red):	"Sundsvallsstrejken 1879, samtida dokument och historisk belysning", Sundsvalls Museum 1979

Bjørklund, Ivar:	”Fjordfolket i Kvænangen. Fra samisk samfunn til norsk utkant 1550-1980.” Tromsø-Oslo-Bergen-Stavanger 1985
Blom, Hans:	”Bidrag til den tromsöiske ”Vækkelses” Historie” i <i>Theologisk Tidsskrift, Vol. 2</i> Kristiania 1859
Boreman, Per og Dahlbäck, Gustaf (red.):	”Lars Levi Læstadius och hans gärning. Festskrift till hundraårsminnet av hans död den 21 februari 1861.” Diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm 1965
Braudel, Fernand:	”History and the Social Sciences: The <i>Longue Durée</i> ” i: Fernand Braudel: <i>”On History”</i> , The University of Chicago Press, Chicago 1980
Brunvoll, Arve:	”Den norske kirkes bekjennelsesskrifter, Ny oversettelse med innledning og noter”, Lunde Forlag, Oslo 1984
Bøckman, P.W.K.:	”Tromsø Bispedømme 1804 – 1904: kirkehistoriske meddelelser”, Tromsø 1903
Dahl, Ludvig V.:	„Om nogle aandelige Omgangsygdomme“ i: <i>Folkevennen. Et Tidsskrift udgivet af Selskabet for Folkeoplysningens Fremme. Ellefte Aargang</i> , Trykt i P. T. Mallings Bogtrykkeri, Kristiania 1862
Diesen, Ingulf:	”Norges vekkelshistorie gjennom 1000 år”, Hermon Forlag as, Hovet 1994.
Drivenes, Einar-Arne og Jernsletten, Regnor	”Det gjenstridige Nord-Norge. Religiøs, politisk og etnisk mobilisering 1850-1990” i: <i>Nordnorsk kulturhistorie, det gjenstridige landet, bd.1</i> , Gyldendal Norsk forlag, Oslo 1994.
Drivenes, Einar-Arne og Niemi, Einar	„Også av denne verden? Etnisitet, geografi og læstadianisme mellom tradisjon og modernitet” i: Øyvind Norderval og Sigmund Nesset (red.): <i>Vekkelshet og vitenskap Lars Levi Læstadius 200 år</i> , Universitetsbiblioteket i Tromsøs skriftserie Ravnetrykk nr. 23, Tromsø 2000
Elgvin, Lilly-Anne Østveit:	”Plante på hjemlig jord. En studie av L.L. Læstadius’ liv og virke blant samene, med vekt på utformingen av hans forkynnelse”, Hovedfagsoppgave i kristendomskunnskap ved Norsk Lærerakademi, Bergen 1991
Elstad, Hallgeir J.:	” ’-en Kraft og et Salt i Menigheden-’: ein studie av dei såkalla ’johnsonske prestane’ i siste halvpart av 1800-talet i Noreg”, Unipub forlag, Oslo 2000
Furseth, Inger:	”Women’s role in histroic religious and political movements” i: <i>Sociology of Religion</i> , Washington: Spring 2001. Vol. 62, Iss 1 pg 105, 25 pgs
Gilhus, Ingvild S. og Mikaelsson, Lisbeth:	”Nytt blick på religion. Studiet av religion i dag”, Pax Forlag A/S, Oslo 2001
Gjør; Bolette:	«Bispinde Henriette Gislesens Breve», P.C Mallings Boghandels forlag, Kristiania, 1885
Glock, Charles Y, og Stark, Rodney:	”Religion and Society in Tension”, Rand McNally & Company, Chicago/New York/San Fancisco/London 1965
Hammar, Inger:	”Emancipation och religion. Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca. 1860 – 1900”, Carlssons bokförlag, Stockholm 1999
Horstbøll, Henrik:	”Læsning til salighed, oplysning og velfærd. Om Pontoppidan, pietisme og lærebøger i Danmark og Norge i 1700 og 1800-tallet” i: J. Peter Burgess (red.): <i>Den norske pastorale opplysning. Nye perspektiver på norsk nasjonsbygging på 1800-tallet</i> , Abstrakt forlag A/S, Oslo 2003
Jakobsen, Odd:	”Kirkeliv og vekkelshet: studier omkring framvokstene av frimenigheter i Tromsø-Trondenesområdet fra midten av det 19. århundre”, Hovedfagsoppgave i kristendomskunnskap – Universitetet i Trondheim, Andøya 1981.
Jarlert, Anders:	”Fostran til man – Positionsförändringar i svensk katekesundervisning från 1600-tal till 1800-tal i møte med verkligheten. Ett forskningsopplag”, i: Anne Marie Berggren (red.): <i>Manligt och omanligt i ett historisk perspektiv</i> , Forskningsrådsnämnden, Stockholm 1999.
Jarlert, Anders:	”Lutherläsandes århundrade”, i Anders Jarlert: <i>Sveriges kyrkohistoria. 6. Romantikens och liberalismens tid</i> , Verbum Förlag AB, Stockholm 2001
Johnson, Gisle:	”Nogle Ord om Barnedaaben”, Forlagt af Jac. Dybwad, Christiania 1857
Joyce, Patrick:	”The Return of History: Postmodernism and the Politics of Academic History in Britain” i: <i>Past & Present 158/2000</i>
Karlsen, Olav:	”Ole Mogensen Kalle” i <i>Vår kirke i nord 1967</i> , Bispedømmene i Hålogaland, Bodø 1967
Klandermands, Bert og Oegema, Dirk:	”Potentials, Networks, Motivations, and Barriers: Steps Towards Participation in Social Movements” i <i>American Sociological Review, vol.52, No4</i> , 1987
Klass, Morton:	”Ordered Universes. Approaches to the Anthropology of Religion”, Westview Press, Oxford 1995

Kristiansen, Roald E.:	”Religious Philosophy for Fools: On the Philosophical Basis for L. L. Læstadius’ Theology” i: Ketil Bonaunet & Roald E. Kristiansen (eds.): <i>The Legitimacy and Autonomy of Religion</i> , Department of Philosophy/Department of Religion, University of Tromsø, Tromsø 2004a
Kristiansen, Roald E.:	”Preliminær matrikkel over læstadianske predikanter i Norge 1850 – 2000”, Stensilserie D nr. 03, Institutt for religionsvitenskap, Universitetet i Tromsø, Tromsø 2004b
Kullerud, Dag:	”Hans Nielsen Hauge. Mannen som vekket Norge”, Forlaget Forum. Aschehoug, Oslo 1996
Lammers, G. A.:	”Forsvar for den frie apostolisk chritelige Menighed og dens Forfatnings Grundtræk”, Paa J. Melgaards Forlag, Skien 1856
Landes, Paula Fredriksen:	”Augustine on Romans. Propositions from the Epistle to the Romans. Unfinished commentary on the Epistle to the Romans”, Scholars press Chico, California 1982
Læstadius, Lars Levi:	”Dårhushjonet. En blick i nådens ordning”, Artos bokförlag, Skellefteå 1997
Mikaelsson, Lisbeth:	””Misjon’ som religionsvitenskapelig kategori”, <i>Norsk Tidsskrift for misjon</i> 4/2001, Egede Instituttet, Trondheim 2001
Molland, Einar:	«Norges kirkehistorie i det 19. Århundre. Bind I», Gyldendal norsk forlag, Oslo 1979
Mykland, Liv:	”Fri religionsutøvelse gjennom 150 år. Om kilder til dissidentenes lokalhistorie.” Riksarkivaren Skriftserie 2, Oslo 1997
Nerbøvik, Jostein:	«Norsk Historie 1860-1914», Det Norske Samlaget, Oslo, 1999
Norderval, Øyvind:	””Kirken – en oppfostringsanstalt for buken’. Lars Levi Læstadius’ kirke og prestekritikk” i: Norderval, Øyvind og Nettet, Sigmund (red.): <i>Vekkelse og vitenskap Lars Levi Læstadius 200 år</i> , Universitetsbiblioteket i Tromsøs skriftserie Ravnetrykk nr. 23, Tromsø 2000
Norderval, Øyvind og Nettet, Sigmund (red.):	”Vekkelse og vitenskap Lars Levi Læstadius 200 år”, Universitetsbiblioteket i Tromsøs skriftserie Ravnetrykk nr. 23, Tromsø 2000
Odén, Birgitta:	”Metodologisk meny” i: <i>Historisk tidsskrift</i> 1997:1, Stockholm 1997.
Oftestad, Bernt T. m.fl.:	”Norsk kirkehistorie”, Universitetsforlaget, Oslo 1991
Oftestad, Bernt T.:	”Kirkelig og teologisk sakprosa 1860 – 1890”, internettutskrift 11.august 2004: http://home.chello.no/~bernt/Prosa.html
Ortner, Sherry B.:	”On key symbols” i W. A Lessa og E.Z. Vogt (eds.): <i>Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach</i> , Harper and Row, New York 1979
Pedersen, G.:	”Nogle af mit Livs Hændelser fra Nordland”, R. Nilssens Bogtrykkeri, Bergen 1887
Pietiläinen, Johan (red):	”Brevsamling från den læstadianska väckelsen. Från ca 1850-1966”, Förlag Johan Pietiläinen, Luleå 1966
Pryser, Tore:	«Norsk historie 1814-1860», Det norske samlaget, Oslo, 1999
Raattamaa, Johan:	«Brev och skrivelser», Biblioteca Laestadiana, Happaranda, 2000
Rygnestad, Knut:	”Dissentarspørsmålet i Noreg frå 1845 til 1891. Lovgjeving og administrativ praksis”, Lutherstiftelsens forlag, Oslo 1955
Ryymin, Teemu:	”Historie, fortidsforestillinger og kvensk identitetsbygging” i Bård A. Berg og Einar Niemi (red.): <i>Speculum Boreale, Fortidsforestillinger. Bruk og misbruk av nordnorsk historie. Rapport fra det 27. nordnorske historie seminar</i> . Skriftserie for Institutt for historie, Universitetet i Tromsø. Nr. 4, Tromsø 2004
Sanders, Hanne:	”Bondevækkelse og sekularisering. En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820-1850”, Stockholm 1995
Sem, Gunnar:	”Lammers”, Forlaget Grenland AS, Porsgrunn 2000
Sivertsen, Dagmar:	”Læstadianismen i Norge”, Forlaget Land og Kirke, Oslo 1955
Sizer, Sandra:	”Politics and Apolitical Religion: The Great Urban Revivals of the Late Nineteenth Century” i <i>Church History</i> , Vol. 48, No. 1, Mar., New Haven 1979
Skanche, Markus (saml):	”Sjøtræfningen paa Tromsø den 2den august 1812 og andre Tromsø-minder fra begynnelsen af forrige aarhundre op til sextiaarene”, utgitt av Tromsø Bymuseum, W. Holmboes forlag, Tromsø 1910
Skirbekk, Gunnar:	”Filosofihistorie 1. Innføring i europeisk filosofihistorie med særleg vekt på politisk filosofi”, Universitetsforlaget, Bergen 1980a
Skirbekk, Gunnar:	”Filosofihistorie 2. Innføring i europeisk filosofihistorie med særleg vekt på politisk filosofi”, Universitetsforlaget, Bergen 1980b
Smart, Ninian:	”The World’s Religions, Second Edition”, Cambridge University Press, Cambridge 1998
Stackhouse, Max L.:	”Missionary Activity” i Mircea Eliade (ed.): <i>The Encyclopedia of Religion, Volume 9</i> , Macmillan Publishing Company, New York/London 1987

Stiansen, P.:	”Tromsø Baptistmenighet i 50 aar”, A.S. Tromsø Stiftstidendes boktrykkeri, Tromsø 1920
Stiansen, P.:	”Baptisternes historie i Nord-Norge”, A.S. Tromsø Stiftstidendes boktrykkeri, Tromsø 1922
Stockfleth, Nils Vibe:	„Dagbog over mine Missionsreiser i Finnmarken“, Chr. Tønsbergs Forlag, Christiania 1860
Strøm, Kåre:	”Dei sjølvrådige. Ei dissentarrørsle i eit fleiretnisk samfunn, Balsfjorden i Troms”, Hovudfagsoppgåve historie, hausten 2001. Historisk institutt, Universitetet i Bergen, internettutgave datert Os den 15.02.2003.
Svebak, Kåre:	«Lestadianismen på 1860-tallet. Utbredelse og organisering.», i: <i>Håloygminne</i> 2-1977
Svebak, Kåre (red.):	«Brever og sanger under vandringen. Dokumentaria til Lyngen-lestadianismen.», Luther forlag, Oslo, 1978
Thorkildsen, Dag :	”Vekkelse og modernisering i Norden på 1800-tallet”, i <i>Historisk tidsskrift</i> 2/98, Oslo 1998.
Thyssen, A.P (red):	«Väkelse och kyrka i nordisk perspektiv», G.E.C Gad, Gleerups, Söderstöm og universitetsforlaget (saml), 1968
Undheim, Dag Harald:	«125 år. Tromsø Indremisjon 1858-1983», Tromsø, 1983
Valton, Fridtjof:	«De norske vekkelsers historie», Filadelfiaforlaget A/S, Oslo, 1942
Wisløff, Carl Fr. :	“Jeg vet på hvem jeg tror”, Lunde Forlag og Bokhandel A/S, Oslo, 1980
Ytreberg, Nils Andreas:	«Tromsø bys historie», Tell Forlag, 1946
Ytreberg, Sev.:	”Tromsø Indremisjon i 60 aar med streiflyv utover det aandelige liv som har rørt sig her nord fra Hans Nielsen Hauge til vor tid”, A/S Tromsø Stiftstidendes boktrykkeri, Tromsø 1918
Österlin, Lars:	”Över gränserna” i: <i>Lars Österlin (red): Nordisk lutherdom över gränserna. De nordiska kyrkorna i 1900-talets konfessionella samarbete</i> , G.E.C. GAD, København, Lund 1972
Österlin, Lars:	”Svenska kyrkan i profil. Ur engelsk och nordisk perspektiv”, Verbum Förlag AB, Stockholm 1994
Österlin, Lars:	”Disputas. Hallgeir Elstad: ”... en Kraft og et Salt i Menigheden...” ” i <i>Norsk Teologisk Tidsskrift</i> 1998, hft 4, Oslo 1998