

Guds folk i Danmark

Nogle synspunkter på studiet af religiøse grupper

Af Margaretha Balle-Petersen

(i: Folk og Kultur 1977. Forkortet udgave: s. 78-100 + 118-126)

Studiet af kulturel variation

At beskrive og forklare kulturel variation har altid stået i centrum for etnologien. Menneskers livsform og deres materielle omgivelser viser store variationer i forskellige tider og miljøer. En af etnologiens hovedopgaver er at kortlægge disse variationer i livsstil og at finde frem til de bagvedliggende normer og vurderinger¹.

Som et led i dette arbejde har etnologer i årenes løb skelnet mellem »højerestandskultur« og »almuekultur«, »urban« kontra »pagan« livsform, og ikke mindst de regionale kulturvariationer stod længe i centrum for forskningen. Forskellige erhvervsgruppers kultur er søgt dokumenteret, og i de senere år er begreber som »borgerlig kultur«, »herregårdskultur«, »arbejderkultur«, »fattigkultur« og »børnekultur« blevet diskuteret. Etniske minoriteter som f. eks. jøder, polakker, zigeunere og tatere har også udgjort et etnologisk studieområde, som har fået fornyet aktualitet gennem de senere års indvandring af gæstearbejdere fra bl. a. Jugoslavien, Tyrkiet og Pakistan. Men den form for kulturel variation, som udspringer af forskellige religiøse vurderinger, er derimod i høj grad blevet forsømt.

Det er karakteristisk, at det danske samfund i de sidste par hundrede år er blevet mere og mere heterogent og differentieret. Der er opstået flere og flere grupperinger med særlige livsformer og idealer, og vi kan derfor tale om særkulturer, delkulturer eller, som de ofte betegnes, subkulturer. Dette gælder også i høj grad religionen, som fra før at have været en statsreligion nu i høj grad er blevet et personligt anliggende. Denne udvikling tog rigtig fart med de religiøse vækkelser, der bredte sig over store dele af landet i løbet af forrige århundrede.

Kirkehistorikeren Anders Pontoppidan Thyssen har karakteriseret vækkelsen som »den første åndelige bevægelse i moderne forstand, som fik bred tilslutning i landalmuen«. Og han understreger, at »folk for

første gang derigennem stillede over for tanker af virkelig betydning, hvis sandhed ikke var almindelig anerkendt, men krævede et personligt valg; og derigennem udviklede den første gruppedannelse – de »gudelige forsamlinger« – som ikke var knyttet til landsbyfællesskabet, men byggede på fælles åndelige interesser«².

De religiøst vakte, »de hellige«, som de betegnede sig selv, dannede nye grupperinger på grundlag af et ideologisk fællesskab. De religiøse samfund udgjorde kulturelle minoriteter, som voksede og forgrenede sig og blev suppleret udefra af f. eks. baptister, metodister, mormoner, irvingianere. Den religiøse pluralisme blev dog knap så omfattende i Danmark som i de andre nordiske lande, hvor et meget stort antal trossamfund trives. Her i landet fandt hovedparten af de vakte deres ståsted inden for en af de to kirkelige hovedretninger: grundtvigianismen og indre mission.

Disse to bevægelser er, lige så lidt som baptismen, adventismen eller de andre trossamfund, blot religiøse retninger af kirkehistorisk interesse. De udgør også afgrænsede kulturelle miljøer med tydeligt særpræg.

I den etnologiske forskning har imidlertid først og fremmest folkelige trosforestillinger og skikke i forbindelse med årets og livets højtider stået i centrum. Det religiøse liv er blevet betragtet som et afgrænset forskningsområde, som kun sjældent er blevet udvidet til også at omfatte de vurderinger, som er forbundet med den religiøse identitet. I Skandinavien savnes undersøgelser, som kan give os et indblik i, hvordan menneskers religiøse tilhørsforhold præger deres totale livsførelse³.

Ved at bestræbe sig på at betragte virkeligheden med de menneskers øjne, som lever i den, og ved at skildre livsformen i forskellige miljøer kan etnologen hjælpe med til at skabe indsigt i og dermed forståelse for livsformer, som er anderledes end vor egen.

En gennemgang af forskningstraditionen inden for religionssociologien i Finland viser ligeledes behovet for sådanne studier. Statistiske oversigter over religiøst tilhørsforhold, deltagelse i gudstjeneste og altergang formår kun at give et blegt billede af en befolknings religiøse adfærd⁴.

Hvilke sociale konsekvenser får det religiøse tilhørsforhold? I hvilken grad er religiøse normer og vurderinger og et menneskes identitet som f. eks. grundtvigianer, missionsmand, adventist eller baptist afgørende for personlighedsudvikling, uddannelse, erhvervskarriere, valg af ægtefælle, børneopdragelse, kontaktnet, økonomisk aktivitet, omgangsformer og fritidsliv – for blot at nævne nogle eksempler? Påvirker den religiøse holdning også etnologiens klassiske studieområder bolig, dragt og kost? Vor viden om, hvad det rent faktisk indebærer i det daglige liv at være baptist, adventist eller jehovas vidne eller at have sit ståsted inden for grundtvigianismen, indre mission eller luthersk missionsforening, er ikke

så stor som den burde være, hverken for de sidste hundrede års vedkommende eller idag. På trods af, at en hel række forskningsdiscipliner beskæftiger sig med religiøse forhold, ser del ud til, at det her skitserede forskningsområde er faldet mellem flere stole.

Opbrud i landsbysamfundet

»Bonden holder altsaa mest af smaa Samfund, sin Familie, sin By og sit Sogn. Disse Samfund kan han forstaa og overse, af dem kjender han hvert Medlem. De Samfund, der spænder over mere og flere, har han ondt ved at føle Deltagelse for« skriver forfatteren og højskoleforstanderen Anton Nielsen i slutningen af 1880'erne⁵.

Landsbyen var den nære kreds, og sognet, senere sognekommunen, var den administrative enhed, man kunne overskue. Man var knyttet til landsbyen og sognet med utallige bånd. Foruden slægten var det nemlig landsbyen og sognet, der gav familien og den enkelte social identitet. Det var herfra ens verden gik.

Gårdmændene i en landsby udgjorde et kulturelt og økonomisk fællesskab organiseret i to sociale institutioner: bylav og gildeslav. Gennem bylavet reguleredes før udskiftningen en stor del af landbrugsarbejdet og efter udskiftningen ofte udnyttelsen af fælles ejendom som ler- og grusgrav, mose og eng og andre fællesanliggender. Gildeslavet regulerede det selskabelige samvær med dets rettigheder og pligter, bl. a. festerne i forbindelse med livets højtider.

En af de vigtigste forudsætninger for bylavets og gildeslavets eksistens var en kulturel homogenitet i landsbysamfundet. De religiøse vækkelser skabte imidlertid i løbet af 1800-årene grupper af åndelige afvigere, som ved at bryde med gængse normer og vurderinger på en ofte uhørt demonstrativ måde skabte afstand imellem sig selv og omverdenen. Landsbysamfundet var ikke mere en kulturel enhed, men kunne nu bestå af i hvert fald to grupper: »de hellige« og »verdens børn«.

Fra 1855 gav loven om sognebåndsløsning den enkelte juridisk mulighed for at vælge præst på grundlag af individuelle åndelige hensyn i stedet for efter de traditionelle regionale retningslinier. Sognebåndsløsningen førte imidlertid mange konflikter med sig. At løse sognebånd blev – med rette – betragtet som et brud med hele den bestående samfundsorden.

Klaus Berntsen fortæller i sine erindringer fra barndoms- og ungdomstiden i Eskildstrup i Søllinge sogn på Fyn, at hans ældre bror engang i midten af 1850'erne blev så grebet af den grundtvigske præst Vilhelm Birkedals forkyndelse, at han gerne søgte til gudstjeneste i Ryslinge:

»Det vakte en Del Opsigt i Byen, at min Broder og hans Ven søgte Kirkegang i et andet Sogn, og de var begge saa forskræmte ved at komme i Folkemunde, at de Søndag Formiddag, naar de vilde til Ryslinge Kirke, gik til den modsatte Side over imod Pederstrup for saa derfra i en Bue at vandre over »Sødinge Hed« til Landevejen, der fører til Ryslinge«⁶.

Medlemskabet i de religiøse grupperinger ændrede aktivitetsfelt og kontakter. På den ene side kom man meget mere ud til vennebesøg og religiøse møder langt fra hjemmet. Således fortæller den vakte husmand Johan Nielsen i Skårupøre på Fyn i sine erindringer:

»Jeg gik ogsaa ofte flere Mile hen i Landet om Søndagen hvor der holdtes Forsamlinger, for at overvære disse og derved at blive opbygget og bestyrket i Troen, samt blive bekendt med de Opvakte og Troende, hvilket var mig til megen Velsignelse«⁷.

På den anden side medførte skellet mellem hellig og vantro færre kontakter på lokalt plan. Men den lille gruppe vakte i landsbyen havde til gengæld mange og tætte kontakter med hinanden. Der fortælles f. eks. om gårdmandskonen Ane Kærsgaard i Krogstrup på Herningegnen:

»I hendes Vækkelsestid har hun tit, naar Manden sov Middagssøvn, taget et af de smaa Børn paa Armen og er løbet ned til et Par gamle Folk, som boede i en Ejendom ikke langt fra Krogstrup for at tale med dem om Guds Rige«⁸.

...

((en halv side afkortet))

Omverdenens syn på de kulturelle afvigere

Hvilke sociale følger kunne det få at bryde med traditionelle normer og søge andet religiøst fællesskab? Nogle eksempler fra begyndelsen og midten af forrige århundrede fra Sydfyn kan give os en forestilling om de forskellige typer af negative sanktioner, som henholdsvis en husmand og en gårdmand kunne blive udsat for.

Den senere lægprædikant Johan Nielsen i Skårupøre (f. 1789) hørte til den første generation af pietistisk vakte på Sydfyn. Han ernærede sig oprindeligt som håndværker og spillemand, men efter at han i midten af 1820'erne var blevet religiøst vakt, fremstod hvervet som spillemand efterhånden som helt uforeneligt med de vurderinger, som hans ny status som »hellig« medførte. Johan Nielsen så sig derfor nødsaget til at opgive denne væsentlige indtægtskilde. For en familie, som i forvejen sad i små kår, betød det betydelige afsavn i det daglige. Men situationen forvær-

redes yderligere, da der blev udspremt et rygte om, at han var gået fra forstanden, og ingen derfor ville tilbyde ham arbejde. Johan Nielsen har selv i 1867 fortalt om de negative sanktioner, der nu ramte familien:

»Det blev en haard Prøvelsestid for os, da heller ingen vilde have mig til at arbeide, og vi kun vare i smaa Omstændigheder. Vi havde en temmelig stor Børneflokk og intet andet Erhverv, end hvad jeg kunde fortjene ved mine Hænders Arbeide, saa vare vi snart yderlig forlegne for Livets Nødvendigheder. Naar vi bade Mennesker om Hjælp, saa svarede de, at nu vare vi jo blevne hellige, saa fik vi ingen Hjælp hos dem«¹¹.

Der gik på det tidspunkt alle slags historier om »forsamlingsfolkene«. Gårdmand Christen Hansen i Vejstrup husker fra sin barndom, at »der gik de forskrækkeligste Rygter om de Hellige, og naar min Fader læste i Aviserne, saa var der tidt Historier om dem, og det var saadanne Røverhistorier, saa jeg blev saa bange for dem som for ingen andre og var bange, de skulde komme til Vejstrup«¹².

I en senere skønlitterær skildring af Johan Nielsens levned fortælles om andre typer af sanktioner:

»Naboer og Gaardfolk var saa uvenlige imod hende [hans kone] og Børnene. Ingen vilde sælge Mælk eller Smør til dem, saa hun maatte sende den ældste af Drengene helt ind til Svendborg, før det lykkedes at faa noget. Børnene blev drillet rent utaaleligt i Skolen, og Folk generede dem paa alle tænkelige Maader. En Morgen, de kom op, var alle Ruder oversmurte med Pløre og Snavs. En anden Dag var der stoppet Halm og Klude i Skorstenen, saa der ikke kunde fyres op i Kakkelovn eller Komfur. Udhus-Dørene blev aabnet om Natten og Tørv og Brænde kastet ud paa Vejen og i Grøfterne, hvor Børnene møjsommeligt maatte samle det sammen om Dagen«¹³.

Det skete også, at forsamlingsfolkene i Skårup blev overfaldet og mishandlet med stokke og knipler på vej hjem fra deres gudelige forsamlinger. Voldsmændene var for en dels vedkommende seminarister fra Skårup seminarium¹⁴.

Også fra myndighedernes side skred man ind mod afvigerne. De gudelige bevægelers første tid var præget af arrestationer, fængselsstraffe og mulkter. Johan Nielsen var således selv i fængsel omkring 30 gange for sin virksomhed som lægprædikant ved gudelige forsamlinger. I løbet af 1840'erne holdt arrestationerne dog op, og man opgav at tvangsdøbe baptisternes børn. Grundlovens bestemmelser om trosfrihed betød slutpunktet på den retslige indgriben fra samfundets side.

Grundtvigianismen blev i 1840'erne en stadig vigtigere faktor ude i de fynske landsogne, efterhånden som der var blevet ansat en række grundtvigske præster, og mange af de vakte sluttede op om Grundtvigs tanker¹⁵. Mange steder opstod der skarpe modsætninger mellem den grundtvigske minoritet og de almindelige sognefolk. Stridighederne var bl. a. særlig voldsomme i Højby sogn, og der kan derfor være grund til at se nærmere på dette eksempel fra et gårdmandsmiljø, fordi de sociale sanktionsmekanismer fremtræder med særlig tydelighed her.

I årene fra 1852 til 1858 var den grundtvigske præst E.V.A. Rambusch kapellan i Højby, og hans forkyndelse fik stor betydning for nogle familier her. Otte unge karle kom således på Kristen Kolds skole i Dalby, og i 1859 startede en lille kreds på fire-fem gårdmands- og husmandsfamilier en friskole i Højby. Pastor Rambusch var imidlertid på det tidspunkt blevet forflyttet, og da hans efterfølger var modstander af den grundtvigske bevægelse, løste friskolekredsen sognebånd til pastor Kofoed i nabosognet Sønder Nærå. Dette skridt udløste en lokal konflikt. Sognebåndsløsningen og oprettelsen af friskolen fik bylavet i Højby til at udvise samtlige sognebåndsløsere af lavet. Klaus Berntsen, som blev friskolelærer i Højby i 1862, skildrer i sine erindringer den sociale udfrysning af afvigerne:

»Det gamle Bylaug i Højby udviste alle Sognebaandsløserne af Lauget. Vovede nogen at indbyde en Grundtvigianer til Gilde, blev ogsaa han udvist. Skete der Dødsfald mellem Friskolefolkene, maatte ikke engang den nærmeste Slægt deltage i Begravelsen. Disse strenge Vedtægter blev godkendt af alle paa én nær, nemlig Gaardejer Niels Hansen, der erklærede, at ingen skulde forbyde ham at byde sin Nabo, Gaardejer Hans Knudsen, til Gilde hos sig, men denne Opsætsighed førte til, at Niels Hansen, trods det, at han var en af Byens mest ansete Gaardmænd, blev udstødt af Bylauget, og da han nogle Maaneder efter indbød sine gamle Laugsfæller til Barselsgilde, mødte ikke en eneste. Et halvt Aar efter, da hans Svigermoder var død og skulde begraves, indbød han paany Lauget, da der i hendes Aftægtskontrakt udtrykkeligt stod skrevet, at »hun skulde have en hæderlig Begravelse efter Egnens Skik og Brug«. Denne Indbydelse bragte en Del Forvirring, fordi nogle vilde følge den Afdøde – hun skulde dog ikke straffes for Svigersønnens Forseelse, medens andre fandt det stridende mod den trufne Aftale. Byens vise Fædre holdt en Raadslagning paa Kroen og vedtog, at Lauget skulde give Møde ved Begravelsen. Samtidig blev der sendt Brev til Niels Hansen, at de mødte ikke for hans Skyld, men kun for at hædre den Afdøde«¹⁶.

Skillelinierne mellem de to stridende grupper var trukket hårdt op i mange år. Der var f. eks. ingen tilgang af børn fra nye familier til friskolen.

Mødte friskolelæreren en flok unge karle på gaden om aftenen, kunne det ske, at de spærrede vejen for ham, så han måtte gå langt udenom for at komme forbi¹⁷. Men efter syv-otte års forløb bidrog en række forskellige begivenheder, bl. a. personlige kriser i forbindelse med sygdom og dødsfald, til en åbning i forholdet mellem de to lejre, så at man igen kom på talefod med hinanden. Der blev efterhånden større forståelse for friskolens undervisningsform. Hvorvidt samarbejdet i bylavet blev genoptaget, har det ikke været muligt at finde oplysninger om.

Som disse to eksempler viser, kunne de religiøse afvigere risikere at blive straffet på forskellige måder: drillerier og trusler, fysisk vold, social udfrysning og økonomisk pression, foruden den retsforfølgelse fra storsamfundets side, der dog som nævnt holdt op i løbet af 1840'erne.

Det er naturligvis vanskeligt blot på grundlag af få eksempler at sige noget om, hvorvidt det generelt var forskellige typer af sanktioner, som ramte husmænd og gårdmænd, eller om vold eller social isolation var mere frygtet af gårdmænd end af husmænd og indsiddere. Til gengæld er det oplagt, at økonomiske sanktioner må have udgjort en kraftigere trussel mod husmanden og landhåndværkeren end mod gårdmanden, som i langt højere grad var økonomisk uafhængig. Måske er det karakteristisk, at mens sanktionerne mod husmanden Johan Nielsen var rettet mod økonomien, de lavere befolkningslags svage punkt, udgjorde de sanktioner, der ramte de sognebåndsløsende gårdmænd i Højby, et angreb på et for denne gruppe meget følsomt område: deres sociale identitet som gårdmænd symboliseret ved medlemskab i bylav og gildeslav og de dertil hørende rettigheder og pligter.

Sanktionernes art var imidlertid ikke blot afhængige af parternes sociale positioner, men også af hvilken aldersgruppe de tilhørte. En stor del af de vakte var yngre folk, og vækkelsen medførte mange opgør mellem den unge og den ældre generation. Forældrenes autoritet over for de unge fik et grundskud gennem vækkelsernes krav om personlig stillingtagen til de afgørende spørgsmål i livet. Det kunne være svært for den ældre generation at acceptere, at deres råd og henvisninger i så vigtige forhold blev åbenlyst negligeret af de unge, og at omhyggeligt lagte planer for de unges fremtid blev kastet omkuld.

Social udfrysning og økonomisk pression var også fremtrædende sanktionsmidler inden for familien. De religiøse vækkelser har haft indflydelse på økonomiske dispositioner i familien f. eks. fordelingen af formue, støtte til uddannelse eller selvstændig etablering og bestemmelser om, hvilket af børnene der skulle overtage gård, hus eller virksomhed.

Den fynske bonde Hans Christensen, som var stænderdeputeret og

dybt engageret i bondestandens kamp for fæsteflåsning og afskaffelse af hoveriet, regnede ikke »de hellige« for noget. De duede ikke. Da han blev klar over, at hans søn, den før nævnte Christen Hansen, var ved at slutte sig til deres flok, måtte den skuffede mand gribe til stærke midler:

»Men nu da han hørte af mig, at jeg vilde være af de Hellige, krænkede det ham, og der blev en Kamp, som greb dybt ind hos os begge. Ja, saa dybt, at min Fader lod mig vide, at han ikke vilde aabne mine Døre, saa længe jeg var saaledes, og han ønskede ogsaa, at jeg blev fra hans Hus, thi vi var, sagde han, bleven fremmede for hinanden og blev det, saa længe jeg blev af den Mening. »Og,« føjede han til, »hvis dine Søkende bliver som du, saa er din Moder og jeg vel bleven gamle Folk, men saa skammer jeg mig ved at bo i Fyn, saa vil vi sælge vor Gaard og rejse til Sjælland«»¹⁸.

Den religiøse vækkelse greb imidlertid også ind i de unges traditionelle grupperinger, idet den rokkede ved selve grundlaget for ungdommens mere eller mindre institutionaliserede samværsformer og bragte forstyrrelser i kriterierne for valg af kammerater og ægtefæller. Hvor økonomiske forhold og parternes følelser af sympati tidligere var udslagsgivende, blev det religiøse ståsted nu afgørende for valget af ægtefælle i de vaktets kredse. Det lokale ægteskabsmønster blev sprængt af en ændret livsstil.

En anset gårdmand i Midtjylland frygtede de sociale konsekvenser, det kunne få for datteren, at hun søgte til kirke udensogns. »Jeg er ked af at I gaar saadan til Møde og til Kirke udensogns. Jeg synes, at det er en saadan Skam for eder. Nu bliver du vel ikke engang gift.« Men datteren svarede, at »Det kan ogsaa være det samme med at blive gift, naar jeg blot maa blive salig«¹⁹.

I nogle dele af landet var de unges samvær fast organiseret i ungdomslav. Andre steder var det blot institutionaliseret i de årlige baller eller »legestuer«. Da de omvendte unge tog afstand fra disse danse-gilder, blev ungdomsgruppen formindsket. De unge mænd kunne ikke altid finde sig i, at deres erotiske jagtrevir således blev decimeret, og skellet mellem »Guds børn« og »verdens børn« greb også i mange tilfælde forstyrrende ind i forholdet mellem to unge, som det allerede var »aftalt« imellem.

I Hjarup i Østjylland, hvor den indremissionske vækkelse fik stor fremgang i 1880'erne, betragtede sognets unge mænd de hellige som en trussel mod deres rettigheder:

»De »hellige« kan ikke lade os andre i Fred. ... Men vi har talt om, at der skal gøres noget for at faa Munden lukket paa det hellige Pak; thi de forfører de unge Piger, saa de ikke vil have med os at gøre, og det vil vi ikke finde os i.

Vi var fire Karle, der en Søndag Eftermiddag, da vi vidste, »de hellige« var forsamlede, gik ud til Stedet, og det var da vor Mening at gaa ind til dem og tage Pigerne fra dem. Men da det kom til Stykket, turde vi ikke, og vi gik hjem saa modløse, skønt vort Mod til at begynde med havde været stort nok. Hadet til »de hellige« derimod voksede.

En anden Aften fulgte vi efter en ung Pige, som ogsaa hørte til »de hellige«. Vi raabte efter hende og kastede Sten, ja, mange Sten efter hende, men ingen ramte, hun kom godt Hjem«²⁰.

Religiøs vækkelse – en kulturel revolution

Det var imidlertid ikke bare reaktionen fra omverdenen, som voldte problemer for den religiøse afviger i bondesamfundet. Det sværeste var nok at efterleve sine egne nye normer. En religiøs vækkelse er en revolution i værdisystemet, som omdefinerer forholdet til både Gud og mennesker.

Religion kan defineres som en kulturel opfattelse af det overnaturlige, som folk anvender for at klare den menneskelige eksistens' yderste problemer²¹. I bondesamfundet var der traditionelt to måder, man kunne påvirke det overnaturlige på. Dels overholdt man de lokale normer om kirkegang og anden påbudt religiøs adfærd; det sikrede en blid skæbne efter døden. Dels benyttede man et system af magiske riter og forholdsregler, det sikrede lykke og medgang i det daglige. For den enkelte betød vækkelsen en revision af dette religiøst-magiske sikkerhedssystem. De nye vurderinger stod på mange punkter i skarp kontrast til de retningslinier, man hidtil havde levet efter. Begrebet »en god kristen« kunne ikke som før uden videre forenes med de andre sociale roller som f. eks. dygtig landmand, god nabo og samfundsborger. Denne rollekonflikt bragte de vakte i et vanskeligt dilemma.

Den sociale identitet som »hellig« krævede betydelige afsavn. Men hvor store? Hvor meget af den tidligere livsform kunne uden videre forenes med den ny?

Vilhelm Beck giver i sine erindringer et godt eksempel på denne usikkerhed. Det stammer fra slutningen af 1850'erne:

»En Del Troende fra Stenmagle havde været i Besøg i Uby og naturligvis været sammen med de Troende dér, som mest bestod af Unge. Nu var det i Krinolinetiden, og alle vore unge troende Piger gik naturligvis med Krinoline ligesom andre Folk. Men Dagen efter mødte jeg nogle troende Piger, der saa lige saa flade ud som Spækkebrædter. »Hvordan er det, I ser ud, Piger?« sagde jeg til dem. »De, som vare her i Gaar fra Stenlille, sagde, at man ikke kunde være et Guds Barn, naar man gik med Krinoline,« svarede de og saa meget nedslagne ud. Forskrækket over at skulle

faa den Slags Kjendingstegn paa Guds Børn indført iblandt os, kommanderede jeg Krinolinerne paa, og snart havde vi vore unge Piger igjen i den sædvanlige Klokkeform, og de bleve dog ved at være Guds Børn«²².

For mange af den første generation af vakte var det endvidere et problem, i hvor høj grad man selv skulle tage sig af det timelige, eller om man helt skulle forlade sig på Vorherre. Christen Hansen i Vejstrup gik for sin del ind for den sidstnævnte linie:

»Jeg havde i nogle Aar været Formand for et Brand-Assurance-Selskab, nu gik det op for mig: Det passer ikke for Kristne, lad Verden selv besørge den Slags Sager. Guds Børn har Englevagt, og den Vagt vil Vorherre sætte om alt, hvad han har betroet mig, saa nu er jeg ogsaa bleven sikret af Vorherre i det timelige. Jeg meldte mig ved første Lejlighed ikke alene ud fra at være Formand, men ogsaa ud af Selskabet som Medlem«²³.

Christen Hansens fortsatte skildring af den konflikt, han oplevede, som kulminerede i forbindelse med børnenes dåb, er enestående i sin art. Her beskrives den kulturelle forandringsproces indefra og på en så detaljeret måde, at vi har mulighed for at følge beslutningerne skridt for skridt. Selv om beretningen er lang, gengives den derfor her i sin helhed:

»Vores ældste Søn Hans blev født 1839, det var den Tid almindelig Folkeskik, at der ved Barselsgilder som ogsaa ved Bryllupper og Begravelser var faste Gildeslav, der bestod af Folk, som boede i de Gaarde eller Huse, der nu engang hørte til Lavet i det Hus, hvor Gildet skulde være, uden Hensyn til, om det var Venner eller ikke. Jeg krympede mig noget ved en saadan Indbydelse, men mine Forældre sagde: »Skik følge eller Land fly.« Og min Fader paatog sig at være Indbyder til Gildet ved Hanses Daab. 1842 blev Niels født, og det gik ligedan. Kort derefter var det, at jeg fik det for mig saa velsignede Besøg ved min Svigermoders Dødsleje, da Hans Andersen vidnede for mit Hjerte om Jesus Kristus vor Frelser, saa Livslyset tændtes i mit Hjerte, og med det samme fik jeg naturligvis noget Lys over Menneskelivet. 1844 blev vor Datter Karen født, og nu saa jeg klart, hvilken Usandhed det var for mig, naar vi ikke, efter at Vorherre havde givet os et Barn, og alle Ting var gaaet os godt, til Barselsgilde bød vore Venner, der sammen med os vilde love og takke Gud, men bad det faste Lav. Jeg talte med min Kone om Sagen og spurgte, om hun ikke kunde være enig med mig, thi saa vilde vi byde vore kristne Venner (de Hellige) og holde gudelig Forsamling i stedet for Gilde. Men hun beklagede sig: »Hvor skal jeg komme over det? De har været her med Barselmad, og hvad vil Folk dog sige om os, naar vi ikke bærer os ad ligesom andre?« Min Moder hjalp hende og sagde til mig: »Du kan aldrig være det bekendt! Skik dig dog som andre Mennesker.« Jeg

var i Forlegenhed og raadførte mig med de Hellige om Sagen, og dær fik jeg det Svar: »Dersom du ikke tager gudelig Forsamling, saa miskender vi dig.«

Her stod jeg ligefrem mellem 2 Ild. Min Kone og Slægt de sagde: »Skik dig som andre Mennesker.« De Hellige siger: »Dersom du ikke tager gudelig Forsamling, saa miskender vi dig,« og mit eget Hjerter sagde: Tag kun dem, som vil være med til at takke Vorherre. Hvad gjorde jeg saa? Ja, vel det allerdaarligste, jeg vilde føje begge Parter. Min Fader bød som tidligere til Barselgilde, og jeg havde budt de Hellige til gudelig Forsamling.

Efter at der var spist ved Gildet, stod mine kristne Venner ude i Porten og ventede paa at komme indenfor. Dette maatte imidlertid ikke ske, før der var drukken Kaffe. Jeg var ikke glad, at mine bedste Venner maatte staa udenfor, og jeg mærkede ogsaa, at det gjorde et slemt Indtryk paa mine indbudte Gæster, at de Hellige var kommet. Johan Nielsen var Skaffer ved Gildet, og han var Taler i Forsamlingen, da de Hellige kom ind i Storstuen, og det gik godt for ham begge Steder. For mig var det anderledes, thi jeg havde jo handlet imod mit Hjerter ved Indbydelsen til Gildet, og nu viste det sig ogsaa, at jeg havde handlet daarligt, thi jeg havde nu et Selskab samlet, der slet ikke kunde sammen: De Hellige tog nu først Plads i Storstuen med Sang i Brorsons Salmebog, Oplæsning af Luthers Prædikener, Tale og Bøn, og det var kendeligt, at de andre Gildesgæster blev bistre og værre til at drikke og bande, saa nogle af dem gik vrede hjem, og ingen af Parterne kunde være rigtig fri og tilpas.

Dagen blev imidlertid en af mit Livs Mærkedage, og det gik mig, som Ordsproget siger: Brændt Barn skyer Ild. Thi 2 Aar derefter, altsaa 1846, blev Peder født, og ved denne Lejlighed fik jeg ved Daaben mit Hjertes Ønske opfyldt, thi da blev jeg enig med min Kone om, at vi brød med det gamle Gildeslav og bød kun til os de nødvendige Faddere, og jeg selv, hvad den Tid var uhørt, var med ved Daaben.

Der blev over denne vores Færd, der stred mod nedarvet Skik, et saadant Bulder, at det spurgtes langt ad By, saa jeg ved en given Lejlighed kom til en af mine Venner, der boede 5 Mile fra os, og blev tiltalt saaledes: »Ja, Christen Hansen, det er vist ganske rigtigt, at du har brudt med Verden og Gildeslavet, men det var et stærkt Stykke, som jeg ikke kunde gøre dig efter«²⁴.

»Kom hviledagen i hu, at du holder den hellig«

I de fleste vækkelsesmiljøer er det 3. bud væsentligt for opretholdelsen af den religiøse identitet. Før i tiden var det forbundet med større vanskeligheder at leve efter bibelens retningslinier end nu. Det tænker man måske ikke på i dag, hvor de fleste har hele week-enden fri. Men for adventisterne, som har lørdagen som helligdag, har problemet været aktuelt helt op i nutiden.

I hvor høj grad var de religiøse gruppers vurderinger på dette punkt forenelige med storsamfundets, og hvordan har de påvirket deres livsform?²⁵.

Nogle religiøse samfund fortolker det 3. bud meget strengt. Medlemmerne i den jødiske minoritetsgruppe Machsika Hadas overholder sabbatbudene rigorøst. Det er således bl.a. forbudt at tænde ild, skrive og røre ved penge i sabbaten²⁶. På Fyn holdt en lille kreds af strenge pietister i 1840'erne så strengt på søndagshvilen, at de hverken redte seng eller fejede gulv om søndagen. De sørgede for at feje gulvet lørdag aften, inden de gik i seng, og søndag aften gik de i de uredte senge²⁷.

Det kunne vel endda gå med de hjemlige sysler. Men hvilken arbejds giver ville godkende et sådant krav i en tid, hvor søndagsarbejde var alment udbredt i mange erhverv? At overholde det 3. bud var i høj grad et dilemma mellem tro og idealer på den ene side og økonomi og loyalitet som samfundsborger på den anden. Man kunne f. eks. ikke påtage sig pligtarbejde eller tillidsposter, som krævede, at man arbejdede om søndagen.

Da det en søndag i 1840'erne blev Christen Hansens tur at køre sogneægt for sessionen fra Svendborg til Svindinge, måtte han nægte det for sin samvittigheds skyld, selv om hans position som gårdmand forpligtede ham til det, og selv om nægtelsen blev anmeldt for herredsfogeden²⁸.

I grundtvigske kredse tog man mere lempeligt på spørgsmålet og overlod til den enkelte selv at finde frem til en fortolkning, der harmonerede med samvittigheden. Men for indre mission var spørgsmålet om søndagshvilen fremdeles afgørende for, om man kunne regne sig til de helliges samfund eller ej. På vestkysten kunne missionsfolk således ikke gerne være med i bjergelavet, da det nemt kunne medføre søndagsarbejde²⁹.

Da vækkelsen i slutningen af forrige århundrede greb omkring sig i den jyske fiskerbefolkning, var det i høj grad søndagsfiskeriet, som hindrede, at det hidtidige samarbejde i bådelavene kunne fortsætte. Fra Skagen fortælles således fra 1890'erne:

»Noget af det, der voldte størst Vanskelighed for de vakte Fiskere, var *Søndagsfiskeriet*. Ofte blev der talt om, hvorledes Fiskerne skulde stille sig over for dette; ... Det blev ogsaa snart saaledes, at de Fiskere, der blev omvendt, fuldstændig brød med Søndagsfiskeriet; men dette øgede i høj Grad den Modstand fra Verdens Side, som Vækkelsen havde fremkaldt. Fiskerne var vante til at fiske sammen i forskellige Baadelav; men naar nu nogle i et Baadelav blev omvendt og ikke mere vilde fiske om Søndagen, blev deres vantro Kammerater forbitrede, jog dem i Land og vilde ikke have mere med dem at gøre. Derved kom mangan en troende Fisker til at gaa arbejdsløs i flere Maaneder, hvorved hans nyvakte Tro blev sat paa en haard Prøve«³⁰.

Det blev en trossag for missionske fiskere at undlade at sejle om søndagen, og efterhånden som de blev flere og flere, styrkedes samholdet i kredsen. I Esbjerg udgjorde de vakte fiskeres »søndagsbåde« et markant indslag i fiskerflåden, når de lå samlet ved den såkaldte missionspier³¹.

En del af kutterne bar desuden navne, som tilkendegav skipperens kulturelle tilhørsforhold: Zoar, Maran-Atha, Ebenezer, Saron, Immanuel eller Bethesda var almindelige navne på missionsbåde³². Et andet symbol var dueflaget, som medlemmerne i »Broderkredsen på havet« plejede at hejse ved siden af Dannebrog, når de holdt søndag på havet³³.

Søndagshvilen var en af grundpillerne i det skibsforsikringsselskab, som en kreds af indremissionske Esbjergfiskere dannede i 1924. Hverken fiskeri, salg eller levering af fisk måtte finde sted på søn- og helligdage, hvis man ville være medlem af »Union«, og mange mente, at også sejlsads var forbudt om søndagen:

»Union-fiskerne lagde deres fiskeri an på, at de helst skulle være hjemme til om søndagen, og i gamle dage afbrød de rødspættefiskeriet, selv om de lå med gode træk, for at nå hjem til lørdag midnat. Kl. 12 skulle maskinen være stoppet til havs, og den blev først sat i gang 24 timer efter, hvis der da ikke skulle laves strøm til dynamoen. Hvis en kutter havde uheld eller blev forsinket undervejs af vejr og vind og dermed ikke kunne nå til Esbjerg inden midnat, ankrede man almindeligvis op uden for Dybet og holdt søndag her. Efter lørdag midnat kunne der ikke sejles, første del af søndagen var lige så hellig som den midterste og sidste del«³⁴.

Først i slutningen af 1960'erne blev søndagsparagraffen taget ud af policebetingelserne og er nu et samvittighedsspørgsmål for det enkelte medlem.

For de indremissionske landmænd blev spørgsmålet om levering af mælk til mejerierne om søndagen en lignende mærkesag som fiskeriet var for fiskerne.

Problemet blev aktualiseret i slutningen af 1880'erne, da indremissionske kredse i København stiftede »Foreningen til Fremme af Søndagens rette Brug«. Søndagslukning af butikker og mejerier blev meget debatteret i Indre Missions Tidende i disse år, og i løbet af 1890'erne bredte søndagslukningen af mejerierne sig³⁵. Indre Missions formand Vilhelm Beck, som selv var andelshaver i mejeriet i Ørslev, gik i spidsen for bevægelsen. En af Becks sønner fortæller derom:

»Selv var Fader Andelshaver, men forbeholdt sig Ret til at tilbageholde Søndagsmælken; men ikke alle troende i Sognet vilde følge deres Præst her.

Gentagne Gange havde Fader draget Sagen frem paa Prædikestolen, og der faldt ikke blide Ord af til dem, der »skikkede sig lige med Verden«.

Tilsidst blev det de troende for meget; de sendte en Deputation til Fader og frabad sig at »blive stillet i Gabestokken til Grin for de vantro«. Men Fader gav ikke efter. »Saalænge I bliver ved at vanhellige Hviledagen med eders Søndagsarbejde, skal I mindes derom, og Mejeriskorstenen derhenne peger mod Himlen om jeres Synd.« ... Tilsidst indsaa de troende Sandheden i Faders Ord og bøjede sig; og den Dag kom, hvor Mejeriet stod stille paa Helligdagene«³⁶.

Særlig i Jylland fik bevægelsen vind i sejlene. En igangværende undersøgelse viser, at ca. 15 pct. af de jyske mejerier var søndagshvilende omkring 1910. Andelen var størst i Ringkøbing, Thisted, Vejle og Ribe amter. I de to førstnævnte amter var op imod en fjerdedel af mejerierne søndagshvilende i 1930'erne³⁷.

Andelsmejeriernes demokratiske organisationsform gav de indremissionske andelshavere mulighed for at føre deres synspunkter igennem, hvis de kunne skaffe flertal for det blandt leverandørerne. Men hvis ikke det kunne lade sig gøre, kunne de nogle steder vente med at aflevere søndagsmælken til om mandagen. Men der, hvor man ikke kunne enes om et kompromis, var der kun een mulighed tilbage: at opføre et eget søndagshvilende mejeri. Men det var ikke så helt ligetil. Foruden de omkostninger, der var forbundet med byggeriet, skulle der som regel betales et udtrædelsesgebyr pr. ko til det gamle mejeri. Det kunne dreje sig om et ret betydeligt beløb. Dette kunne måske endda gå for den gode sags skyld. Det var næsten værre med den vedvarende økonomiske usikkerhed, som man frygtede ville blive følgen af de forøgede driftsomkostninger. På trods af dette blev der i et ikke helt lille antal jyske sogne bygget særlige missionske mejerier. Et par af dem bar ligefrem navnet »Søndagshvile«.

I en beretning fra Skanderup fortælles om de mange overvejelser man havde, inden søndagsmejeriet blev bygget midt i 1890'erne:

»Det blev de hellige Gaardmænd magtpaaliggende at faa Mejeriet standset om Søndagen; men Befolkningen kunde ikke enes om det, og Resultatet blev, at de skiltes. Der blev saa bygget et nyt Mejeri, men det var med megen Bekymring, mange gik med til det. Det var i den daarlige Landbrugstid, og Pengene var smaa. To Mejerier blev dyrere i Drift end eet. En Mand sagde: »Ja, arbejde om Søndagen kan vi ikke. Faa det til at gaa med mindre Indtægter kan vi heller ikke. Vi er vant til at faa Renterne til December Termin af Mejerioverskuddet – Efterbetalingen -, og der bliver intet Overskud mere. Overtræde Guds Bud kan vi imidlertid ikke. Vore Venner gaar den Vej, at lade Gud raade for Fremtiden. Det maa Han ogsaa for os«³⁸.

Fællesskabet omkring søndagshvilemejeriet virkede som en bekendelse overfor omverdenen. Men den religiøse minoritetsgruppes efterlevelse af centrale kulturelle normer og værdier kunne ikke finde sted uden konflikt. Delingen af leverandørkredsen fik nemlig svære økonomiske følger for det gamle mejeri, da den mindre mælkemængde medførte stærkt forøgede driftsudgifter. Beslutningens sociale omkostninger var derfor betydelige. Der er næppe noget spørgsmål, der har skabt så stærke lokale modsætninger. Stridighederne om søndagsarbejdet på mejerierne trak skarpe grænser op mellem den indremissionske del af befolkningen og de andre. De to konkurrerende mælkevogne mindede dagligt om striden, idet de ustandseligt krydsede hinanden på vej til leverandørerne, som boede mellem hinanden.

Søndagsmejerierne betegner en epoke i landsbysamfundet. I 1950'erne og 1960'erne gav de fleste op og sluttede sig sammen med det oprindelige mejeri. Kun enkelte steder holdt man ud til begyndelsen af 1970'erne, da mejerierne blev optaget i store fusionerede andelselskaber, som på grund af en god køleteknik nu også er søndagshvilende³⁹.

Hvis vi må tage Jesus med

At gennemføre en livsstil, som var i overensstemmelse med de nye religiøse vurderinger, førte som nævnt mange konflikter med sig. Selv med den bedste vilje kunne to så væsensforskellige livsformer som »de helliges« og »verdens« ikke mødes uden gnidninger og kontroverser. Den kulturelle identitet markeres ofte i forskellighederne. At lade som ingenting er at fornægte sin egen identitet. At understrege forskellen er at risikere social stigmatisering⁴⁰. Situationen ved Christen Hansens barselsgilde er ikke speciel for vækkelsernes første tid. Nøjagtig samme situation opstod i Troldhede et halvt hundrede år senere:

»Der var i de tider særdeles skarpt skel imellem missionsfolk og ikke-missionsfolk. Som eksempel derpå fortæller jeg om en samtale, der fandt sted mellem far og en af vore naboer i slutningen af halvfemserne. Naboen var kommet til os for at indbyde os til en fødselsdag. Samtalen står i min erindring med følgende replikker: Naboen: Så må vi nok vente jer? Far: Jow tak! Hvis vi må tage Jesus med? Naboen: Naturligvis! Gud bewår wos!

Jeg er ikke helt sikker på, at ordene faldt nøjagtig sådan, men jeg garanterer for, at disse replikker giver et troværdigt billede af, hvordan en samtale kunne forme sig, når missionsfolk og ikke-missionsfolk mødtes.

Ved fødselsdagsgildet var der nogle, som spillede kort, mens den lille flok af missionsfolk sad i stuen af omkring et bord og sang af Harboøre sangbog eller »Pilgrimsharpen«. Og døren imellem stuerne stod åben ...

Det er muligt, at der blev sunget sådan, at det også, hvad det kunstneriske angår, har skurret i ørene. I hvert fald skete det, at manden i gården, altså naboen, som selv havde været ude at indbyde til fødselsdagen, og som i øvrigt var en god dansk mand, der ellers aldrig talte tysk, gik ind til missionsfolkene, slog i bordet for dem og sagde: »Nu må dette her *singen* høre op. Vi skal ha' bordet og spille kort ved.«

På disse vilkår syntes missionsfolkene vistnok ikke, at de kunne blive. De gik. De sagde god nat! Måske sagde de også tak for i aften! Og så fulgte de hinanden på vej over heden til de små hjem rundt om i nabolaget«⁴¹.

Der var to muligheder for at løse kulturelle konfliktsituationer af denne art. Enten kunne man isolere sig fra de anderledes tænkende i en egen kulturel enklave af ligesindede. Eller også kunne man prøve at påvirke og forandre omgivelserne. I virkeligheden forsøgte de fleste religiøse en kombination af begge strategier. Den udadrettede missionsvirksomhed var særlig fremtrædende i indre mission, og i de tilfælde hvor den missionske gruppe efterhånden blev den dominerende, kunne hele lokal-kulturen efterhånden blive kraftigt påvirket af den oprindelige minoritetsgruppe, som derved lokalt kom til at udgøre en majoritetskultur. Lokale politiske beslutninger, som forbud mod salg og udskænkning af alkoholiske drikke, kan ses på denne baggrund.

På Jegindø i Limfjorden udgjorde missionsfolkene i begyndelsen af dette århundrede en så dominerende gruppe, at de kunne besætte alle poster i sogneråd, skolekommission og senere menighedsråd. Endnu i 1930'erne begyndte sognerådets møder med en kort bøn og Fadervor⁴².

Jo vanskeligere minoritetsgruppens livsform kan forenes med omverdenens, jo større er tendensen til, at medlemmerne isolerer sig og i højere grad vender sig mod hinanden for at få de varer og tjenester, den kontakt og det samarbejde, som de tidligere havde med verden udenfor. Dette understreger yderligere gruppens adskilthed og medlemmerne bliver endnu mere afhængige af hinanden. For netop i samværet med dem, som deler ens egne vurderinger, bliver man bekræftet i sin tro, styrket i sin identitet og belønnet for sin livsstil. Derigennem stabiliseres gruppen, og dens kultur og livsstil får efterhånden et fastere mønster.

Disse iagttagelser er en del af en generel teori om, hvordan subkulturer opstår og opretholdes, som den amerikanske sociolog Albert K. Cohen har formuleret det i forbindelse med en undersøgelse af en kulturel afvigergruppe af en helt anden art: de kriminelle ungdomsbander i storbyerne i USA⁴³. Empirisk ligger det langt fra religiøse grupper, men Cohen understreger, at en række grundlæggende forhold, herunder hele den kulturelle socialiseringsproces, er de samme, enten man er medlem af en kriminel bande eller af et kristeligt spejderkorps.

Cohen fremhæver også andre generelle træk ved subkulturer i sin studie af de kriminelle afvigere. I den udstrækning den ny subkultur repræsenterer et nyt statussystem, som belønner adfærd, som er tabubelagt eller uønsket i det større samfund, betyder erhvervelsen af status i den ny gruppe samtidig, at man mister status udadtil. Imod dette oparbejder minoritetsgruppen gerne en beskyttelsesmekanisme, bl. a. ringeagtende stereotyper om de andre grupper, som man adskiller sig fra. Denne nedsværtning af »de andre« kan være nødvendig for at beskytte sig selv mod det, omverdenen tænker og mener. Disse stereotyper om »de andre« indgår i virkeligheden i en proces, hvorigennem man bekræfter og styrker sin egen identitet⁴⁴.

Den finske religionsforsker Leena Räisänen fremholder bl. a. sladderens integrerende effekt i et sogn i Østerbotten, hvor befolkningen er delt i to religiøse grupper: læstadianerne og De sidste vakte. Forhold og modsætninger som ellers er tabubelagt kommer til udtryk i fortællertraditionen⁴⁵.

På samme baggrund kan man se en type skildringer, som er meget almindelige i indremissionsk litteratur, af hvor slemt det stod til før vækkelsens tid. Gennem sådanne historier forstørres man afstandene mellem før og nu.

I virkeligheden var omvæltningen måske knap så voldsom. I Harboøre forlød det således, at man før missionens tid førte et syndigt liv med mange uægte børn til følge. En nærmere undersøgelse viser imidlertid, at der aldrig har været født mange børn uden for ægteskabet i Harboøre, hverken før eller efter vækkelsen i 1880'erne, da en stor del af befolkningen sluttede sig til indre mission⁴⁶.

Velbefæstede forter

Religiøse grupper skaber alle deres eget kulturelle univers, men de isolerer sig derved fra omverdenen i varierende grad. En klosterorden, som betegner ét yderpunkt, lever næsten helt isoleret fra omverdenen. Dagsrytme og livsførelse er i exceptionel grad præget af religiøse faktorer.

Nogle religiøse bevægelser, som f. eks. »the amish people« i USA, bygger fuldstændige alternative samfund op med udviklet organisations- og produktionsapparat⁴⁷. Herhjemme udgør den herrnhutiske brødremenighed i Christiansfeld et glimrende eksempel på et sådant samfundsskabende trossamfund, der i sin ældste fase nærmest fungerede som en teokratisk republik⁴⁸.

Det er imidlertid et særsyn, at en religiøs gruppe har en så udbygget ydre og indre organisation og isolerer sig fysisk så kraftigt fra omverdenen. Normalt lever medlemmerne af religiøse grupper ikke sammen

i et bofællesskab som i klosteret eller i det herrnhutiske samfund eller under ghettoagtige forhold, men spredt mellem mennesker af anden observans.

Den religiøse subkultur eksisterer som en kulturel enklave såvel i storsamfundet som i lokalsamfundet og udgør et alternativ til majoritetskulturen. Mange religiøse grupperinger etablerede sig efterhånden i samfundet og opbyggede deres egne organisationer, deres egen infrastruktur. Et sådant organisatorisk system med underafdelinger, kredse og hovedbestyrelse udgør, sammen med medlemsblad, aviser og tidsskrifter samt et mere eller mindre udbygget skolevæsen, en fast struktur på landsplan.

På lokalt plan udgør den religiøse gruppe, såfremt den har tilstrækkeligt mange medlemmer, et lille samfund i samfundet med en tilsvarende struktur. Gennem friskoler og søndagsskoler, folkehøjskoler, ungdomsforeninger og fritidsorganisationer, foruden ved det uformelle samvær i hjem og vennekreds, blev det religiøse og kulturelle fællesskab vedligeholdt og videreført til nye generationer⁴⁹.

Hvor to religiøse grupper levede side om side i samme sogn, som indre mission og grundtvigianerne har gjort det, havde hver gruppe sit eget organisatoriske system med hver sit mødelokale: missionshuset og forsamlingshuset. Man kom ikke gerne i hinandens huse. De missionske unge gik til søndagsskole og til møder i ynglinge- og pigeforeningerne, senere kaldt KFUM og KFUK, i missionshuset, mens børnene fra de grundtvigianske familier måske gik i friskole og ellers deltog i ungdomsforeningens og gymnastikforeningens sammenkomster i forsamlingshuset. Dette dobbeltsystem var baggrunden for, at man, som det var tilfældet i Fårup nord for Ribe i 1930'erne, kunne foranstalte lokal fodboldkamp mellem KFUM's idrætsforening og Fårup gymnastikforening. De to lokale gymnastikforeninger havde i øvrigt hver sit skab med idrætsstofær i henholdsvis missionshuset og forsamlingshuset, som begge stadig ligger midt i landsbyen overfor hinanden⁵⁰.

I Harboøre havde den missionske del af befolkningen foruden missionshuset og det søndagshvilende mejeri også deres egen brugsforening i Vrist og friskoler i både Vrist og Harboøre i 1890'erne. Skolerne blev først nedlagt omkring 1960, hvorefter de to lærere blev ansat på kommuneskolen⁵¹. Også i Bangsbostrand oprettede »Indre Missions Venner« en egen brugsforening i 1900⁵².

Hvor mange religiøse meningsfæller bor nær ved hinanden, har deres relationer karakter af et tæt knyttet netværk. Gruppens medlemmer møder ikke blot hinanden i religiøse/rituelle situationer, men deler også en stor del af hverdagslivet. Nogle gange fik samarbejdet mere fast

institutionaliseret form. Et eksempel på dette er de missionske vestkyst-fiskeres bådelaug, som i enkelte tilfælde blev udbygget til rene produktionskollektiver. Vorupør fiskerkompagni, som blev grundlagt i 1887, var det første af denne art, og samarbejdet vedrørte ikke blot produktionsmidlerne, men strakte sig også til afsætningsleddet. Fiskerkompagniet byggede også ishus, samlingsstue og stald på landingspladsen, og indtægterne fra fangsten på særlige »missionskroge« gik til arbejdet i missionshuset⁵³. Også fra Harboøre og Jegindø kendes lignende kompagniskaber mellem trosfæller⁵⁴.

Også på forsikringsområdet dannede folk fra indre mission deres egne organisationer. Skibsforsikringsforeningen Union i Esbjerg er allerede nævnt. Et andet eksempel er den hestekasse, som »de hellige« i Skanderup dannede i 1880'erne, da de ikke syntes, at de fik deres heste tilfredsstillende forsikret i sognets hesteforsikring. »De helliges hestekasse« gik godt økonomisk. Den homogene medlemskreds bevirkede, at forsikringen kun havde små tab og derfor i mange år kunne yde en bedre erstatning til en billigere præmie end den anden forsikringskasse. Der blev da også givet af overskuddet til missionsvirksomhed. »De helliges hestekasse« bestod endnu i 1940'erne⁵⁵.

Grundtvigianerne dannede sjældent eksklusive sammenslutninger af økonomisk art. Det var nærmest i forbindelse med en grundtvigsk frimenighed, at man en sjælden gang også havde sin egen »frimølle«, »fridoktor« og »frijordemoder«⁵⁶. Grundtvigianerne var i stedet at finde blandt de aktive i kulturelle og økonomiske foretagender, som var åbne for alle interesserede. Deres stærke folkelige og politiske engagement gjorde, at de ofte var foregangsmænd i sådanne foretagender, lysvågne som de var for »alt skønt og stort her neden«.

Det gamle stereotyp, at der hvor der er en mejeriskorsten, der finder man også grundtvigianere, overdriver dog uden tvivl grundtvigianernes betydning for disse økonomiske fællesforetagender, som havde bred opbakning i de fleste sogne. Men det ser dog ud til, at der nok ligger nogen sandhed deri alligevel. I hvert fald tyder en undersøgelse af valgmenighedsmedlemmer i ni nordvestsjællandske andelsmejerier i 1880'erne og 1890'erne på, at andelsmejeribevægelsen i hvert fald i dette hjørne af Sjælland i vid udstrækning blev båret frem af mænd af grundtvigsk observans⁵⁷.

En anden mere omfattende undersøgelse fra samme egn viser også, at der var en vis forbindelse mellem den grundtvigske bevægelse og folk, der stod bag de nye organisationer og sammenslutninger. Grundtvigianerne prægede således arbejdet i skytteforeningerne og var ivrige brugsforenings- og sparekasséstiftere. De var også fremtrædende i de lokale

landboforeninger, ligesom to af de lokale dagblade havde tilknytning til den grundtvigske bevægelse⁵⁸.

Det højskoleprægede foreningsliv var dog grundtvigianernes hjertebarn. Via foredragsforeninger, skytteforeninger, gymnastikforeninger og ungdomsforeninger blev grundtvigianismens budskab ført ud til en langt bredere befolkning end højskolen direkte kunne nå. Dette foreningsliv hørte i høj grad med til den grundtvigske livsform og blev ofte formidlet gennem de lokale forsamlingshuse. Som friskolelærer Jørgen Nielsen fortæller, var det i hans ungdom i 1870'erne »en selvfølgelig ting, at enhver ungersvend fra et opvakt hjem skulde, så snart han blev konfirmeret, være medlem af skytteforeningen«. På trods af at han egentlig ikke var særlig interesseret, var Jørgen Nielsen derfor medlem af Søllinge skyttekreds i fem år⁵⁹.

Grundtvigianernes eksklusivitet og etnocentrisme kom mest til udtryk på områder, som direkte berørte det religiøse liv og børneopdragelsen; og det gav sig udslag i oprettelse af adskillige fri- og valgmenigheder samt et meget stort antal friskoler⁶⁰. På andre områder kunne grundtvigianernes folkelige og politiske synspunkter uden større vanskeligheder forenes med dem, der var fremherskende i brede lag i befolkningen.

Dette forklarer i nogen udstrækning det faktum, at grænsen mellem grundtvigianer og ikke-grundtvigianer ikke var nær så hårdt trukket op som den grænse, der skilte »de hellige« fra verdens børn. Alligevel udgjorde såvel de grundtvigske kredse som de indremissionske samfund mere eller mindre lukkede verdener, som følgende karakteristik af det grundtvigske miljø på Syd-fyn omkring århundredskiftet kan give en forestilling om:

»Hvad der var bærende i store Træk for det enkelte Hjem, var ogsaa bærende for Fællesskabet i dets videre Udstrækning. Hjemmene var ensrettede for det samme aandelige Formaal, der rakte helt ind i Evigheden. De vilde det samme og troede det samme. Derfor havde de betrygget sig, saa godt de kunde, gennem deres egne Kirker og egne frie Skoler. Betyggelsesmidlerne var sat mere i System, end man vist i Almindelighed forestiller sig. De var som et helt stort Fæstningsanlæg med Borge og Taarne i Centret og velbefæstede Forter i store Kredse udenom. Der kunde under de givne Forhold ikke være Tale om væsentlige Paavirkninger udefra. Der var heller ingen Modtagelighed for saadanne. Fællesskabet rakte saa vidt og gik saa dybt, at al aandelig Trang blev tilfredsstillet, og Børn og Unge vidste bogstavelig talt ikke af noget andet »Liv« end det, der rørte sig indenfor Hjemmet og de Kredse, med hvilke det var saa nøje forbundet«⁶¹.

((Denne udgave af artiklen er forkortet. Afsnittene: Subkulturelt sprog, Subkulturel navneskik, De religiøse vækkelsers sociale baggrund og Med lige værdighed i borg og hytte med tilhørende noter er udgået.))

Kulturel forandring contra kulturel stabilitet

En religiøs vækkelse udgør en af de mest pludselige og gennemgribende forandringer, man kan forestille sig i et menneskes identitet og livsform. I det foregående har vi fortrinsvis beskæftiget os med vækkelsernes 1. generation, disse kulturelle revolutionære, der blev så engageret i budskabet, at de måtte bryde med det etablerede samfund og skabe deres eget kulturelle univers.

For vækkelsernes 2. generation var situationen en ganske anden. Selv om de også kunne opleve en dybt personlig vækkelse, så betød vækkelsen for deres vedkommende snarere en identifikation med en allerede indlært social rolle¹⁰⁷. De børn, der voksede op i de religiøse vækkelsesmiljøer, var ikke »revolutionære« som deres forældre. Man kan måske snarere sige, at 2. generation voksede op i et kulturelt stabilt, konservativt miljø, hvor der var faste retningslinier for ens ageren og en bestemt mening med tilværelsen.

»Kunne man dog mane dem frem, den Generation, som nu er borte. Hvor var de stærke i deres Tro. Mange vilde kalde dem ensidige og det var de, men Livet var paa en Maade lettere at leve, naar alt var sat i Baas, og de levede et rigt Liv, paa deres Vis og de gav os en god Ballast ud i Livet«¹⁰⁸.

Når de nye normer og vurderinger først var antaget, virkede de nemlig i høj grad kulturelt stabiliserende. Derfor finder man i mange religiøse grupper et kulturelt efterslæb, som kan være mere eller mindre iøjnefaldende. Folk viger tilbage for at agere på nye måder af frygt for, at det måske ville være upassende for en person af deres identitet og i stedet ville pege hen på et tilhørsforhold til en anden gruppe. Den modstand mod forandring, som kendetegner adskillige trossamfund, gælder særlig moralsk og etisk følsomme områder og bidrager til, at man konserverer ældre former for påklædning, frisure etc. og i begyndelsen stiller sig afvisende overfor visse teknologiske innovationer som f. eks. cykler, fjernsyn, film etc. Den religiøse minoritet »The old order amish people«, som har bevaret samme klædedragt og teknologiske niveau, som de havde, da de kom til USA for godt 150 år siden, er et ekstremt eksempel på et sådant kulturelt efterslæb¹⁰⁹.

Også med hensyn til rekrutteringen var situationen delvis en anden i næste generation, hvor nye generationer blev født ind i gruppen,

og medlemskredsen nu var mere heterogen og bestod af mange slags medlemmer. Men samtidig var de religiøse subkulturer nu ofte blevet etablerede miljøer, som virkede tiltrækkende på folk af mange andre årsager end netop den centrale troskerne. Medlemskabet i gruppen var måske nu statusgivende eller gav mulighed for socialt samvær under behagelige former eller for at udøve lederskab. Gode venners eksempel kunne også få betydning, og for unge mennesker kunne forskellige aktiviteter som f. eks. foreningslivet være tiltrækkende og give mulighed for at knytte kontakter med det modsatte køn. I sådanne tilfælde kunne konsekvensen af medlemskabet dog let blive, at man efterhånden overtog subkulturens vurderinger og livsform, selvom det oprindeligt ikke primært var hovedmotivationen for medlemskabet¹¹⁰.

I den udstrækning en religiøs bevægelse blev associeret til bestemte kategorier i samfundet, fik dette en feed-back i form af øget tilgang af medlemmer fra disse befolkningskategorier. Der hvor to eller flere grupper står i et modsætningsforhold til hinanden, kan endvidere blot den kendsgerning, at den ene gruppe udgør en modsætning til den anden, som man ikke ønsker at identificere sig med, have en ikke ringe betydning for rekrutteringen af medlemmer.

Sådanne faktorer har ganske sikkert spillet ind, når det gælder rekrutteringen af medlemmer til indre mission og grundtvigianismen, der, som P. G. Lindhardt har udtrykt det, »blev hinandens skæbne«¹¹¹.

Fordi de religiøse bevægelser historie er så forholdsvis kort og overskuelig, giver studiet af disse minoriteter mulighed for at lære noget generelt både om, hvordan subkulturelle grupper opstår, og hvordan de opretholdes, forandres eller går i opløsning. Den norske socialantropolog Fredrik Barth har gjort opmærksom på behovet for kombinerede teoretiske og empiriske fremskud på dette område og har anbefalet at sætte fokus på de etniske grænser og opretholdelsen af disse¹¹².

Religiøse subkulturer har mange lighedspunkter med etniske grupper. Adventister og missionsfolk udgør på samme måde som jøder, polakker og jugoslaver kulturelle minoriteter i samfundet. Etnicitet er en betegnelse, som normalt refererer til et antal mennesker med et tydeligt kulturelt særpræg, som opleves både af dem selv og af omverdenen. Sådanne grupper plejer også at kendetegnes af, at de har et internt organisationsapparat, og at de ofte har deres eget sprog, en fælles historisk baggrund og et kulturelt særpræg med gamle traditioner. Etnisk tilhørsforhold er intimt forbundet med et menneskes oplevelse af sin egen identitet.

Grupper, som kun adskiller sig fra majoritetskulturen i landet ved

en særlig religiøs holdning, plejer derimod ikke at blive betegnet som etniske grupper, en etikette, man vil reservere for et stærkere kulturelt særpræg. De religiøse minoriteters baggrund er jo normalt ligeså dansk som den øvrige befolknings, opstået som de er i de sidste 100-150 år som udbrydergrupper i det danske samfund, med hvilket de deler sprog og mange kulturelle vurderinger.

Men på trods af dette opviser religiøse minoritetsgrupper af og til en sådan grad af kulturelt særpræg, at de opfylder samtlige de krav, som stilles til en etnisk gruppe, som i gængs socialantropologisk forstand ifølge R. Naroll defineres således:

- 1) Den er stort set biologisk selvopretholdende.
- 2) Den deler grundlæggende kulturelle vurderinger, som manifesteres i gruppens kultur.
- 3) Den udgør et kommunikations- og interaktionsfelt.
- 4) Den betragter sig selv, og den bliver af omverdenen betragtet som en kategori forskellig fra andre kategorier af samme art¹³.

Som et eksempel på en religiøs minoritet, som stort set opfylder disse idealtypiske kriterier, kan nævnes »de stærke jyder« i Østjylland, måske den mest særprægede af de religiøse minoriteter i Danmark. Redaktør Kr. Jespersen, som voksede op i Nr. Snede, de stærke jydernes hjemsgn, i begyndelsen af dette århundrede, har betegnet den kulturelle forskel mellem »de stærke« og resten af befolkningen i sognet som så gennemgribende, at man næsten kunne tale om to forskellige folkeslag:

»Det ene af folkeslagene var del, som min familie og min slægt tilhørte. Det andet var »de stærke jyder«. De boede dør om dør med os, men vi havde næsten ingen forbindelse med dem. Og det til trods for, at vi ikke levede i en landsby, men ude på en ensom mark. Tæt ved siden af lå en anden gård, så tæt, at naboens have stødte op til vores lade, kun adskilt fra den med en smal markvej. Der var ikke noget fjendskab mellem familierne i de to gårde, og deres beboere snakkede med hinanden over gærdet og i marken, når de traf hinanden. Men de kom aldrig indenfor hinandens døre. De tilhørte hver sin verden.

Da min mor var 58 år, så hun for første gang naboens stuer, til trods for, at hun var født i den gård, hvor vi boede. Om natten blev hun kaldt ind for at hjælpe nabofamilien i anledning af en fødsel. Det var første og sidste gang, hun var derinde. Men jeg tror aldrig, der har været et ondt ord mellem de to familier.

Så stærkt var skellet mellem »de stærke jyder« og os andre. Det var som to racer, der ikke bekæmpede hinanden, men som var helt væsensfremmede for hinanden. De havde hver deres vaner og traditioner, hver deres skole, hver deres måde at leve

livet på. I begge gårde var der en stor børneflokk, men de legede ikke med hinanden og havde ikke noget med hinanden at gøre«¹¹⁴.

Men også selv om vi ikke vælger at betegne de religiøse grupper som etniske minoriteter, men foretrækker at benævne dem som særkulturer eller subkulturer, er det oplagt, at de med fordel kan studeres ud fra lignende indfaldsvinkler.

Noter

1 Stoklund 1976 s. 24. 2 Thyssen red. 1960 ff. Bind I s. v. 3 Gustavsson 1976 s. 96. 4 Pentikäinen 1975 s. 94. 5 A. Nielsen 1887 s. 53. 6 Berntsen 1921 s. 36. 7 J. Nielsen 1867 s. 14. 8 Götzsche 1924 s. 75. 9 Christensen 1974 s. 121. 10 Hvidt 1976 s. 106 f. 11 J. Nielsen 1867 s. 10. 12 Ch. Hansen 1931 s. 46. 13 A-E-J-L uden årstal s. 47. 14 Nørgaard 1925 s. 32. 15 Thyssen red. 1960 ff. Bind III s. 396. 16 Berntsen 1921 s. 98. Ang. erindringernes kildeværdi se Bjørn 1971 s. 9 f. 17 Lange 1933 Del I s. 282. 18 Ch. Hansen 1931 s. 56. 19 Götzsche 1924 s. 139. 20 Dall 1948 s. 110. 21 Spradley og Mc. Curdy 1976 s. 453. 22 Beck 1916 s. 54 f. 23 Ch. Hansen 1931 s. 58. 24 Ch. Hansen 1931 s. 61-63. 25 Se f.eks. Ofstad 1971 s. 105 ff. 26 Blum 1972 s. 120 f. 27 Nørgaard 1925 s. 52. 28 Ch. Hansen 1931 s. 60. 29 N. E. U. nr. 31 018. 30 Andreasen og Andersen 1925 s. 151. 31 Rasmussen 1974 s. 13. 32 Fiskeriårbogen, oprindelig Aarvog for den danske Fiskerflaade, der er udgivet fra 1894 og fremefter, indeholder fortegnelser over »fiskerfartøjer af og over 5 registertons brutto«, der oplyser skibets navn, registernummer, størrelse, byggeår, samt ejerens navn og hjemsted. 33 Rasmussen 1974 s. 16, 36-37. 34 Rasmussen 1974 s. 35. 35 Holt 1961 ff. s. 803. Se endvidere debat i Indre Missions Tidende 1889: s. 58 f., 261, 312 og 345, 1890: s. 64 og 1894: s. 381 f. 36 Beck 1932 s. 29. 37 Oplysninger fra mag. art. Harry Haue, Odense, på grundlag af en igangværende undersøgelse. 38 Dall 1948 s. 124. 39 Haue 1977. 40 Se Barth 1971 s. 71. 41 Rahbek 1957 s. 16 f. 42 Madsen 1973 s. 38, 78. 43 Cohen 1955. 44 Cohen 1955 s. 67 f. 45 Oplysninger fra fil. lic. Leena Räisänen, Helsingfors. Sprogkyndige henvises bl. a. til Räisänen 1975. 46 Christiansen og Mathiesen 1974 s. 57. 47 Hostetler 1968. Se f. eks. også Wilson 1970 s. 118 f. om »introversionister«. 48 Thyssen 1973 s. 27 f. 49 Se Balle-Petersen 1976. 50 Balle-Petersen 1974. Ang. missionshuse se f. eks. Nedergaard 1934. 51 Nedergaard 1956 ff. Bind VI s. 618. 52 Vedtægter for Indre Missions Venners Brugsforening i Bangsbostrand. 1900. 53 Rasmussen 1972. 54 Madsen 1973 s. 23. 55 Dall 1948 s. 125. 56 Lindhardt 1959 s. 103. 57 Bjørn 1971 s. 20 f. 58 Ehlers 1977 s. 94. 59 Nielsen 1936 s. 43. 60 Se f. eks. Højmark og Hansen 1944 og Lange 1933. 61 Pedersen 1942 s. 25 f. /---/ 107 Se f. eks. Gustafsson 1965 kapitlet »Omvændelsen som rollförändring« s. 59. 108 N. E. U. Brevjourn. nr. 199/76. 109 Hostetler 1963. 110 Cohen 1955 s. 148. 111 Lindhardt 1959 s. 138. 112 Barth 1969 s. 10. 113 Naroll 1964. 114 Jespersen 1976 s. 35 f.

Kilder

Utrykte kilder:

Landsarkivet for Sjælland m. m.:

Høve sogns kirkebog 1872-1892.

Vallekilde sogns kirkebog 1892-1905.

Morsø frimenigheds arkiv, Øster Jølby:

Protokol over Morsø valgmenigheds (fra 1883 Morsø frimenighed) medlemmer 1871-1929.

Nationalmuseets Etnologiske Undersøgelser (N. E. V.):

Optegnelser.

Rigsarkivet:

Folketælling 1901 Øster Jølby sogn.

Litteratur

A-E-J-L: Spillemanden fra Skaarupøre. Kbh. uden årstal. Kirkeklokkens forlag 1940'erne?

Andreasen, J. og Andersen, A. A. 1925: En Vaartid. Troslivets Gennembrud i Vendsyssel og Hanherred ved Indre Missions Virksomhed. Kbh.

Balle-Petersen, Margaretha 1969: Et kulturcenter fra århundredskiftet. Egå gymnastik- og forsamlingshus. Nord-Nytt 1969 5/6

Balle-Petersen, Margaretha 1974: Forsamlingshuset – velkendt eller ukendt? Træk af forsamlingshusenes baggrund og funktion i Ribe amt. Mark og Montre 1974.

Balle-Petersen, Margaretha 1976: Foreningstiden. I »Det forsømte århundrede« Arv og Eje 1976.

Barth, Fredrik red. 1969: Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. Oslo.

Barth, Fredrik 1971: Minoritetsproblem fra en socialantropologisk synspunkt. I David Schwarz red.: Identitet och minoritet. Stockholm 1971.

Beck, Axel 1932: Lyse og rige Dage. Minder fra Ørslev Præstegaard. I E. Steenvinkel red.: Hjemliv og Trosliv. Bind 1. Kbh. 1932.

Beck, Vilhelm 1916: Erindringer fra mit Liv. 5. oplag Kbh.

Berntsen, Klaus 1921: Erindringer fra Barndom og Ungdom. Kbh.

Bjørn, Claus 1971: Folkehøjskolen og andelsbevægelsen. Årbog for dansk skolehistorie 1971.

Blum, Jacques 1972: Dansk og/eller jøde? En kultursociologisk undersøgelse af den jødiske minoritet i Danmark. Kbh.

Christensen, Elisabeth Dons 1974: En komparativ undersøgelse af mormon- og baptistsamfundets sociale struktur i Vendsyssel og Aalborg på basis af folketællingen i 1855. Kirkehistoriske samlinger 1974.

- Christiansen, Palle Ove og Mathiesen, Hanne 1974: Fiskere og bønder på Harboør. I O. Løfgren red.: Familie, hushold og produktion 1974.
- Clausen, H. P. 1966: Den sociale problemstilling ved udforskningen af de gudelige vækkelser. Kirkehistoriske samlinger 7. rk. 1. hefte.
- Cohen, Albert K. 1955: Delinquent Boys. The Culture of the Gang. The Free Press, Glencoe, Illinois.
- la Cour, Vilhelm 1953: Livet begynder. Kbh.
- Dall, Chr. N. 1948: Erindringer. I E. Steenvinkel red.: Hjemliv og Trosliv. Bind XV. Kbh.
- Ehlers, Søren 1977: En lokal grundtvigsk bevægelse. Etableringen af grundtvigske institutioner i Nordvestsjælland 1864-94. Specialeafhandling. Historisk institut, Københavns universitet. Udgivet af forfatteren.
- Ellbrecht, G. red. 1931: Dansk mejeristat. Bind I-V 1931 ff.
- Fisker, Per 1971: Morsø frimenighed 1871-1971.
- Gustafsson, Berndt 1965: Religionssociologi. Scand. University Books.
- Gustavsson, Anders 1976: Forskning om folkligt fromhetsliv. Staffanstorp.
- Götzsche, Johs. 1924: Livsrørelser. Skildringer af jysk Kristenliv omkring og efter Midten af det 19. Aarhundrede. Kbh.
- Hansen, Christen 1931: Erindringer. Skrevet i 1885, trykt i A. Uhrskov red.: Friskole-folk. Bind I. Kbh.
- Hansen, Povl 1917: Vore Navne. Fra Vallekilde Folkehøjskole 1917.
- Hansen, Valdemar og Bording, Solvejg 1968: 90 unge år. Odense.
- Hanssen, Börje 1952: Österlen. En socialantropologisk studie. Diss. Ystad.
- Haue, Harry 1977: Mælk og mission. Kronik i Fyens Stiftstidende 17.3.1977.
- Holt, Paul 1961 ff.: Kirkelig Forening for Den Indre Mission i Danmark gennem 100 år 1861-1961. Kbh.
- Hostetler, John A. 1963: Amish Society. The John Hopkins University Press, Baltimore and London.
- Hvidt, Kristian 1976: Danske veje vestpå. Kbh.
- Højmark, Asger og Hansen, Uffe 1944: De grundtvigske fri- og valgmenigheder. Odense.
- Jensen, Jens Peter 1917: Blade fra det grundtvigske menighedslivs første årtier i Vestsjælland. Årsberetning for Høng Landbrugsskoles elevforening 1917.
- Jespersen, Kr. 1976: Et liv uden sikkerhedsnet. Minder og meninger. Århus.
- Lange, Kristen A. 1933: Den danske friskole I-II. Kbh.
- Larsen, Thomas 1917: En gennembrudstid I. Kbh.
- Lindhardt, P. G. 1959: Vækkelser og kirkelige retninger. Kbh. Madsen, Peder 1973: 80 år på Jegindø. Eget forlag, Snedsted.
- Munk, Kai 1944: En Herrens Tjener. I »Himmel og Jord«. Kbh.
- Naroll, R. 1964: Ethnic Unit Classification. Current Anthropology Vol. 5, No. 4.
- Nedergaard, Paul 1934: Glimt fra missionshusene. Det nye Aar. Kbh. 1934.
- Nedergaard, Paul 1956: Personalhistoriske, sognehistoriske og statistiske bidrag til en dansk præste- og sognehistorie. Bind I-IX.
- Neiendam, Michael 1958: Frikirker og sekter. 4. udgave Kbh.
- Nielsen, Anton 1887: Den danske Bonde. Et kulturhistorisk Forsøg. Odense.
- Nielsen, Johan 1867: Træk af Johan Nielsens Liv. Udgivet af Kirkelig Forening for den Indre Mission i Danmark. Middelfart.

- Nielsen, Jørgen 1936: Af en gammel friskolelærers erindringer. Odense.
- Nielsen, Ole Nørskov 1973: Andagtslitteraturen og de gudelige vækkelser på Fyn 1820-40. Odense.
- Nørsgaard, Anders 1925: Vejstrup valgmenighed og dens forhistorie. Svendborg.
- Nørregaard, Georg 1951: Klasseforskellen mellem gårdmænd og husmænd i 1870'erne. Jyske samlinger I B. Århus.
- Ofstad, Harald 1971: Identitet og minoritet. I David Schwarz red.: Identitet og minoritet. Sthlm.
- Overgaard, Frands Ole 1971: Vækkelse og kirke i det egentlige Danmark i det 19. århundrede. I Anders Pontoppidan Thyssen red.: Vækkelse och kyrka i nordiskt perspektiv. Kbh.
- Pedersen, Martin 1942: Det grundtvigske Sydfyn. Kbh.
- Pedersen, Martin 1949: Et gårdmandshjem. I Povl Bagge red.: Danske hjem ved århundredskiftet. Ny samling. Kbh.
- Pentikäinen, Juha 1975: Revivalist Movements and Religious Contracultures in Finland. Studies on Religion. No. 8.
- Rahbek, Kr. Vendelbo 1957: Østen om missionshuset. Kbh.
- Rasmussen, Alan Hjorth 1972: Vorupør fiskerkompagni. Et indremissionsk kollektiv omkring århundredskiftet. Folk og Kultur 1972.
- Rasmussen, Alan Hjorth 1974: Søndagsbådene. Skibsforsikringsforeningen »Union« 1924-1974. Esbjerg.
- Ringgren, Helmer 1969: Some Remarks on the Language of Religion. Temenos Vol. 4 Helsinki 1969.
- Räisänen, Leena 1975: Herätysliikkeiden kohtaaminen. I Pentikäinen red.: Uskonnollinen liike. Pieksämäki.
- Spradley, James P. og Mc Curdy, David 1976: Anthropology: The Cultural Perspective. John Wiley & Sons, Inc.
- Stoklund, Bjarne 1976: Signalement af en epoke. I Det forsømte århundrede. Arv og Eje 1976.
- Søndergaard, Georg 1975: Hvad hedder barnet – og hvorfor? Kbh.
- Teilmann, Kåre 1931: Jørgen Teilmann og hjemmet i Bering præstegård. Kbh.
- Thyssen, Anders Pontoppidan red. 1960 ff.: Vækkelsernes frembrud i Danmark i første halvdel af det 19. århundrede. Bind I-VI.
- Thyssen, Anders Pontoppidan 1973: De religiøse bevægelseres samfundskritik og den demokratiske udvikling. I Stig Jørgensen red.: Kulturelle, politiske og religiøse bevægelser i det 19. århundrede. Århus.
- Thøgersen, Knud 1941: Træk af et langt livs oplevelser. 1851-1931. 2. opl. Kbh.
- Tumin, Melvin M. 1973: Social stratifikation. Kbh.
- Tønnesen, Astrid 1969: Den sociale baggrund for vækkelserne på Fyn i første halvdel af det 19. århundrede. Kirkehistoriske samlinger 1969. Kbh.
- Valløe, Knud 1886: Emte-Jægerne. Kbh.
- Vedtægter for Indre Missions Venners Brugsforening i Bangsbostrand 1900. Det kongelige biblioteks småtryksafdeling.
- Wilson, Bryan 1970: Religiösa sekter. Aldus/Bonniers Sthlm.



Fritid

Vandrelaug

Hver onsdag mødes medlemmerne af Futternes Gangklub i Avedøre til en fælles gåtur på fem eller ti kilometer. De fleste medlemmer er vel over 50 år, det gælder også de 19, som er dukket op den sidste onsdag i maj.