Aalborg Universitet

Indledning

Hempel, Kari Guttormsen; Duedahl, Poul; Poulsen, Bo

Published in:
Efter Reformationen / Beyond the Reformation

Publication date:
2017

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

Link to publication from Aalborg University

Citation for published version (APA):
Hempel, K. G., Duedahl, P., & Poulsen, B. (2017). Indledning. In K. G. Hempel, P. Duedahl, & B. Poulsen (Eds.), *Efter Reformationen / Beyond the Reformation: Rapporter til det 29. Nordiske Historikermøde / Proceedings of the 29th Congress of Nordic Historians* (1 ed., Vol. 3, pp. 5-8). Aalborg Universitetsforlag. http://www.cgs.aau.dk/digitalAssets/314/314793_konferencerapporter-bd-3--nordisk-historikermoede-2017-.pdf

General rights
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal -

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us at vbn@aub.aau.dk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from vbn.aau.dk on: July 04, 2025

Kari G. Hempel, Poul Duedahl
& Bo Poulsen

Efter Reformationen

Beyond the Reformation

Rapporter til det 29. Nordiske Historikermøde,
bind 3

AALBORG UNIVERSITETSFORLAG

Rapporter til det 29. Nordiske Historikermøde, Aalborg, 15.-18. august 2017
Proceedings of the 29th Congress of Nordic Historians, Aalborg, 15-18 August 2017

Hovedredaktør: Poul Duedahl

Bind 3: Efter Reformationen / Beyond the Reformation
Red. Kari G. Hempel, Poul Duedahl & Bo Poulsen

Serieredaktion:
Michael F. Wagner, lektor ved Institut for Kultur og Globale Studier,
Aalborg Universitet
Bente Jensen, arkivar ved Aalborg Stadsarkiv
Johan Heinsen, adjunkt ved Institut for Kultur og Globale Studier,
Aalborg Universitet
Michael Riber Jørgensen, museumsinspektør, Thisted Museum

Studier i Historie, Arkiver og Kulturarv / Studies in History, Archives and Cultural Heritage (vol. 8)

© Forfatterne og Aalborg Universitetsforlag

Grafisk tilrettelæggelse af indhold: Toptryk Grafisk ApS
Grafisk tilrettelæggelse af forside: akila v/ Kirsten Bach Larsen
ISBN: 978-87-7112-644-0
ISSN: 2246-2023

Det 29. Nordiske Historikermøde har modtaget støtte fra følgende fonde:
Det Frie Forskningsråd | Kultur og Kommunikation
Carlsbergfondet
A.P. Møller og Hustru Chastine Mc-Kinney Møllers Fond til almene Formaal
Clara Lachmanns stiftelse
Letterstedtska Föreningen
HistorieLab | Nationalt Videncenter for Historie- og Kulturarvsformidling
Institut for Kultur og Globale Studier | Aalborg Universitet

Omslagsbillede: Aalborg havnefront (foto: VisitAalborg)
Aalborg Universitetsforlag 2017

Indhold

Kari G. Hempel, Poul Duedahl & Bo Poulsen: Innledning *5*
Karsten Merrald Sørensen: Reformation og kirkeadministration – kirkeregnskaber i 1600- og 1700-årene 9
Laura Katrine Skinnebach: Visuel forandringspraksis. Appropriering af billeder efter reformationen *49*
Rune Blix Hagen: Katekismesangene hos Petter Dass. Norsk protestantisk demonologi på vers og rim *88*
Siv Rasmussen: Den forsinkete reformasjonen i Sápmi *121*
Anneli Portman: "A Good Finn is a Good Lutheran". The Czars' Prayer Day Declarations 1809-1917 as Shapers of National Identity in Finland *156*
Kari G. Hempel: Hvorfor fikk Luther-jubileet i 1917 ulik betydning i de skandinaviske lutherske immigrantkirkene i USA? *188*
Bidragsydere *222*

Indledning

Årets Nordiske historikermøte, den 29. i rekken, sammenfaller med feiringen av 500 årsjubileet for den lutherske reformasjon. Hovedtemaet for konferansen er "Reformations: Reshaping culture and environment". I dette bindet, "Beyond the Reformation – Nordic Impacts", står religiøse og kirkelige tradisjoner i fokus. De seks artiklene i antologien gjenspeiler ulike sider ved den nordisk luthersk kirketradisjonen, tematisk, geografisk, periodisk og metodisk. Temaene kan leses som en parafrase over noen av konsekvensene av reformasjonen, som kirkeøkonomiske og –administrative konsekvenser, synet på kirkelig utsmykning i form av bilder og altertavler, synet på hvit magi og gode hjelpere hos nasjonalskalden og presten Petter Dass, reformasjonen som en langvarig prosess blant samene, finnenes sterke lutherske nasjonale identitet og utvikling av luthersk identitet blant nordiske immigranter i USA.

Kirkeregnskaper fra fire danske kjøpsteder er grunnlaget for Karsten Merrald Sørensens sammenligning av byenes økonomiske muligheter og innbyggernes forhold til sognekirkene etter reformasjonen. De utvalgte kjøpstedene var ulike både når det gjelder økonomi, administrative forhold og innbyggernes forhold til kirkene.

Sørensen påviser at regnskapene tegner et bilde av lokalbefolkningens nærhet eller avstand til den lokale kirken. Reformasjonen ble etterfulgt av mange forordninger og instrukser med to siktemål, å sørge for at kirken fikk det den hadde rett på, det skjedde ikke alltid, og å iverksette oppdragelsesprosessen av borgerne. Reformasjonen og lovgivningen i de påfølgende århundrene skapte imidlertid ensretting bare når det gjaldt de overordnede forhold. Lokale måter å styre den kirkelige økonomien på var og forble ulike.

Laura Katrine Skinnebach tar for seg den lutherske holdningen til bilder og hvordan denne kom til uttrykk overfor den katolske kirkekunsten etter reformasjonen. Luther selv var mer moderat til kunsten enn flere av hans medarbeider. Med utgangspunkt i visitasbøker og et utvalg danske altertavler undersøker Skinnebach hvordan den kompliserte tilpasningsprosessen av kunsten kan forstås, som et uttrykk for sammensmeltning, forandring eller kontinuitet. Det er dessuten spennende å lese hva som skjedde med sidealtrene i de luthersk kirkene i Danmark.

Den folkekjære dikterpresten, nasjonalskald og ikon for nordnorsk identitet, Petter Dass, er kjent for sin leilighetsdiktning og barokkdiktning. Hans mest kjente verk er Nordlands Trompet. Rune Blix Hagen bruker både dette diktverket og Dass' katekismesanger for å vise at dikterpresten i diktene lanserer en protestantisk demonologi, hekselære. Innenfor trolldomsforskningen var luthersk demonologi et særtrekk, rettet mot helbredende magi og kloke mennesker, lykkebringere, alle «lokale eksperter på lykke». Petter Dass gikk i diktningen langt i å fordømme lokale helbredere og knytte overtro til deler av den folkelige kulturen i Nordland. Trolldomskyndighet og spådomskunst blant samer ble viet stor plass. Som evangeliserende prest tok Petter Dass avstand fra dette for å unngå Guds straffedom. Artikkelen behandler en side ved dikterprestens virksomhet som er mindre kjent.

Hvordan foregikk reformasjonen blant samene? Stod de utenfor den katolske kirken i middelalderen? Siv Rasmussens artikkel om reformasjonen i Sápmi, områder bosatt av samer, tar for seg reformasjonsprosessen blant samer helt nord på Nordkalotten. Er det riktig å snakke om en samisk reformasjon på linje med det øvrige Norden? Samenes kristningsprosess blir ofte plassert i etterreformatorisk tid, 1550/1600 – 1750. Rasmussen påviser imidlertid at det finnes mange eksempler på katolsk påvirkning blant samer, slik som kristne gravskikker, katolsk fastepraksis, dyrking av katolske helgener, bruk av katolske samiske runekalendre og katolske symboler på tromma (runebomma). Disse praksisene var representert ulikt i de ulike delene av Sápmi. Det samme gjelder når samer i forskjellige områder møtte luthersk forkynnelse på sitt eget språk. I områder underlagt svensk kirke benyttet man samisk som kirke- og undervisningsspråk allerede på begynnelsen av 1600-tallet. Bortsett fra enkelte lokale forsøk, skjedde dette på norsk side først ved Thomas von Westens misjonsvirksomhet fra 1716. Denne misjonen kan dermed betraktes som den egentlige innføringen av luthersk kristendom blant hele den samiske befolkningen underlagt norsk kirke. Artikkelen viser at reformasjonen må betraktes som en forsinket og langvarig prosess, der elementer fra både samisk religion og katolsk tro fortsatt var en del av samenes religiøse liv på 1600- og 1700-tallet.

Finland ble erobret av Russland i 1809. På mange områder forsøkte russiske myndigheter å øke Finlands avstand til Sverige, men når det gjelder spørsmål om religion og konfesjon, bidro den russisk, ortodokse tsaren til å styrke den lutherske konfesjon. Befolkningen ble oppfordret til å følge luthersk praksis og lære. Anneli Portman analyserer tsarens årlige bededagstaler (Prayer Days Declarations) som fant sted i årene 1809-1917. Talene ble lest fra prekestolen i de lutherske kirkene. På den måten var de med på å

befeste den finske kirke, som siden Finland var en del av kongeriket Sverige, var en luthersk kirke. Talene styrket den protestantiske forståelsen av kristen tro og forsterket en nasjonal, finsk, luthersk identitet.

Ulikheter innenfor nordisk lutherdom i USA er tema for Kari G. Hempels artikkel. Blant nordmenn stod lutherdommen svært sterkt, så sterkt at det å være norsk og det å være protestant for mange var ensbetydende. Feiringen av 400 årsjubileet for reformasjonen i 1917 fikk stor oppmerksomhet i de norske immigrantmiljøene, først og fremst i Midtvesten. I artikkelen sammenlignes betydningen av jubileumsfeiringen blant de nordiske immigrantene. For å forklare ulikheter i oppslutningen er kirkelige forhold i hjemlandene, trekk ved landenes utvandringen og bosettingsmønstrene blant de nordiske immigrantene i Midtvesten trukket inn.

Den europeiske lutherdommen går 500 år tilbake i tid, og den rekker langt utover Europas grenser. Artiklene i antologien berører utvikling eller overføring av luthersk tradisjon over tid og/eller avstand.

Lykke til med spennende lesning!

Kari G. Hempel
Poul Duedahl
Bo Poulsen

Reformation og kirkeadministration – kirkeregnskaber i 1600- og 1700-årene

Karsten Merrald Sørensen

Efter reformationens gennemførelse i første halvdel af 1500-tallet skulle den nye tro implementeres overalt i samfundet. Befolkningen skulle på mange måder genopdrages til en ny kirkegang med landsherren som kirkefyrste. Reformationen og den efterfølgende konfessionalisering af samfundet medførte et ønske fra både kirkefyrstens og kirkeledelsens side om at kontrollere forskellige dele af kirkelivet, især i en opdragelsesproces. Der fandt også en administrativ reformation sted over kirken, hvor kongen overtog ansvaret for Kirken i Danmark. I de danske købstæder fik magistraten det lokale ansvar for kirkens drift og økonomi, under tilsyn af kongens maskineri. Takket være de mange forordninger efter reformationen omkring varetagelsen af kirkernes økonomi får vi i kirkeregnskaberne gode kilder til blandt andet byernes økonomiske muligheder og borgernes forhold til deres sognekirke i tiden efter reformationen.

Den danske konge udsendte et hav af forordninger og regulativer for at reformere og ordne kirkernes praktiske og daglige styring. De overordnede instrukser i 1500-, 1600- og 1700-årene skulle også sikre, at kirkerne fik den indkomst de havde krav på, hvilket øjensynligt ellers langt fra altid var tilfældet. Den tidligt-moderne statsdannel-

se, som var under optræk efter reformationen i 1500- og 1600-årene, søgte en ensartet lovgivning med indlagte kontrolinstanser for at sikre rammerne for kirkelivet i forhold til de religiøse aktiviteter og i forhold til de økonomiske aktiviteter. Denne artikel er en præsentation af den seneste forskning inden for kirkeregnskaber efter reformationens indførelse. Det er en form for lokalundersøgelse af udvalgte købstæders kirkeregnskaber. En sammenligning af disse vil vise, at overordnede retningslinjer fra 1600- og 1700-tallets civiladministration blev udmøntet på forskellig vis i lokalsamfundene, hvor varierende forhold havde en stor indflydelse. De udvalgte købstæder er Kolding, Vejle, Fredericia og Horsens. De er udvalgt som eksempler på provinsens købstæder relativt langt fra hovedstaden, og de er udvalgt, fordi de historisk set adskiller sig fra hinanden. Kolding var en kongelig lens-/amtby med Koldinghus Slot som den dominerende bygning. Bykirken, Skt. Nikolaj, blev præget af dette. Byen var i tilgift grænseby mellem det danske kongerige og hertugdømmet Slesvig. Vejle var derimod en dansk købstad, der i middelalderen ikke havde en særlig fremstående placering. Efter reformationen var der én sognekirke, Skt. Nikolaj. Byen havde en vis fremgang i 1500- og 1600-årene, men en stor nedgang i 1700-årene hvor det blev seriøst debatteret, om byen skulle nedlægges og tvangsflyttes til Fredericia. Fredericia blev således grundlagt i 1650 som fæstningsby, nedbrændt og genopbygget i 1660-1667 og tildelt asylret og religionsfrihed for kristne konfessioner og jøder i 1674 og 1682. Det er her muligt at inddrage to evangelisk-lutherske kirker, hvoraf den ene fra omkring 1700 blev til garnisonskirke. Horsens var heroverfor en købstad med et rigt handelsliv, hvor de to sognekirker, St. Ibs Kirke og Horsens Klosterkirke nød godt af købmændenes donationer.

Kirkernes lokale administration og økonomiske forhold efter reformationen var i vid udstrækning påvirket af lokalsamfundets nærhed til øvrigheden og påvirket af lokalsamfundets tilknytning

til den lokale kirke. Kirkeregnskaberne fungerer derfor på mange måder som en afspejling af lokalsamfundets forhold. Den kristne religion var naturligt nok en central del af befolkningens liv, og den fysiske kirke var et samlingspunkt for lokalbefolkningen i både religiøse og sociale sammenhænge.[1]

Denne artikels hovedtese er, at kirkeregnskaberne på mange måder afspejler nærområdets økonomiske forhold. Disse regnskaber beretter blandt andet om lokalsamfundets tilknytning til kirken og om lokalsamfundets økonomiske muligheder og vilkår i tiden efter reformationen, hvor kongen som øverst ansvarlige for Kirken påbød de lokale administratorer at føre regnskaber.

Kirkeregnskaber som kilder

Det blev bestemt fra central hånd, at de danske kirker skulle føre regnskaber over deres indtægter og udgifter. Den danske kirkeordinans meddelte, at der skulle udpeges to kirkeværger til at føre regnskabet for kirken, holde bygninger ved lige og forsvare kirkens og præstens ejendom. Hvert år skulle regnskabet forelægges for byrådet i byerne og kirkevisitatorerne i landsognene.[2] I 1500- og 1600-tallet udkom en mængde recesser, missiver og forordninger som mindede kirkeadministratorerne om dette. Der var øjensynligt store problemer med, at visse kirkeværger havde vanskeligt ved at se forskel på kirkens pengekasse og deres egen. Dette var eksempelvis årsagen til, at Christian 4. i 1615 i sin *lille reces* i §41 bekendtgjorde, at kirkens visitator, enten lensmanden eller provsten, som hørte kirkeregnskabet, skulle tage de overskydende penge og sætte dem på rente på kirkens vegne. Fremover skulle rentekammeret derpå håndtere lånene ved at blive forelagt en fortegnelse over rentepengene, så det kunne tjekkes, at pengene kom kirkerne til gode.[3]

Dette påbud vandt imidlertid ikke praktisk indpas, og den 12.

september 1621 udsendte Christian 4. en ny forordning om kirkens indkomst og bygning.[4] Baggrunden var nok engang, at mange kirker blev drevet for dårligt, og at der muligvis blev direkte svindlet med kirkernes midler. Det var derfor nødvendigt at opstille en række regler for kirkeværgerne. Fremover måtte kirkens korn ikke sælges billigere end almindeligt landkøb, og kirkens indkøb måtte ikke være dyrere end, hvad den pågældende vare kostede i den nærmeste købstad. Kirkeværgerne skulle vedligeholde kirkens bygninger for kirkens egne penge, og hvis værgerne ikke sørgede for dette, skulle kirkeværgerne straffes for misligholdelse. Dette var netop tilfældet i Pjedsted Sogn. Præsten, Berendt Berendtsen Fahlenkamp, havde været kirkeværge i mere end 30 år, men regnskabet for 1650 blev pludselig ikke længere ført af præsten. I stedet blev det anført, at kirken havde ført en sag mod Fahlenkamp ved Holmans Herredsting, da præsten ikke kunne svare for de 96 sletdaler og 22 skilling, der ifølge regnskabet skulle være i kirkens kasse. Herredstinget dømte til kirkens fordel, hvorefter man gjorde udlæg i præstens ejendele. Man kunne få 55 sletdaler i penge, to gamle heste, der blev værdisat til 16 sletdaler, samt noget korn, nogle mursten og et manuskript.[5] Dette er en interessant indførsel i regnskabsbogen. Der skete det, at Fahlenkamp blev erstattet som kirkeværge af bønderne Jost Thommesen fra Andkær og Christen Pedersen fra Pjedsted. Fahlenkamp må have brugt af kirkens pengekasse, men man måtte nøjes med ca. halvdelen af det skyldte beløb samt nogle heste, der for øvrigt var så affældige, at de året efter blev afskrevet i kirkeregnskaberne som døde.

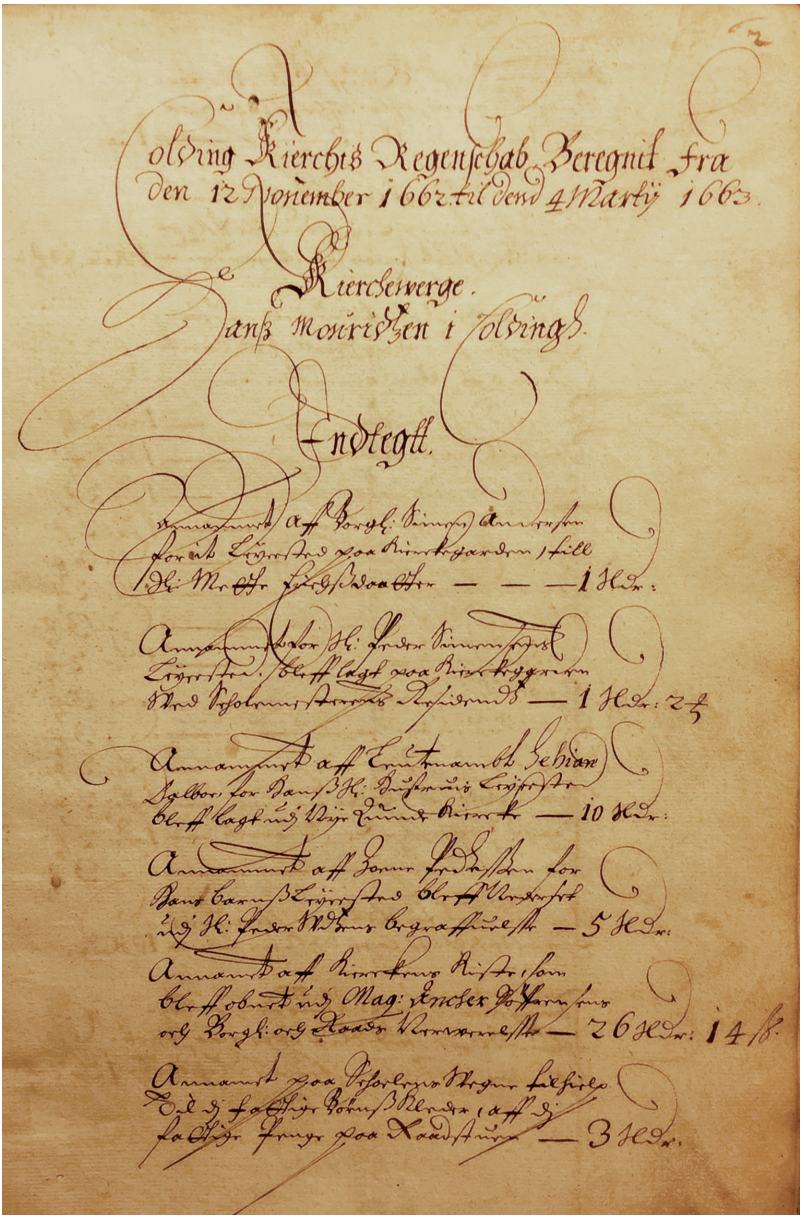
Denne sag er netop et eksempel på, at kirkeværgerne kunne have svært ved at se forskel på deres egen pengekiste og kirkens. Fahlenkamp blev afsat som kirkeværge, men fortsatte som præst frem til sin død i 1658. Man kan kun forestille sig, hvordan det videre forhold har været mellem menighed og præst. Sagen var næppe enkeltstående, hvilket antallet af forordninger også indikerer.

Christian 4. samlede i 1643 en stor del af sine lovtekster i en stor reces af den 27. februar 1643.[6] Heri blev de ovenstående regler gentaget, og det fremgik endvidere, hvorledes regnskaberne skulle se ud. Kirkens forsvarer var kongens lensmænd, hvor kongen havde patronatet, ellers var det de personer, der selv havde patronatet over kirken. Borgmestre og byråd var i byerne kirkernes forsvarer under lensmændenes tilsyn. Kirkernes forsvarer havde ansvaret for, at kirkerne blev holdt ved hævd og bygning, og at kirkernes indtægter blev varetaget sparsomt og rigtigt. Forsvarerne skulle personligt høre årsregnskabet, og lensmændene skulle hvert år indsende deres regnskab til rentekammeret med en fortegnelse over kirkernes beholdning samt en fortegnelse over, hvilke personer kirkerne havde udlånt penge til. Kirkernes forsvarer skulle desuden tilskikke vederhæftige dannemænd til kirkeværger. Disse skulle virke for kirkernes bedste og ikke søge egennytte i forbindelse med indtægter og udgifter. Det var kirkeværgerne, der hvert år skulle gøre rede for regnskabet over for forsvarerne. Med hensyn til indholdet af kirkeregnskaberne skulle de ifølge recessens tekst slutte til den sidste marts og begynde den første april.[7] Alle kirker skulle anskaffe sig en nummereret regnskabsbog med kirkens segl som skulle forvares hos præsten eller kirkeværgen. Når regnskabsbogen var udfyldt, skulle der bestilles en ny på kirkens regning, hvorefter den gamle regnskabsbog skulle lægges i stiftskisten. Den første indførelse i regnskabsbogen var kirkernes inventarium. Dernæst blev kirkens indtægter indført. Dette var i første omgang kirkens beholdning af forrige års regnskab både i penge og i materialer samt rentepengene af kirkens hovedstol. Derefter fulgte kirkens øvrige indtægter i form af landgilde og indtægter for kirkens fæstejorde, korntiende og kvægtiende. Dernæst var der en indtægt i form af betaling for begravelser. I købstadskirkerne blev der ydet en forskellig betaling afhængig af gravens placering. Herudover kunne kirker have indtægter for stolestader. Kirkens udgifter omfattede forskellige ting

som kirkens vedligeholdelse, provstens visitatspenge, skriverpenge, vin og brød samt kirkelys. Lønudgifter til præst og degn indgik ikke i udgifterne. Dog ses det i de reelle kirkeregnskaber, at især lønudgifter til klokkeren og organisten ofte indgik fast. Hvis det var muligt, skulle kirkens beholdning over 20 daler sættes på rente, og ellers skulle pengene forvares hos kirkeværgen.

Lønudgifter til præsten og degnen var som nævnt ikke blandt udgifterne for en kirke. Dette skyldtes, at præstens løn udgjordes af andre indtægter. Ifølge kirkeordinansen skulle præsten have en tredjedel af bondens tiende for korn og kvæg. Hertil skulle sognepræsten have sin præstegård med alle rettigheder og tilliggender samt modtage højtidsofferet på de tre store højtider, jul, påske og pinse.[8] Dette kunne variere betydeligt i købstæderne. I Horsens havde præsterne i 1688 eksempelvis 80 sletdaler årligt i tiende fra byen og 15 sletdaler fra højtidsofrene samt præstegården og lejeindtægter fra nogle tilknyttede boder. Kapellanen i Horsens havde det samme år en indtægt på 26 sletdaler samt et ukendt mindre beløb i forskellige uvisse indtægter. Denne indtægt var dog ikke stor nok for kapellanen, som boede til leje og måtte optage lån til betaling for livets ophold.[9]

Kirkeværgerne fik ikke direkte en løn for deres store arbejde med driften af kirken, men fik dog nogle penge for indkøb af materialer som pen og papir. I kirkeregnskaberne for Kolding Kirke fremgår det dog, at kirkeværgen for sin umage modtager et beløb, der svinger mellem 2-3 rigsdaler om året.[10] Det var imidlertid næppe et beløb, der dækkede over det reelle tidsforbrug. Herudover kunne kirkeværgerne få en anden type godtgørelse. I 1693 blev der antaget to nye kirkeværger i Horsens, Jonas Svendsen og Mads Jørgensen Kølholt i stedet for sognets tidligere enlige kirkeværge, Søren Berentsen, der havde beklaget sig over arbejdsbyrden. Til gengæld for at de andre blev kirkeværger, blev de fritaget for formynderskab og andre af byens bestillinger.[11]



Forsiden for Kolding Kirke i 1662/1663-regnskabet, der blev ført af kirkeværgen Hans Morritzen. Foto: Karsten M. Sørensen

Kirkeregnskaber i den stående forskning

Kirkeregnskaber er en velkendt kildegruppe, men de er sjældent blevet benyttet til at berette overordnet om lokalsamfundene. Troels Dahlerup behandlede i 1963 og i 1990 kirkeregnskaber som historiske kilder, hvor han fokuserede på kirkernes udlån og renteindkomster i 1500- og 1600-tallet. Dahlerup så, at kirkerne ofte havde mulighed for at opspare en såkaldt reservefond. Denne blev derpå blandt andet benyttet til udlån, og specielt i hertugdømmet Slesvig benyttede 1600-tallets bønder sig af kirkerne som lånekasser.[12]

Fire historiestuderende blev vejledt og inspireret af Troels Dahlerup til også at benytte kirkeregnskaber i deres specialer omkring 1972. Hanne Thorup Møller kunne i sin undersøgelse af de vendsysselske kirkers administration i 1637-1677 se, at det især var kirkeværgerne, der optog lån fra kirkernes kasser. Det viste sig dog også, at det var sjældent kirkeværgerne betalte renter af deres lån.[13] Dette underbygger jo netop også, hvad de forskellige forordninger omkring kirkeregnskaber i 1500- og 1600-tallet gav som argument for, at der skulle være bedre kontrol, da der blev svindlet med kirkernes midler.[14] Anemette Schottmann Christensen kom frem til det samme resultat i sit speciale om administrationen af sognekirkerne i Thysyssel 1583-1677.[15] Kirkeregnskaberne blev således benyttet til at berette om kirkernes administration. Birthe Mosegaard Nielsen bemærkede i sit speciale om Skanderborgegnens kirker 1604-1662, at kirkerne ofte forsøgte at slippe for kongelige ordrer om at sende økonomisk støtte til nødstedte kirker.[16] Inge Tofthøj Nielsen kunne derimod i sit speciale påvise, at kirkeværgernes arbejde blev præget af, om kirkerne befandt sig i et krongodsdistrikt, hvor myndighederne med lensmanden i spidsen havde det afgørende ord, eller i et sysselprovsti, der var præget af adeligt fæstegods.[17]

Det fremgår således, at kirkeregnskaberne ofte blev benyttet som en kilde til administrationshistorien. I 2010'erne blev kir-

keregnskaberne igen fremtrukket som primært kildemateriale i et historiespeciale fra 2013 af Nick Schaadt om udvalgte kirkers økonomiske forhold i Lunde Herred på Fyn i 1500- og 1600-tallet. Undersøgelsen viste blandt andet, at kirkerne i Lunde Herred øjensynligt ikke efterkom øvrighedens krav til detaljerede kirkeregnskaber før 1660. Herefter blev de mere og mere detaljerede. Det tyder ifølge disse kirkeregnskaber på, at indførelsen af enevælden i 1660 var skelsættende i forhold til en strammere administration.[18] Dette forhold viste jeg selv i min ph.d.-afhandling om kirkebrug i hertugdømmet Slesvig fra reformationen til omkring år 1800.[19] I den samme afhandling blev kirkeregnskaber ligeledes benyttet som kilde til sognekirkernes administration i 1600- og 1700-tallets Slesvig. En komparativ analyse af kirkeregnskaberne viste, at sognenes administration af kirkerne var præget af lokalområdets verdslige tilknytning og af sognets nærhed eller afstand til den verdslige øvrighed.[20] I en mindre artikel fra 2014 viste jeg desuden, at analysen af et enkelt sogns kirkeregnskaber kunne give forskellige oplysninger om, hvorledes det pågældende sogn blev påvirket af fjendtlige besættelser og krig i 1600-tallet.[21]

Fælles for disse få undersøgelser af kirkeregnskaber som kilde til samfundshistorien er således, at det nærmest udelukkende har været landsbykirkers regnskaber, som er blevet undersøgt. Hertil har fokus været på administrationen af kirker i 1500- og 1600-tallet. Dette var perioden, der i moderne historieforskning bliver kaldt for *konfessionaliseringen*. I denne periode blev den *moderne stat* opbygget med kongen som det kirkelige overhoved og Kirken som en integreret del af statsmagten. Det var tiden, hvor øvrigheden lovgav stort om forskellige aspekter af kontrol med kirkerne, herunder med kirkeregnskaberne.[22] Min ph.d.-afhandling viste dog, at 1700-tallets kirkeregnskaber ligeledes var en velegnet kilde til landsbysognenes samfundshistorie.

Et af resultaterne af min komparative tilgang til forskellige landsbykirkers regnskabers undersøgelse over en lang tidsperiode var, at kirkeregnskaberne gav et særdeles godt billede på de forskellige tilgange til den verdslige administrations præg på lokalsamfundene. Jeg stillede blandt andet spørgsmålet om, hvilken betydning øvrighedens nærvær havde på styringen af kirkerne? I Haderslev Amt var der en umiddelbar nærhed til fyrsten, hvilket medførte en udpræget kontrol og styring af kirkerne og deres økonomi. I Dänischwohld Godsdistrikt var der ligeledes en umiddelbar nærhed til øvrigheden, der her bestod af indtil flere lokale adelige godsejere, der nærmest betragtede kirkerne som deres private kassekredit, hvor de eksempelvis kunne optage rente- og afdragsfrie "lån" i dårlige tider. Heroverfor stod landskabet Ejdersted, hvor en stand af meget velhavende storbønder styrede kirkerne langt væk fra øvrigheden på Gottorp Slot. Her var der en helt anden tilgang til kirkeledelsen, hvor kirkens økonomi nærmest blev styret som en bank. Kirkens kasse kunne både udlåne og indlåne penge, og kirkerne havde kontakter til mange forskellige byer. Økonomien var ikke stramt styret af øvrigheden. De økonomisk velfunderede lokale storbønder var ikke bange for at lade kirken påtage sig et årligt underskud i forbindelse med nødvendige renoveringer. Der var en stærk tiltro til, at kirkens kommende indtægter ville være store nok til at tilbagebetale underskuddet med renter til kirkeværgen.[23]

Der er flere i både ind- og udland, der i de seneste år har arbejdet med princippet omkring nærhed eller afstand til øvrigheden, samt hvilken indflydelse dette havde på lokale forhold. Der kunne eksempelvis være uhyre store afstande i det svensk-administrerede Finland i 1500- og 1600-tallet. Dette betød, at øvrighedens nye tiltag kun havde en chance for at blive en succes, hvis øvrighedens embedsfolk mødte personligt op.[24] Et andet eksempel fra Finland viste, hvad resultatet blev i modsatte fald. I 1582 beordrede den svenske kong Johan 3., at der skulle opføres en fæstning ved floden

Neva, der munder ud i Finske Bugt. Lokalbefolkningen var dog imod, og takket være den lange afstand til øvrigheden i Sverige med langsommelige kommunikationslinjer lykkedes det for lokalbefolkningen at forhale fæstningsarbejdet med spørgsmål længe nok til, at det blev helt opgivet.[25] Mikkel Leth Jespersen viste det samme for hertug Hans den Ældres slesvig-holstenske hertugdømme i 1500-tallet, hvor befolkningen på øen Femern ydede stor modstand mod hertugens befalinger. Dette ændrede sig ikke, før Hans den Ældre endelig fik udpeget en lokal embedsmand, der aflagde troskabsed direkte til hertugen.[26]

Fire byer, fem sogne, seks kirker

Undersøgelsesgrundlaget er som nævnt de fire købstæder; Kolding, Vejle, Fredericia og Horsens. Disse fire byer er udvalgt som eksempler på fire forskellige vilkår. På trods af en relativ geografisk nærhed havde de fire byer store forskelle på økonomiske vilkår. Kolding var grænseby mellem kongeriget Danmark og hertugdømmet Slesvig. Her tronede kongeslottet Koldinghus over byens tage, der i 1500-tallet var residens for kongehuset ved flere lejligheder. Dette ændrede sig i løbet af 1600-tallet. Koldinghus var sæde for lensmanden, der frem til 1682 var kongens forlængede arm i forhold til kontrol og tilsyn med købstæderne og kirkernes økonomi. Med den nye købstadslov i 1682 blev denne funktion flyttet fra lenet/amtet til stiftsamtet i Ribe.[27] Dette betød til gengæld, at byens kongeslot mistede øvrighedsfunktionen over by og kirke. Dermed blev nærheden til øvrigheden fjernere, og det samme blev øvrighedens blik på Kolding. Byen fik lov til at henstå, og havnen sandede til.



Den 17. maj 1749 ankom kong Frederik 5. til Kolding på en rundrejse i riget, hvor kongeslottet troner over byen. Foto: Statens Museum for Kunst

Vejle var en mindre købstad, der havde oplevet en opgang med oksehandlen i slutningen af 1500-årene og de første to-tre årtier af 1600-årene, men som de fleste øvrige danske købstæder skulle Vejle også blive uhyre påvirket af krigene i 1600-tallet, og byen måtte flere gange kæmpe for sin eksistens. Dette var eksempelvis tilfældet i efteråret 1654, hvor byens borgmestre og rådmænd blev kaldt til Viborg. Her fik de besked på, at kongen ville flytte sejladsen fra Vejle til Frederiksodde (Fredericia). Dermed ville Vejle reelt miste sine købstadsrettigheder. Derfor indgav byrådet straks et andragende til rigsrådet, hvor de påberåbte sig, at kong Frederik 3. ved sin tronbestigelse havde fornyet byens privilegier og hævdede desuden, at Vejleborgerne mere end andre havde haft udgifter og



I 1749 besøgte kong Frederik 5. Vejle. Illustrationen viser kongens ankomst den 19. maj om eftermiddagen. Foto: Statens Museum for Kunst

besværligheder ved arbejdet på den nye fæstningsby. Indkvarteringerne af de mange soldater og arbejdere samt provianteringen havde i høj grad bidraget til byens ulykkelige tilstand. Borgernes klage blev hørt, og byen fik lov til at beholde sine købstadsrettigheder.[28] Efter freden i 1660 var Vejle som by dog på katastrofens rand. Store dele af byen var ødelagt og befolkningen forarmet eller døde. Det skulle tage mere end et århundrede, inden byen kom til kræfter igen.[29] I 1676 blev Sct. Nikolaj Kirke endda ved et kongeligt gavebrev givet til Københavns Universitet. Begrundelsen var, at borgerne i Vejle ikke havde råd til selv at vedligeholde den.[30] Således var forholdene i Vejle også gennem det meste af 1700-tallet. En stor brand i 1786 markerede endelig en form for skel i denne

udvikling.[31] Herefter blev byen genopbygget, og der var tiltag mod en havneudvidelse og generel fremdrift.

Fredericia blev grundlagt i 1650 som fæstningsby af kong Frederik 3. af militærstrategiske hensyn på et område, hvor der ikke var en naturlig plads for en købstad. Lige fra grundlæggelsen fik byen en fast garnison og en fæstningskommandant, der vel var mindst lige så magtfuld i interne byspørgsmål som magistraten. Købstaden blev grundlagt med henblik på, at en driftig handelsby skulle hjælpe med at vedligeholde fæstningsanlægget.[32] Det var altafgørende for den nye by, at der blev tiltrukket et befolkningsgrundlag. De oprindelige planer for byens udførelse var store fra starten med havn, kanaler, børs og torvepladser samt et kongeligt slot, men disse blev aldrig



Fredericia set fra nord i 1769. Yderst til venstre ses Trinitatis Kirke (A) og yderst til højre ses Sct. Michaelis Kirke (F). Foto: Museerne i Fredericia

realiseret på trods af, at byen fik en række fordelagtige privilegier i økonomisk og religiøs henseende. Byen havde store vanskeligheder med at vokse efter hensigten, hvilket formentligt skyldtes, at byen først fik en egentlig havn i 1808-1815.[33] Derfor var byen i højere grad præget af avlsbrug end af handel. Herudover tiltrak de religiøse privilegier forskellige trossamfund, og i 1700-tallet var der foruden de evangelisk-lutherske også en calvinistisk reformert kirke, en katolsk kirke og en jødisk synagoge.[34] Dette var i sig selv usædvanligt for en dansk købstad i 1700-tallet, men lige så usædvanligt var det, at der i byen fandtes to konkurrerende evangelisk-lutherske sognekirker, der delte byen mellem sig. Dette uden tanke på om befolkningen var tysktalende i Tyske Sogn eller dansktalende i Danske Sogn, hvilket siden kom til at udgøre et problem.[35]



Horsens var også med på kong Frederik 5.s rejserute i 1749. Den 19. maj ankom kongen hertil om aftenen, hvor han overnattede. Foto: Statens Museum for Kunst

Horsens havde i middelalderen hele fem religiøse huse. Sognekirken Vor Frue var beliggende uden for byen, hvor der tidligere havde været en kongsgård. Kapellet St. Ib inde i byen var annex for sognekirken. Herudover var der et stort franciskanerkloster inde i byen. I 1532 blev munkene tvunget til at forlade Horsens, hvorefter Klosterkirken blev givet til byen af kongen som ny sognekirke.[36] I 1540 blev byen raseret af en stor brand, hvorefter Vor Frue Kirke blev nedrevet. Dermed havde Horsens efter reformationen fortsat to kirker, der begge betjente det samme sogn. Klosterkirken blev sognets hovedkirke, mens St. Ibs Kirke var annexkirke.

Efter svenskekrigene i 1600-tallet synes Horsens at have kommet sig hurtigere end de andre byer. Allerede i 1690'erne blev byens havn udbedret, hvilket forbedrede købmændenes vilkår betragteligt. Under Store Nordiske Krig i starten af 1700-tallet blev Horsens pålagt en række store ekstraskatter.[37] 1730'erne var til gengæld en opgangstid for erhvervslivet i Horsens. Der var en stor tilgang til byens borgerskab, hvilket formentligt var en direkte følge af, at havnen igen blev udbedret i 1730'erne.[38] En skatteliste fra 1743 viser imidlertid, at af de 750 skattepligtige personer, var formuerne samlet på især 12 personer.[39]

Horsens adskiller sig således fra de øvrige købstæder ved, at der var en del penge i byen, men der var ikke tale om en gennemgående rig borgerstand. Rigdommene var samlet hos en lille velhavende gruppe af personer, hvoraf især én familie stak ud med Gerhard de Lichtenberg som centrum. Disse blev til en sand købmandselite.

Kirkeregnskaber i slotsbyen

1600-tallets krige var hårde ved alle kirkerne i denne undersøgelse. Regnskaberne fra Kolding afslører, hvor lang tid det tog for købstadskirken at overkomme krigens følger.[40] Frem til Kejserkri-



Kolding Kirke. Foto: Karsten M. Sørensen

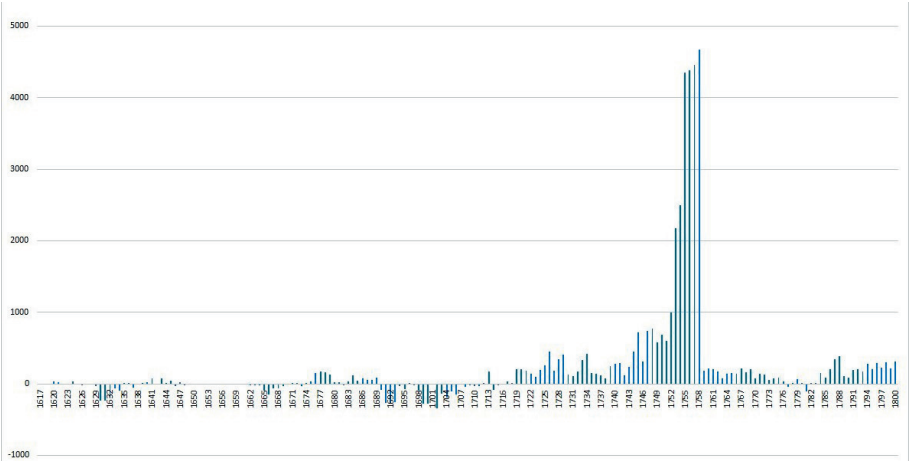
gen 1626-1629 havde kirken overskud, men dette blev ændret af krigen. I to år var byen forladt af befolkningen, og kirken kom i stor gæld til kirkeværgen, Povl Povlsen. Denne gæld blev først endeligt afviklet ca. ti år senere. Herefter kunne kirkens styre opbygge et plus i kassebeholdningen i et par år, indtil Torstenssonkrigen pludselig kom ind over landet i 1644-1645 og bremsede den positive udvikling.[41] Karl Gustavkrigene 1657-1660 kom som en nærmest altødelæggende begivenhed. Kirken i Kolding oplevede efterfølgende en lang årrække med underskud. Det var først i løbet af 1670'erne, at Kolding Kirke kunne notere sig et forholdsvist stabilt regnskab.

Karl Gustavkrigene var en voldsom tunge på vægtskålen for de danske købstadskirkers økonomi. Én ting var, at krigenes besættel-

ser medførte, at befolkningen måtte flygte og samfundet gik i stå, hvor soldaterne hærgede, ødelagde, afbrændte og stjal alt. Dette var slemt nok under krigen. Noget helt andet var, at de følgende år var det uhyre vanskeligt for kirkerne at opretholde deres indtægter. Regnskaberne for kirken i Kolding viste, at den var i knæ økonomisk set i 1660'erne og 1670'erne. Indtægterne kunne ikke stå mål med udgifterne, og der var ikke tilstrækkeligt med penge til at udbedre og reparere den trængende kirke. I det meste af 1600-tallet var Kolding Kirke reelt afhængig af ekstraindtægter, som oftest bestod af salg af kirkebegravelser til byens bedre borgerskab, der havde midlerne til de dyre begravelser under kirkens gulv. Det var dog sjældent nok til at skabe en stabil økonomi. Kirken havde således ikke selv midlerne til at vedligeholde bygningerne. I 1670 og igen i 1694 måtte borgerne i Kolding foretage en særindsamling i byen til fordel for renoveringer af kirken, tårnet og skolen.

I første halvdel af 1700-tallet forbedredes mulighederne for Kolding Kirke en anelse. I forbindelse med kirkens funktion som begravelseskirke modtog man også et antal testamentariske legater, som gav årlige renter til kirkens kasse. Det er dog bemærkelsesværdigt, at de ekstra indtægter ikke betød, at der kom mere fokus på vedligeholdelsen af kirken, der ellers var hårdt tiltrængt. I løbet af første halvdel af 1700-tallet muliggjorde de løbende ekstraindtægter også udlån fra kirkens kasse. Kirkens administratorer i byens magistrat stod bag dette, mens de lod kirken forfalde uden renoveringer. Det skal velsagtens ses i sammenhæng med, at Kolding havde store problemer med at udvikles som købstad i 1700-tallet. Befolkningstallet var faldende, og byens handlende led stort under konkurrencen fra Fredericia og Haderslev, der begge havde store økonomiske privilegier.[42] Dette kan være en del af forklaringen på, hvorfor magistraten ikke sørgede for at holde kirken ved lige med de midler kirken trods alt havde i stedet for at udlåne pengene. Det

var således ofte byens borgere, der havde behov for at optage lån, og i 1738 var det endda byens rådstue, som var nødt til at optage et rentefrit lån på 250 rigsdaler fra kirkens kasse.



Graf over Kolding Kirkes årsregnskaber i rigsdaler for årene 1617-1800. Bjælkerne viser, om regnskaberne endte i plus eller minus for hvert år, og omfatter både værdierne i rede penge og udlånte penge.

Ved midten af 1700-tallet fremstod kirken i Kolding som velhavende ifølge regnskaberne. Kirkens styre havde sørget for at skabe en beholdning af rede penge, udlånte penge og legater på mere end 4600 rigsdaler. Kirken i Kolding minder på denne måde om Dänischenhagen Kirke, der var under lokale adelsfolks patronat, og disse udnyttede i høj grad kirkens kasse, hvis regnskaber øjensynligt fremviste store overskud, der dog dækkede over flere lån til de adelige godsejere i sognet. Disse lån blev sjældent forrentet eller tilbagebetalt, men optrådte årligt som restance efter aflæggelsen af regnskaberne.[43] På sin vis agerede magistraten på lignende måde i Kolding, hvor kirkens administration tillod, at lokale personer optog lån i kirkens kasse på trods af at kirken reelt selv havde

behov for disse penge til renoveringer. Retfærdigvis bør det dog siges, at lånene i Kolding blev forrentet, når der ses bort fra lånet til rådstuens egen kasse. De mange udlån var som nævnt sket på bekostning af nødvendige renoveringer. Derfor måtte kirken i årene 1753-1758 ombygges fuldstændigt. Prisen på mere end 10.000 rigsdaler oversteg klart kirkens egne midler. Ombygningen blev i stedet finansieret ved, at kirken indfriede alle sine udlån og legater og derpå brugte rub og stub som kirkens bidrag til ombygningen, knap 4500 rigsdaler. Det resterende beløb på over 5500 rigsdaler blev doneret til Kolding Kirke gennem en landsindsamling i alle rigets kirker, mens kong Frederik 5. ydede et personligt bidrag på 1000 rigsdaler. Dette prægede i høj grad Kolding Kirke i resten af 1700-tallet, hvor kirken igen måtte kæmpe for at opbygge en stabil økonomi.

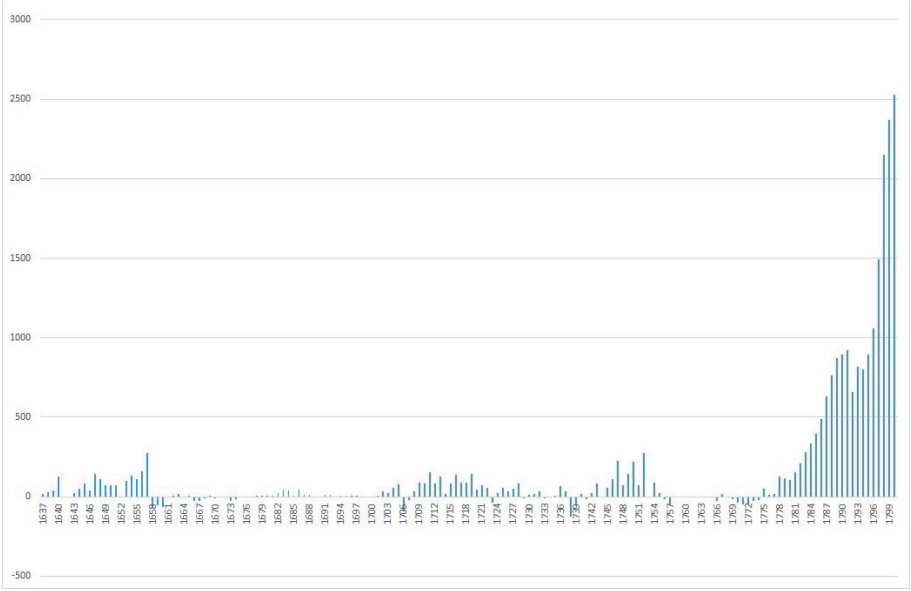
Kirkeregnskaber i den "pressede" by

Vejle var i sidste fjerdedel af 1500-tallet og i de første par årtier af 1600-tallet en driftig handelsby, som især tjente penge på oksehandel til Europa. Dette ændredes brat med først Kejserkrigen, derefter Torstenssonkrigen og endeligt Karl Gustavkrigene, som nærmest tog livet af byen.[44] Allerede i 1654 var beslutningen som nævnt taget af Frederik 3. om at flytte sejladsen fra Vejle til Frederiksodde, hvilket reelt ville betyde døden for købstaden Vejle. Borgerne i Vejle lykkedes imidlertid med at omstøde beslutningen, men det er et godt billede på de besværligheder, som Vejle kom til at kæmpe med de følgende ca. halvanden hundrede år. Byens befolkning var endda mere end halveret i år 1700 i forhold til år 1600 fra ca. 300 husstande til 125 husstande, og byens handelsliv led stort under konkurrencen fra de omkringliggende købstæder.[45]



Vejle Kirke. Foto: Karsten M. Sørensen

Vejle Kirkes patronat blev desuden overdraget til Københavns Universitet i 1676, da det blev vurderet, at byens borgere ikke selv kunne varetage administrationen. Dette fik den øjeblikkelige konsekvens, at økonomistyringen blev om muligt endnu mere stram, og alle ekstraudgifter til eksempelvis renoveringer blev stoppet. Det var naturligvis ikke holdbart, og heller ikke populært. Flere gange klagede borgerne over, at kirken ikke blev holdt ved lige.[46] Faktum var dog blot, at Vejle Kirke ikke havde økonomisk mulighed for at vedligeholde kirkens bygninger. Dette var indtægten for stolestaderne et fint billede på. I 1703 modtog kirken ca. 17 rigsdaler i stolestadepenge, hvorimod eksempelvis Trinitatis i Fredericia modtog ca. 100 rigsdaler. Der synes ikke at have været mange midler til stede i Vejle by i tiden fra anden halvdel af 1600-tallet til slutningen af 1700-tallet.



Graf over Vejle Kirkes årsregnskaber i rigsdaler for årene 1637-1800. Bjælkerne viser, om regnskaberne endte i plus eller minus for hvert år, og omfatter både værdierne i rede penge og udlånte penge.

I 1720'erne var det ikke til at komme uden om mere. Kirken måtte ofre de få penge man havde på renoveringer. Den økonomiske styring af kirken dikterede dog efterfølgende, at alle udgifter skulle begrænses så meget som muligt, så små var de årlige indtægter. Kirken modtog til tider penge for begravelser inde i kirken, og den var endnu i 1770'erne afhængig af disse uvisse ekstraindtægter. Dette omkransede fortællingen om Vejle Kirke i hele perioden fra Kejserkrigen til slutningen af 1700-tallet. Regnskaberne viste kun overskud, hvis der hvert år var nok lokale borgere, der døde og blev begravet under kirkegulvet til den høje begravelsestakst. Det kan dog næppe betegnes som holdbart, at en kirkes økonomi blev baseret på, at sognets velhavende borgere døde. I 1780'erne blev købmanden Henrik Linnemann kirkeværge i Vejle, og han satte nok engang en effektiv

stopklods for stort set alle udgifter. Dermed lykkedes det i løbet af 12-13 år at opspare ca. 1000 rigsdaler, som i starten af 1790'erne blev brugt på en hovedistandsættelse af kirken. Dette markerede et vendepunkt for kirken og byen. Herefter fik kirken en sundere økonomi med en voksende kassebeholdning. Dette skift faldt interessant nok sammen med, at Vejle i 1781 fik patronatet over kirken tilbage fra Københavns Universitet, hvilket muligvis kan have knyttet magistraten og borgerskabet tættere til byens kirke igen.

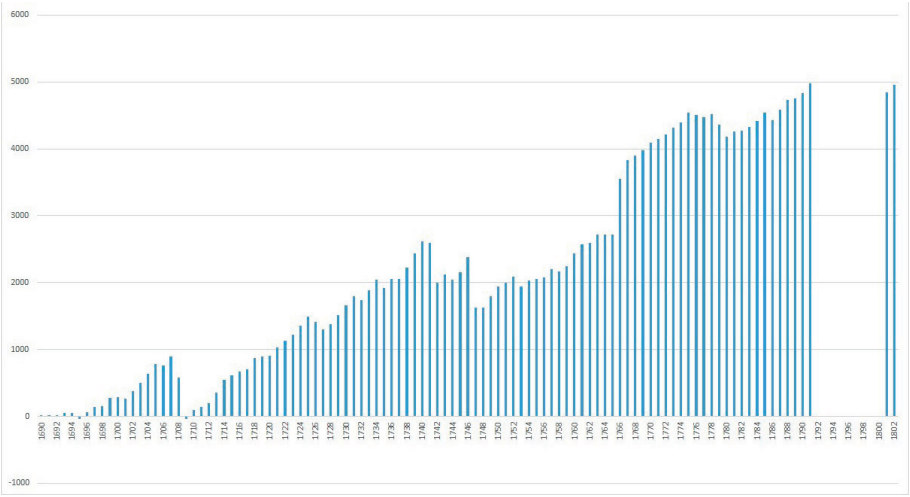
Kirkeregnskaber fra borgerskabets kirke

Fredericia fik som nævnt to sognekirker. Trinitatis Kirke var den oprindeligt danske kirke i byen. Det var den kirke, der tiltrak mest hengivenhed fra byens befolkning, øjensynligt også fra de, der ellers boede i Sct. Michaelis Sogn. Trinitatis Kirke blev opført i starten af 1690'erne som erstatning for den tidligere Danske Kirke. Byggeriet blev finansieret ved en landsindsamling, og kirkens økonomi startede så at sige fra nul herefter.[47] Fra omkring år 1700 havde kirken en sund økonomi, og den kunne både udlåne penge samt spare op til et planlagt byggeri i 1708-1709 af et sakristi, et ligkapel og et gravkapel, som rådmand Richter i 1715 betalte 100 rigsdaler til kirken for at få råderet over. Dette tydeliggjorde den økonomiske mentalitet, at kirkens ledelse i denne henseende accepterede dette byggeri, der trods alt kostede mere end kirkens midler selv kunne betale. Kirkeværgen Lorentz Beier måtte derfor låne 42 rigsdaler til kirken for at dække underskuddet. Dette blev formentligt tilladt, da man var bevidst om, at indtægterne hurtigt ville dække det igen. Allerede året efter havde kirken således overskud på ny. Dette var mere eller mindre billedet på Trinitatis Kirkes økonomi gennem hele 1700-tallet. Økonomien var så sund, og kirken blev ledet så forsvarligt af byens magistrat, at der var midler



Trinitatis Kirke. Foto: Karsten M. Sørensen

til rådighed til løbende vedligeholdelse af kirken. Dette var usædvanligt i forhold til de øvrige købstadskirker i denne undersøgelse. Minimum hvert femte år havde Trinitatis Kirke udgifter til byggematerialer og håndværkerlønninger. Samtidig formåede kirken fra 1715 at fungere som pengeudlåner. I tiden fra 1715 til 1800 blev udlånene og kirkens modtagne legater øget fra ca. 160 rigsdaler til ca. 4900 rigsdaler, hvoraf langt størsteparten var reelle udlån fra kirkens overskud. Denne store sum generede årligt rentebetalinger på ca. fem procent. I 1770'erne kunne renterne alene stort set dække årets udgifter. Der var med andre ord tale om en overordentligt veldrevet forretning, der ikke havde behov for at modtage støtte fra andre kirker eller indsamlinger i forbindelse med renoveringer eller byggeri.



Graf over Trinitatis Kirkes årsregnskaber i rigsdaler for årene 1690-1802. Bjælkerne viser, om regnskaberne endte i plus eller minus for hvert år, og omfatter både værdierne i rede penge og udlånte penge.

Interessant nok tyder kirkeregnskaberne ikke på, at Trinitatis Kirke i udpræget grad blev benyttet som begravelseskirke. Det var langt fra hvert år, at kirken modtog betaling for begravelser under kirkens gulv. De velhavende købmænd og embedspersoner sørgede for at blive begravet inde i kirken, men kirkeregnskaberne efterlader det indtryk, at langt størsteparten blev begravet på kirkegården. Dette skal muligvis ses som et udslag af, at byen som nævnt var mere præget af avlsbrugere end af næringsdrivende. Hertil var kirkens økonomi ikke afhængig af store indtægter fra kirkebegravelser, som det var tilfældet for de øvrige kirker i denne undersøgelse.

Kirkeregnskaber fra militærfolkets kirke

Sct. Michaelis Kirke blev grundlagt som Tyske Kirke i Fredericia ca. 15 år efter byens grundlæggelse. Kirken var fra begyndelsen nær-

mest i modsætning til størsteparten af sine sognebørn, der hellere ville søge Danske Kirke. Der var modstand mod de tyske gudstjenester.[48] Omkring 1700 blev kirken desuden officielt udnævnt til garnisonskirke, hvilket formentligt ikke har bragt kirken nærmere sine almindelige sognebørn, da militærfolket mere og mere dominerede kirken. Dette kom eksempelvis visuelt til skue på murene, hvor afdøde officerers gravfaner hang, og på kirkegulvet, hvor fæstningskommandanten havde den forreste stol efterfulgt af stabsofficererne. Byens magistrat måtte tage til takke med den fjerde stolerække. Til sammenligning sad magistraten i den forreste stolestaderække i Trinitatis Kirke og byfogeden i den anden række.[49] Visuelt kunne man således ikke være i tvivl, Trinitatis var borgerskabets kirke, mens Sct. Michaelis var militærfolkets kirke i Fredericia.



Sct. Michaelis Kirke. Foto: Karsten M. Sørensen

Begge kirker blev administreret af byens magistrat, men Sct. Michaelis Kirke var økonomisk set mere presset end Trinitatis Kirke.[50] Man kunne mistænke magistraten for at tilgodese Trinitatis i forhold til Sct. Michaelis, hvilket eksempelvis rådmand Marcussen direkte gjorde i sit testamente, hvor han i 1764 donerede 800 rigsdaler til Trinitatis Kirke og 400 rigsdaler til Sct. Michaelis Kirke. Dette blev visuelt synligt for alle, da donationerne blev beskrevet på Marcussens epitafium i Trinitatis Kirke.[51]

Sct. Michaelis Kirke havde ikke den samme indtjening som Trinitatis, men indtjeningen var dog større end eksempelvis Vejle Kirkes i starten af 1700-tallet. Fysisk var kirken en mindre bindingsværksbygning, som menigheden med sognepræsterne Nikolaj Wichmann (1693-1707) og Henrik Pontoppidan (1708-1760) i spidsen ihærdigt søgte at udbygge. Kirkens ledelse sparede derfor op af kirkens kasse med henblik på at omsætte bindingsværksmurene i grundmur samt opføre et klokketårn og et våbenhus. Midlerne var stort set opsparet i 1710, men dette år havde kirkens nære kontakt til sin grundlægger, den danske konge, en negativ indvirkning. Dette år optog kong Frederik 4. et tvangslån i kirkens kasse på 600 rigsdaler, og derfor blev det kommende byggeri sat i bero i en årrække.

Det var vældig sigende for ledelsen af Sct. Michaelis Kirke i 1700-tallet. Der var stor påholdenhed med ekstraudgifter for at spare penge op til et ønsket og tiltrængt byggeri. I 1722 var der endelig sparet nok midler op til at en del af kirken kunne ombygges. Kirken indløste helt utraditionelt stort set alle udlån og obligationer, mens magistraten hjalp ved at overtage det kongelige lån, der stadig ikke var blevet hverken afbetalt eller forrentet. Interessant nok blev dette byggeri mindet med hele to mindeplader i kirkemuren, hvor kongehuset blev hyldet for deres store indsats for kirken gennem tiden.[52] Disse mindeplader repræsenterede dog forment-

ligt mere kirkens (ønskede) tilknytning til kongehuset frem for en egentlig taknemlighed. Havde det ikke været for det kongelige tvangslån i 1710, havde kirken næppe været nødt til at bruge 10-12 år ekstra på at opspare midler til byggeriet.

1700-tallets kirkeregnskaber for Sct. Michaelis Kirke taler således et tydeligt sprog. Kirken havde store økonomiske vanskeligheder. Det tog ca. 20 år for kirken at opspare en vis kapital, som aldrig var helt dækkende til en gennemgribende renovering. I 1740'erne måtte kirkens opsparede midler suppleres med et lån fra byens hospital på 1000 rigsdaler samt 580 rigsdaler, der var blevet indsamlet i de jyske og fynske kirker. Denne fremgangsmåde efterlod kirken med fortsat stram økonomisk styring. Kirken havde ikke på samme måde som Trinitatis Kirke mulighed for at skabe ekstraindtægter i form af udlån. Da kirken i 1760 igen var tvunget til at ombygge dele af kirken fra det efterhånden rådne bindingsværk til grundmur, skete det igen for midler indsamlet i landets kirker og ved optagelse af yderligere lån fra byens sociale kasser. Økonomisk set forblev Sct. Michaelis Kirke underlegen i forhold til Trinitatis Kirke i Fredericia. Man kan her stille sig selv spørgsmålene, om Sct. Michaelis Kirke, eller Tyske Kirke som den jo også blev kaldt, var specielt stærkt forankret i sognets befolkning i 1700-tallet? Har officerer og soldater præget kirken i for høj grad, så byens borgerskab ikke kunne eller ville engagere sig mere inden for kirkens muligheder? Regnskaberne fra Trinitatis Kirke tyder på, at der var nok penge i byen, hvis borgerskabet havde ønsket at støtte Sct. Michaelis Kirke.

Kirkeregnskaber fra købmandselitens by

Forholdene i Horsens var utraditionelle, da den administrative betegnelse *Horsens Kirke* dækkede over to store købstadskirker tilhørende det samme sogn. Dette var en bekostelig luksus for en

provinskøbstad, da der dermed også var dobbelt så mange krav til vedligeholdelsesudgifter. Dette havde ikke været muligt i eksempelvis Kolding eller Vejle, der begge havde besvær nok med at vedligeholde én kirke i 1700-tallet. I Horsens løste man det ved at fokusere særligt på sognets hovedkirke, mens den anden ofte blev beskrevet som værende i miserabel stand.[53]

Kirkernes økonomi var frem til 1720'erne øjensynligt fornuftig, men ikke stabil. Årsregnskaberne viste overskud, og der blev sparet på udgifterne i årene op mod en renovering. Bag dette lå dog at indtægterne mod slutningen af 1600-tallet og i begyndelsen af 1700-tallet var dybt afhængige af lokalbefolkningen, der i vid udstrækning benyttede kirkerne som begravelseskirker og købte dyre



St. Ibs Kirke. I 1797 blev kirken ophøjet til sognets hovedkirke. Det samme år omdøbtes den til Vor Frelsers Kirke. Foto: Karsten M. Sørensen



Klosterkirken. Foto: Karsten M. Sørensen

begravelser under kirkegulvene. En renovering og et nyt blytag til Klosterkirken i 1687-1688 blev således også fuldt bekostet af donationer fra lokale Horsensborgere.

Kirkernes økonomiske forhold ændrede sig imidlertid stort i 1720'erne. Efter Store Nordiske Krigs afslutning havde byens magistrat erklæret, at halvdelen af byens borgerskab var fattige, handelen i byen var ødelagt og mange af byens skibe var gået tabt.[54] Det skal være usagt, om magistraten overdrev forholdene. Dette kunne der være gode grunde til i forhold til fritagelse for eksempelvis skatter. I 1720'erne opstod der således en tradition blandt byens bedre borgerskab, der blev skelsættende for kirkernes økonomiske forhold. Horsenskirkerne blev herefter ofte betænkt i testamenter og legater med donerede pengebeløb, hvorefter kirkerne modtog

ca. fem procent i årlige renter fra disse legater. På denne vis adskilte kirkerne i Horsens sig stort fra de øvrige købstadskirker i denne undersøgelse. Horsenskirkerne modtog langt flere legater end de andre kirker. I løbet af 1700-tallet steg kirkens legater alene fra 200 rigsdaler til 5470 rigsdaler. Herudover fungerede kirkerne også som pengeudlåner fra 1768. Det var endda store beløb, der var tale om. Da beløbet toppede i 1795, havde kirkerne legater og udlån for i alt 18.641 rigsdaler. De mange penge blev delvist brugt på en fuldstændig ombygning af St. Ibs Kirke, da denne fremover skulle fungere som byens hovedkirke i stedet for Klosterkirken. Til sammenligning var Vejle Kirke i 1790'erne også på højden af sin økonomi i 1700-tallet, men her var kassebeholdningens overskud i 1795 kun på 892 rigsdaler.

De mange donationer af testamentariske legater til Horsenskirkerne vidnede om en særlig tilknytning mellem kirkerne og byens borgerskab, hvor især byens købmandselite på en håndfuld personer viste kirkerne særlig stor opmærksomhed. Dette var således tilfældet ved store ombygninger i 1730'erne og 1740'erne, som især koncentrerede sig om Klosterkirken. Tre af de rigeste og mest fremtrædende borgere stod i spidsen for arbejdet, mens de øjensynligt også selv donerede genstande og inventar til kirkerne, eksempelvis stolestaderne doneret af Gerhard de Lichtenberg.[55] Han viste dog også siden, at det ikke var alt, der skulle være fromme donationer til kirkerne. I 1747 var kirkerne nødsaget til at bruge penge på skolebygningens vedligeholdelse, men der var ikke nok likvide midler i kirkernes kasse. Derfor blev der optaget et lån hos de Lichtenberg på 2444 rigsdaler. Disse penge måtte kirken afdrage og betale fem procents renter af årligt gennem 11 år, til lånet var afbetalt. Dette var der ikke noget usædvanligt ved. Regnskaberne viste således, at kirkerne ofte optog mindre lån hos lokale borgere for at dække et eventuelt underskud på årsregnskabet frem for at indløse nogle

af de udlån kirken selv havde. Det særlige ved lånet hos Gerhard de Lichtenberg var, at mens lånet blev afbetalt og forrentet, blev kirkens øvrige ældre lån hos byens sociale kasser sat på hold og afdragene udsat til Gerhard de Lichtenbergs lån var helt afviklet. Det viser noget om, at kirkerne var forretninger i økonomisk henseende, og det viser, at storkøbmanden og pengeudlåneren, Gerhard de Lichtenberg, selv betragtede kirkerne således. Han havde blandt andet tjent formuer som pengeudlåner på Snapstinget i Viborg, hvor han blev kendt som en hård og risikovillig pengeudlåner, der sørgede for at inddrive gælden, eventuelt i form af pantet.[56]

Regnskaberne viser således, at det ikke var usædvanligt, at kirkerne optog lån lokalt. Man fornemmer virkelig, at kirkerne i Horsens nærmest blev ført som en bank i økonomisk henseende. Disse lokale lån blev alle afbetalt med renter, og lokalt har der således været en velvilje og en tiltro til kirkernes økonomiske muligheder for at afdrage og forrente lån. I modsætning til i Kolding skete det i Horsens ikke på bekostning af kirkernes eget behov.

Kirkeregnskaberne i Horsens dokumenterede, at købmandseliten i byen var nært knyttet til kirkerne, både økonomisk og sjæleligt som begravelseskirke. Regnskaberne viste imidlertid også, at det langt fra var alle blandt byens borgerskab, der havde store midler til rådighed. Der optrådte ofte restancer for betaling af leje for stolestaderne. På denne vis skal man formentligt forestille sig, at borgerskabet i Horsens var delt mellem de meget velhavende få personer tilhørende købmandseliten og alle de andre.

Afslutning

Kirkeregnskaber har været den primære kilde til denne artikel. Reformationen bragte meget forskelligt med sig. Det administrative ansvar for drift og økonomi for købstadskirkerne overgik til

byernes magistrat, som derpå skulle aflægge regnskab for kongens lensmand og siden amtmand. Denne kildegruppe beretter om specifikke kirker, men kan også bidrage til mere overordnede betragtninger. Kolding Kirke lå nær ved kongeslottet Koldinghus, men efter 1682 havde amtmanden her ikke længere tilsynet med byen. Dette fandtes hos stiftsamtmanden i Ribe. Den lokale magistrat udnyttede dette til at benytte kirkens kasse som udlånskasse selvom det betød, at kirken ikke blev holdt tilstrækkeligt ved lige. I Vejle oplevede borgerne til gengæld, at administrationen af deres sognekirke blev overdraget til Københavns Universitet. Der var ikke mange midler i byen, men de, der var til stede, blev ikke brugt på kirken, før byen fik patronatet tilbage i 1781.

I Fredericia blev det særligt tydeliggjort, hvor vigtigt det var for en kirke med en lokal forankring i lokalbefolkningen. Byen var delt mellem en dansk og en tysk kirke, der desuden blev garnisonskirke. Borgerskabet søgte mod den danske kirke, hvor økonomien blomstrede, mens militærfolkets kirke kæmpede en evig kamp om midlerne og kun havde mulighed for renoveringer takket være landsindsamlinger.

Horsens fremstår specielt med to kirker tilknyttet det samme sogn. Horsens udviklede sig til at være en by med en mindre købmandselite, hvor pengene var store. Denne gruppe knyttede sig nært til kirkerne, som nød godt af mange donationer.

Kirkeregnskaberne kan således, som Troels Dahlerup viste i 1960'erne, tegne et billede af kirkernes administrationshistorie efter reformationen, men de kan også tegne et billede af de forskellige forudsætninger kirkerne havde, når regnskaberne sammenlignes i en analyse, for de danske købstæders virkelighed var ikke ens i 1600- og 1700-årene. Regnskaberne tegner desuden et billede af lokalbefolkningens tilknytning eller afstand til den lokale købstadskirke. Reformationen og de følgende århundreders

lovgivning og kontrol skabte kun ensretning på de overordnede forhold, mens de lokale vilkår og muligheder i købstæderne var meget forskelligartede, og der var flere forskellige tilgange i forhold til, hvordan den lokale sognekirkes økonomi blev administreret i de danske købstæder.

Bibliografi

Publicerede kilder

Lausten, Martin Schwarz. *Kirkeordinansen* 1537/39. *Tekstudgave med indledning og noter.* Odense: Akademisk Forlag, 1989.

Secher, V.A. *Corpus Constitutionum Daniæ: Forordninger, Recesser og andre kongelige Breve, Danmarks Lovgivning vedkommende*, 1558-1660, 1-6. København: Selskabet for Udgivelse af Kilder til dansk Historie, 1887–1918.

Upublicerede kilder

Rigsarkivet, C-0004: Ribe Stift, Stiftsrevisionen., Vejle kirkes regnskaber 1682–1922.

Rigsarkivet, C-0621: Horsens Kirkeinspektion, Kirkeregnskabsbog 1684–1728.

Rigsarkivet, C-0621: Horsens Kirkeinspektion, Kirkeregnskabsbog 1728–1820.

Rigsarkivet, C-0622: Vejle Kirkeinspektion., Regnskabsbog 1638–1737.

Rigsarkivet, C-0623: Fredericia Trinitatis Kirkeinsp. Regnskabsbog 1690–1782.

Rigsarkivet, C-0623: Fredericia Trinitatis Kirkeinsp. Regnskaber 1721–1810.

Rigsarkivet, C-0623: Fredericia Trinitatis Kirkeinsp. Regnskabsbog 1782–1850.

Rigsarkivet, C-0623: Fredericia Trinitatis Kirkeinsp. Stolestadebøger 1730–1776.
Rigsarkivet, C-0624: Fredericia Michaelis Kirkeinspek. Kirkeregnskabsbog 1690–1733.
Rigsarkivet, C-0624: Fredericia Michaelis Kirkeinspek. Kirkeregnskabsbog 1733–1831.
Rigsarkivet, C-0624: Fredericia Michaelis Kirkeinsp. Stolestadebog 1727–1779.
Rigsarkivet, C-0625: Kolding Skt. Nicolai Kirkeinsp., Kirkeregnskabsbog 1617–1649.
Rigsarkivet, C-0625: Kolding Skt. Nicolai Kirkeinsp., Kirkeregnskabsbog 1662–1693.
Rigsarkivet, C-0625: Kolding Skt. Nicolai Kirkeinsp., Kirkeregnskabsbog1693–1728.
Rigsarkivet, C-0625: Kolding Skt. Nicolai Kirkeinsp., Kirkeregnskabsbog 1728–1749.
Rigsarkivet, C-0625: Kolding Skt. Nicolai Kirkeinsp., Kirkeregnskabsbog 1753–1828.
Rigsarkivet, Landsbykirkernes regnskabsbøger: Pakke 329: Regnskabsbog for Pjedsted Kirke 1617–1656.

Litteratur

Bay, Sv. Aage. *Horsens historie indtil 1837.* Horsens: Horsens Kommune, 1982.
Becker-Christensen, Henrik. "Vejle i det 17. og 18. århundrede," *Vejles historie. Bind 1: Fra vadested til by – indtil 1786,* red. Asbjørn Hellum, 137–214. Vejle: Vejle Kommune, 1997.
Christensen, Anemette Schottmann. *Administrationen af sognekirker i Thysyssel 1583-1677,* (Upubliceret speciale) Aarhus Universitet 1973.
Dahl, Bjørn Westerbeek. *Fredericia Fæstnings Historie. Bind 1. Ti-*

den indtil 1700. Fredericia: Landskomitéen til renovering af Fredericia Vold, 2010.

Dahlerup, Troels. "Bidrag til rentespørgsmaalets historie i dansk senmiddelalder og reformationstid," *Festskrift til Astrid Friis på halvfjerdsårsdagen den 1. august 1963*, red. Svend Ellehøj m.fl., 47–65. København: Rosenkilde og Bagger, 1963.

Dahlerup, Troels. "Kirke og kredit. Et bidrag til pengenes socialhistorie," *Historisk Tidsskrift,* bind 15, række 5 (1990), 277–292.

Danmarks Kirker. København: Nationalmuseet, 1933ff.

Einonen, Piia. "A Travelling Governor," i *Physical and Cultural Space in Pre-industrial Europe – Methodological Approaches to Spatiality,* red. Marko Lamberg m.fl., 124-–151. Lund: Nordic Academic Press, 2011.

Eliassen, P. *Kolding fra middelalder til nutid. En historisk beskrivelse.* Kolding, 1910.

Hoff, Annette. *Gehrdt de Lichtenberg. Storkøbmand, godsejer, pengeudlåner og fabrikant*. Gl. Estrup: Udgivet af Horsens Museum og Dansk Center for Herregårdsforskning, 2007.

Jespersen, Mikkel Leth. *Fyrste og folk. Hertug Hans den Ældres fyrstestat i 1500-tallets Slesvig-Holsten.* Flensborg: Studieafdelingen ved Dansk Centralbibliotek for Sydslesvig, 2010.

Kieffer-Olsen, Jacob & Per Kristian Madsen. "Middelalderens Vejle ca. 1100-1600," i *Vejles historie. Bind 1: Fra vadested til by – indtil 1786.* red. Asbjørn Hellum, 63–136. Vejle: Vejle Kommune, 1997.

Koskinen, Ulla. "Distance as an Argument," i *Physical and Cultural Space in Pre-industrial Europe: Methodological Approaches to Spatiality,* red. Marko Lamberg m.fl., 155–175. Lund: Nordic Academic Press, 2011.

Matthiessen, Hugo. *Fredericia 1650-1760. Studier og omrids.* København: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, 1911.

Møller, Hanne Thorup. *De vendsysselske sognekirkers administration 1636-77*. (Upubliceret speciale) Aarhus Universitet 1972.

Nielsen, Birthe Mosegaard. "Skanderborgegnens kirker 1604-62," Århus Stifts Årbøger (1972–73), 57–135.

Nielsen, Inge Tofthøj. "Kirkeværger, sognemænd og øvrighed i Koldinghus Len 1580-1660," *Vejle Amts Aarbog* (1972), 122–201.

Petersen, C.V. *Vejle Bys Historie.* Vejle: Vejle Byraad, 1927.

Schaadt, Nick. Økonomien i 15-1600-tallets nordfynske landsbykirker – mellem lokal forvaltning og central styring. (Upubliceret speciale) Aarhus Universitet 2013.

Sørensen, Karsten M. "Det dynamiske kirkerum. Kirkerummets brug og funktion i hertugdømmet Slesvig fra Reformationen til ca. 1800". Ph.d.-afhandling, Aarhus Universitet, 2013.

Sørensen, Karsten M. "Pjedsted sogn i 1600-tallet set fra kirkeregnskaberne," *Lokalhistorie fra Sydøstjylland* (2014), 18–32.

Sørensen, Karsten M. "Die Festungsstadt Fredericia im 17. und 18. Jahrhundert," *Schriften der Heimatkundlichen Arbeitsgemeinschaft für Nordschleswig* 90 (2015), 8–49.

Sørensen, Karsten M. *Kirkebrug gennem 250 år. Fyrsternes, præsternes og befolkningens brug af kirkerummet*. Flensborg: Syddansk Universitetsforlag, 2016.

NOTER

1 Se eksempelvis Karsten M. Sørensen, "Det dynamiske kirkerum. Kirkerummets brug og funktion i hertugdømmet Slesvig fra Reformationen til ca. 1800" (ph.d.-afhandling, Aarhus Universitet 2013); Karsten M. Sørensen, *Kirkebrug gennem 250 år. Fyrsternes, præsternes og befolkningens brug af kirkerummet* (Odense: Syddansk Universitetsforlag 2016).

2 Martin Schwarz Lausten, *Kirkeordinansen 1537/39. Tekstudgave med indledning og noter*. (Odense 1989), 211ff.

3 V.A. Secher, *Corpus Constitutionum Daniæ: Forordninger, Recesser og andre kongelige Breve, Danmarks Lovgivning vedkommende, 1558-1660* 3:414, 443ff (Selskabet for Udgivelse af Kilder til Dansk Historie, København 1887-1918). Regnskabsførerne benyttede i især 1600-tallet to forskellige møntenheder; rigsdaleren og sletdaleren. Møntenheden i Danmark blev reguleret i 1625, hvor en møntforordning blev udsendt, som fastsatte rigsdaleren til 6 mark á 16 skilling og sletdaleren til 4 mark á 16 skilling, mens 1 skilling blev sat til 12 penninge. Sv. Aage Bay, *Horsens historie indtil 1837* (Horsens 1982), 52.
4 Secher, *Corpus* 3:601, 669f.
5 Rigsarkivet, Landsbykirkernes regnskabsbøger: Pakke 329: Regnskabsbog for Pjedsted Kirke 1617–1656.
6 Secher, *Corpus* 5:143, 1.4.1.-1.4.82, 187ff.
7 Dette må være en fejl, da alle regnskaber løb fra Philipi Jacobi dag den 1. maj til den 30. april året efter.
8 Lausten, *Kirkeordinansen*, 211ff.
9 Bay, *Horsens*, 95f.
10 Rigsarkivet, C-0625: Kolding Skt. Nicolai Kirkeinsp., Kirkeregnskabsbog 1728–1749.
11 Bay, *Horsens*, 96.
12 Troels Dahlerup, "Bidrag til rentespørgsmaalets historie i dansk senmiddelalder og reformationstid," i *Festskrift til Astrid Friis på halvfjerdsårsdagen den 1. august 1963*, red. Svend Ellehøj m.fl. (København 1963), 47–65.; Troels Dahlerup, "Kirke og kredit. Et bidrag til pengenes socialhistorie," i *Historisk Tidsskrift* 15:5 (1990), 277–292.
13 Hanne Thorup Møller, *De vendsysselske sognekirkers administration 1636-77.* (Upubliceret speciale, Aarhus Universitet, 1972).
14 Se eksempelvis Secher, *Corpus* 3:414, 443ff.; Secher, *Corpus* 3:601, 669f.
15 Anemette Schottmann Christensen, *Administrationen af sognekirker i Thysyssel 1583-1677.* (Upubliceret speciale, Aarhus Universitet, 1973).
16 Birthe Mosegaard Nielsen, "Skanderborgegnens kirker 1604-62," i Århus Stifts Årbøger *1972-73*, 57–135.
17 Inge Tofthøj Nielsen, "Kirkeværger, sognemænd og øvrighed i Koldinghus Len 1580-1660," i *Vejle Amts Aarbog 1972,* 122–201.
18 Nick Schaadt, Økonomien i 15-1600-tallets nordfynske landsbykirker – mellem lokal forvaltning og central styring. (Upubliceret speciale, Aarhus Universitet, 2013).
19 Sørensen, *Det dynamiske kirkerum*, 193ff.
20 Sørensen, *Det dynamiske kirkerum*; Sørensen, *Kirkebrug*.

21 Karsten M. Sørensen, "Pjedsted sogn i 1600-tallet set fra kirkeregnskaberne," i *Lokalhistorie fra Sydøstjylland 2014,* 18–32.
22 Se Sørensen, *Det dynamiske kirkerum*, 16ff, 185ff.; Sørensen, *Kirkebrug*, 18f., 221ff.
23 Sørensen, *Det dynamiske kirkerum*, 70ff.; Sørensen, *Kirkebrug,* 79ff.
24 Piia Einonen, "A Travelling Governor," i *Physical and Cultural Space in Pre-industrial Europe – Methodological Approaches to Spatiality,* red. Marko Lamberg m.fl. (Lund 2011), 124–151.
25 Ulla Koskinen, "Distance as an Argument," i *Physical and Cultural Space in Pre-industrial Europe: Methodological Approaches to Spatiality,* red. Marko Lamberg m.fl. (Lund 2011), 155–175.
26 Mikkel Leth Jespersen, *Fyrste og folk. Hertug Hans den Ældres fyrstestat i 1500-tallets Slesvig-Holsten.* (Flensborg: Studieafdelingen ved Dansk Centralbibliotek for Sydslesvig, 2010), 137ff.
27 P. Eliassen, *Kolding fra middelalder til nutid. En historisk beskrivelse.* (Kolding 1910), 148.
28 C.V. Petersen, *Vejle Bys Historie* (Vejle 1927), 107; Becker-Christensen, *Vejle i det*, 158ff.
29 Petersen, *Vejle Bys Historie*, 109.
30 Henrik Becker-Christensen, "Vejle i det 17. og 18. århundrede," i *Vejles historie. Bind 1: Fra vadested til by – indtil 1786,* red. Asbjørn Hellum (Vejle 1997), 168.
31 Petersen, *Vejle Bys Historie*, 123ff.
32 Bjørn Westerbeek Dahl, *Fredericia Fæstnings Historie. Bind 1. Tiden indtil 1700* (Fredericia: Landskomitéen til renovering af Fredericia Vold, 2010), 54ff.
33 Karsten M. Sørensen, "Die Festungsstadt Fredericia im 17. und 18. Jahrhundert," i *Schriften der Heimatkundlichen Arbeitsgemeinschaft für Nordschleswig* 90 (2015), 14ff.
34 Disse "fremmede" trossamfund indgår imidlertid ikke i denne undersøgelse, som fokuserer på købstædernes sognekirker.
35 *Danmarks Kirker. Vejle Amt*, 359ff.
36 Bay, *Horsens*, 24ff.
37 Bay, *Horsens*, 106ff.
38 Bay, *Horsens*, 132ff.
39 Bay, *Horsens*, 203ff.
40 Rigsarkivet, C-0625: Kolding Skt. Nicolai Kirkeinsp., Kirkeregnskabsbog 1617-1649; Rigsarkivet, C-0625: Kolding Skt. Nicolai Kirkeinsp., Kirkeregnskabsbog 1662-1693; Rigsarkivet, C-0625: Kolding Skt. Nicolai Kirkeinsp., Kirkeregnskabsbog1693-1728; Rigsarkivet, C-0625: Kolding Skt. Nicolai Kirkeinsp., Kirkeregnskabsbog 1728-1749; Rigsarkivet, C-0625: Kolding Skt. Nicolai Kirkeinsp., Kirkeregnskabsbog 1753-1828.

41 Eliassen, *Kolding*, 137.
42 Eliassen, *Kolding*, 353f.
43 Sørensen, *Det dynamiske kirkerum*, 78ff.; Sørensen, *Kirkebrug*, 90ff.
44 Rigsarkivet, C-0622: Vejle Kirkeinspektion., Regnskabsbog 1638-1737; Rigsarkivet, C-0004: Ribe Stift, Stiftsrevisionen., Vejle kirkes regnskaber 1682-1922.
45 Petersen, *Vejle*, 133; Jacob Kieffer-Olsen & Per Kristian Madsen, "Middelalderens Vejle ca. 1100-1600," i *Vejles historie. Bind 1: Fra vadested til by – indtil 1786.* red. Asbjørn Hellum (Vejle 1997, 63-136.), 112.
46 Becker-Christensen, *Vejle i det*, 201.
47 Rigsarkivet, C-0623: Fredericia Trinitatis Kirkeinsp. Regnskabsbog 1690–1782; Rigsarkivet, C-0623: Fredericia Trinitatis Kirkeinsp. Regnskabsbog 1782–1850; Rigsarkivet, C-0623: Fredericia Trinitatis Kirkeinsp. Regnskaber 1721–1810.
48 Hugo Matthiessen, *Fredericia 1650-1760. Studier og omrids (*København 1911), 132f.
49 Rigsarkivet, C-0624: Fredericia Michaelis Kirkeinspek. Stolestadebog 1727–1779.; Rigsarkivet, C-0623: Fredericia Trinitatis Kirkeinsp. Stolestadebøger 1730–1776.
50 Rigsarkivet, C-0624: Fredericia Michaelis Kirkeinspek. Kirkeregnskabsbog 1690–1733; Rigsarkivet, C-0624: Fredericia Michaelis Kirkeinspek. Kirkeregnskabsbog 1733–1831.
51 *Danmarks Kirker. Vejle Amt*, 343f.
52 *Danmarks Kirker. Vejle Amt*, 381f.
53 Rigsarkivet, C-0621: Horsens Kirkeinspektion, Kirkeregnskabsbog 1684-1728.; Rigsarkivet, C-0621: Horsens Kirkeinspektion, Kirkeregnskabsbog 1728–1820.
54 Bay, *Horsens*, 106ff.
55 *Danmarks Kirker.* Århus Amt, 5815ff.
56 Annette Hoff, *Gehrdt de Lichtenberg. Storkøbmand, godsejer, pengeudlåner og fabrikant* (Gl. Estrup: Horsens Museum og Dansk Center for Herregårdsforskning, 2007), 152ff.

Visuel forandringspraksis

Appropriering af billeder efter reformationen

Laura Katrine Skinnebach

1500-tallet er, set med Reformationen som skæringspunkt, en dynamisk forandringsfase. I Danmark gennemgår det religiøse liv og dets materielle forankring en række forskydninger, og en del af disse forskydninger knytter sig til Martin Luthers teologi. Hans revurdering af frelsesforståelsen, gerningsfromheden, sakramenterne og de hellige tegn fik betydning for fromhedspraksis, dagligliv og materiel kultur.[1] Men internaliseringen af det nye tankegods var en gradvis og ujævn proces, ikke mindst fordi de lutherske tanker mødte og interagerede med allerede eksisterende sociale, religiøse og kulturelle forestillinger og praksisformer.[2] Reformationsperioden kan derfor forstås som en appropriationsproces: en periode præget af et komplekst mønster af sammensmeltning, forandring og kontinuitet.[3]

Denne komplekse lutherske reformationsproces kan aflæses i den materielle kultur, og ikke mindst i religiøse billeder.[4] Luthers holdning til billeder var moderat. Billeder er ligegyldige, udtalte han i en prædiken 1522 som respons på Andreas Bodenstein von Karlstadts ikonoklastiske ytringer og opfordringer til billedstorm, og "vi er frie til at have dem eller lade være, om end det ville være bedre helt at være foruden".[5] Luthers forståelse af billeders religiøse betydning var

tæt knyttet til hans generelle holdning til de ydre materielle aspekter af den kristne tros-praksis: alt der ikke er indstiftet af Kristus betragtes som *adiaphora*, dvs. valgfrit, frivilligt, unødvendigt og derfor også harmløst.[6] Men ifølge Luther's Passional fra 1529 – som blev bearbejdet og udgivet af Christiern Pedersen i 1531 i *Om vaar Herris død oc Pine/ Och om Billede* – kunne billeder være til stor gavn for den "enfoldige" almue og børn. Lægfolk og unge kunne ifølge Luther lære biblens ord, og endog huske dem bedre, hvis de omgav sig med lignelser og illustrationer af biblens fortællinger i bøger, værelser og stuer, fremfor bare at høre om dem.[7] Hvorvidt billeder skulle være til stede i kirken var derfor en vurderingssag.[8]

Fokus for nærværende bidrag er at undersøge hvordan den lutherske billedholdning kommer til udtryk i materiel kultur umiddelbart efter Reformationen og frem til ca. 1600 i Danmark. Med udgangspunkt i en række danske altertavle, samt visitatsbøger af henholdsvis Peder Palladius (Sjælland 1540'erne) og Jacob Madsen (Fyn i perioden 1588-1604), vil artiklen argumentere for, dels at altertavlerne afspejler en specifik luthersk appropriationspraksis, og dels at denne visuelle forandringspraksis i sig selv var et instrument der havde til formål at fremme udbredelse af luthersk konfessionskultur i Danmark.[9]

Appropriation, sociale forestillinger og materialitet

De seneste år har flere forskere undersøgt hvordan Reformationen og ikke mindst Luthers teologi blev indoptaget i og formede det sociale og religiøse felt.[10] Thomas Kaufmann har argumenteret for, at den 'lutherske konfessionskultur' ikke var en enhedskultur, men et komplekst felt af handlen. Den 'almindelige' mand og kvindes tro og eksistens var ikke direkte styret af teologiske tanker, men kan i stedet forstås som et komplekst handlingsrum præget af bestemte roller, betingelser og diskursive kontekster med plads til individuel handlen.[11]

Roger Chartier har argumenteret for at 'almindelige' menneskers kulturelle handlen kan forstås som tilpasning eller appropriation af det 'officielle'.[12] Denne appropriations-praksis finder sted på tværs af socialklasser, på tværs af land og by, og effektueres af både læg og lærd. Populærkultur er således hverken en autonom symbolsk verdensforståelse modelleret eller manipuleret af en elitær kultur, eller en kultur der kan lokaliseres i specifikke identificerbare og singulære praksis- og fromhedsformer der befinder sig udenfor den officielle religion og de teologiske doktriner. [13] Det kulturelle er et pluralistisk felt af handlen der relaterer til og tilpasser sig kulturelle diskurser, modeller, koder og forestillinger.[14]

Dette gør sig ikke mindst gældende i reformationsperiodens religiøse formationsdynamik, hvor flydende og overlappende religiøse ståsteder konstant var i spil, hvor det religiøse felt – dogmatik såvel som praksis – var et forhandlingsrum præget af kompleks interaktion mellem religiøse, politiske og kulturelle forestillinger og magtforhold. Reformationens kulturelle appropriation kan derfor også knyttes til Charles Taylors begreb social imaginaries.[15] Taylor definerer sociale forestillinger som almindelige menneskers forestillinger om deres eget liv, socialitet, praksisser, forventninger og erindringer. Ordet 'forestillinger' skal ikke forstås som noget opfundet eller uægte, men som en slags oplevet virkelighed der deles af en stor gruppe mennesker. Sociale forestillinger er: "(…) the way ordinary people "imagine" their social surroundings, and this is often not expressed in theoretical terms, it is carried in images, stories, legends, etc."[16] Menneskers forestillinger formes af og i det sociale og medieres gennem praksisformer og materielle objekter så som bøn, billeder, materielle objekter og indretning af dagligdagen. Men processen går også den anden vej: praksisformer og materialitet påvirker og konfigurerer også vores perception af verden: de former og transformerer vores sociale forestillinger.

Taylors perspektiv er konstruktivt fordi det forsøger at se forbi de magtstrukturer der styrer forskydninger i de sociale, politiske og religiøse forestillinger, og i stedet fokuserer på hvordan de kommer til udtryk i praksis. Og gennem studiet af praksis – som er båret af visuelt materiale, legender, fortællinger, dagligdags objekter og handlinger – får man adgang til de nye tankesæts udbredelse og reception. Som Taylor understreger, kan man ikke undersøge reformationen som et tankesæt, en teori, der siver ned i og forandrer det sociale felt, netop fordi det sociale kontinuerligt forsøger at skabe mening med de nye tankesæt og teorier med udgangspunkt i allerede eksisterende praksisser og tankesæt. Ved at fokusere på hvordan mening konstrueres og manifesteres i praksis og materie i reformations-perioden, kan man få adgang til forskydning i de sociale forestillinger og til den kulturelle appropriation. Der er tale om et komplekst sammenspil mellem materielle og mentale forandrings- og receptionsprocesser. De konkrete materielle transformationer konstitueres af og konstituerer tanke og handling. Materielle objekter, og ikke mindst billeder, er heuristiske og didaktiske, fordi de lærer os at sanse og opleve verden på en bestemt måde, som kunsthistorikeren Marx W. Wartofsky har argumenteret for.[17] Materialitet – forstået som sanselige oplevelser, genstande, rum og handlinger – er den matrix hvori troen sker.[18]

Efterreformatorisk billedholdning: visitatsbøgerne

Kompleksiteten i reformationsperiodens kulturelle appropriation, er især tydelig i kirkens håndtering af kulturelle objekter. Perioden umiddelbart efter reformationen i Danmark var præget af et relativt praktisk eller pragmatisk syn på det eksisterende kirkemateriel.[19] Selv om sidealtre og helgenbilleder mistede deres betydning som følge af den lutherske afvisning af helgendyrkelse og private

messer, så førte det ikke til en total udrensning af dette materiale. Den danske Kirkeordinans af 1539 beskæftigede sig ikke i særlig grad med tilstedeværelsen af religiøse objekter i kirkerne, men primært med de praksisformer de indgik i.[20] En Nationalsynode i 1555 fastslog at billeder først skulle fjernes fra folkets hjerter, og derefter "med lempe" udryddes af kirkeværgen, særligt hvis der knyttede sig knæfald eller afguderi til billederne.[21] Kirkeordinansen foreskrev, at de nyudnævnte superintendenter regelmæssigt skulle føre tilsyn med progressionen i sognets kirker. I Danmark er enkelte af de tidlige superintendenders visitatsbøger bevaret.[22] Visitatsbøgerne indeholder ofte temmelig detaljerede beskrivelser af tilstanden i den enkelte kirke og menighed, og det fremgår også, at superintendenterne især satte ind overfor særlige praksisformer og motiver frem for billeder som sådan.[23]

Peder Palladius (1503-1560), den første lutherske superintendent på Sjælland, redegør ikke så meget for tilstanden i de enkelte sognekirker i sin visitatsbog, men fokuserer i stedet på hvad han fortæller menighederne på sin rundrejse i sognene.[24] Han forklarer eksempelvis, at hver kirke kun har brug for ét alter, højalteret, da alle de øvrige hører til den "fuldstændig vanvittige lære, som paven og munkene førte frem om helgenpåkaldelse og om den løgnagtige skærsild og dens pine".[25] Kirkeværgen bør derfor tilintetgøre dem. Hvad angår altrenes billeder, bør deres skæbne afgøres af den billedpraksis der bliver dem til del. En del af billederne kan fortsat have en funktion for kirkens besøgende og kan derfor slås op på væggen: "Når folk ved, hvem de forestiller, så kan de ligefrem bruge dem som spejl", skriver Palladius, og lægger sig her tæt op ad Luthers billedforståelse. Men ikke alle billeder bør bevares, skriver han: "de billeder, som man søgte hen til og hængte voksdukker og krykker op på, de skal simpelthen fjernes og brændes".[26]

Jacob Madsens visitatsbog fra Fyn, indeholder til gengæld en

grundig gennemgang af sognekirkernes tilstand, både hvad angår præstens formåen, børneskole og kirkerum og -inventar.[27] Sidealtre beordrer han fjernet, som det for eksempel var tilfældet i Vinding Kirke, der havde tre altre som skulle nedbrydes, "oc 3 Taffler paa".[28] Madsen gør i de fleste tilfælde ikke det store ud af sidealtertavlernes motiver, men er optaget af højaltertavlernes visuelle indhold. Madsens visitats er dermed en unik mulighed for at få et indblik den dansk-lutherske visuelle forandringspraksis. Madsen forholder sig nemlig eksplicit værdisættende til højaltertavlernes motiver. I flere tilfælde afviser han deres billeder som skarn, eller forgifftige (Refsvindinge), og meget tyder på at kirkerne responderede på Madsens kritik og efterfølgende anskaffede en ny tavle. [29] Nørre Lyndelse var i 1589 i besiddelse af en "Taffle met store Billider: S. Anne met 2 Børn mellem 1 Bisp oc en anden stor Jodut".[30] Altertavlen findes ikke i dag, og kirken blev kort tid efter udstyret med en ny tavle.[31] Altertavlen i Seden Kirke fik også negative ord med på vejen i 1590, og kort tid efter, o. 1590/95, fik kirken en ny tavle.[32] Den gamle tavle findes ikke længer. Mesing Kirke, som var indviet til den hellgie Katarina, fik ifølge Madsen en ny tavle med Nadverens Indstiftelsesord blot tre år efter hans første besøg i 1589 som erstatning for en "slem" tavle med helgenbilleder af St Katarina og to "joduter", som Madsen gerne så blev udskiftet.[33] I Revninge Kirke lovede præsten, Hr. Laurids, at få lavet en tavle med "Katekismens Ord" som erstatning for den gamle "skarns" tavle med billeder af treenigheden.[34] Visitatsbogen beretter også om undtagelser. Birkende Kirke bevarede deres figurrige fløjaltertavle, inklusive skarns-billederne i fløjene, på trods af Madsens negative holdning til den.[35]

Madsens kritik af de pre-reformatoriske billeder går således på det indholdsmæssige, og ikke på billeder som sådan. Flere steder udtrykker Madsen sig direkte positivt om altertavlernes motiver,

sådan som det er tilfældet i hans kommentarer til Allerup Kirkes figurrige altertavle, år 1590: "Tafflen skøn vdgraffuet: Korsfæstelsen mellem Røverne".[36] Altertavlen er et typisk senmiddelalderligt



Allerup Kirkes figurrige altertavle fra omkring 1525 med det dobbelte kærlighedsbud fra Mattæusevangeliet 22:37 og 39 i predellaen: "Du skal elske Herren din Gud, og din næste som dig selv". Licens: CC-BY-SA, Foto: Arnold Mikkelsen, Danmarks Kirker, Nationalmuseet.

fløjalterskab fra 1525 med en figurrig korsfæstelsesscene i midten, og apostelfigurer i fløjene.[37]

Selv om enkelte motiver på en altertavle havde fået negativ vurdering af Madsen, betød det ikke nødvendigvis altid at hele tavlen blev kasseret. I forbindelse med sit besøg i Drigstrup skriver Madsen om to løse tavler (formentlig gamle sidealtertavler), herunder en tavle med Maria i Solgissel, og anbefaler at "Tage det aff oc sette Crucifixet der i der stander offuen paa det andet".[38] Denne sammensmeltning og motiviske opdatering af to før-reformatoriske tavler kunne måske fungere som erstatning for 'skarnstavlen' på højalteret. I nogle tilfælde foregik ændringerne også kun langsomt. I forbindelse med sit besøg i Fraugde Kirke i 1590, konstaterede Madsen at tavlen var en "Skarns Taffle" med flere helgenbilleder.[39] Tavlen befandt sig stadig i kirken i 1631, og først i 1672, anskaffede kirken en ny.[40]

Madsens visitatsbog giver således indblik i hvordan de kirkelige delegerede vurderede sognekirkernes billeder, samt hvordan kirkerne agerede i forhold til dette. Den viser også at de lutherske tanker fik direkte indflydelse på kirkernes materielle kultur, dels ved superintendenternes mellemkomst, men også dels på kirkernes og lokale patroners eget initiativ. Hvis en tilsvarende destruktions- og udskiftningspraksis udspillede sig i resten af landet – hvilket Palladius' visitatsbog indirekte indikerer – har det gjort et afgørende indhug i den middelalderlige billedkultur, men samtidig viser visitatsbøgerne også, at meget blev bevaret.

Af Madsens visitatsbog fremgår det tydelig at der er tale om en overgangspraksis der – frem for at være rigid og regelbåren – er baseret på kritisk vurdering af forholdene i de enkelte tilfælde. Hver kirke og hver altertavle behandles som en individuel sag. Forandringerne var derfor langsommelige og gradvis, hvilket også førte til frustration hos den Calvin-inspirerede teolog Niels

Hemmingsen, der i en postille skrev at "(…) den papistiske vrange mening henger (…) endnu saa hart hos mange / at de icke ville tilstede at der tagis en eniste Affgud oc Billede aff deris Kircker».[41]

Men for at forstå hvordan de lutherske tanker påvirkede kirkernes billeder og dermed menighedens visuelle oplevelse, er det nødvendigt at se på hvordan de visuelle transformationer af altertavlerne tog sig ud i praksis. Der findes adskillige eksempler på at nyt og gammelt smeltede sammen i en form for visuelt og materielt møde mellem de Lutherske tanker og eksisterende praksisformer. Mødet manifesteres i eksempelvis altertavler der var synlige og sansbare vidnesbyrd for kirkernes menigheder. Ved at studere disse altertavler nærmere, at det muligt at få et indblik i dette møde og den lutherske appripriationsproces.

Visuel appropriation af senmiddelalderlige billeder efter reformationen

Et eksempel på hvordan flere historiske lag kunne indgå i en altertavle, ses i Hornslet Kirke i Aarhus Stift. Alterskabet, hvis grundlæggende struktur formodes at være fra o. 1525, består af en figurrig Golgatascene, flankeret af en række alabast relieffer fra en tidligere engelsk alabast-altertavle (fra ca. 1450-1500) som viser scener af Kristi liv samt fire helgenfigurer (Johannes døberen og en helgeninde ses i tavlens venstre side). I 1574 blev altertavlen imidlertid opdateret med en Kristus-figur i alabast til korset i Golgatafremstillingens midte, sikkert fordi den oprindelige var gået tabt.[42] Tavlens predella viser tre stadier af Jesu bøn i Getsemane have, og er fra 1576.[43] Maleriet menes at være en opmaling af det oprindelige middelalderlige motiv. De nuværende malerier på fløjenes inderside stammer sandsynligvis fra 1672, og viser scener af Kristi passion. Inskriptionen i corpus under Golgatascenen er en



Hornslet Kirkes altertavle fremstår som en sammensmeltning af nyt og gammelt, inklusiv helgenbilleder. Illustration hentet med tilladelse fra www.hornesletkirke.dk.



Ottestrup Kirkes altertavle er en renæssancetavle fra 1597, hvori der er genbrugt midterfelt og fløje fra en senmiddelalderlig fløjtavle fra omkring 1447. Foto: Viggo K. Pedersen, www.kirkecom.dk.

strofe fra en latinsk påskehymne fra 500-tallet med offerlammet som hovedtema, Ad cenam agni prouidi, Til lammets måltid kan vi gå.[44] Hornslet Kirkes altertavle blev således til i flere etaper, og fremstod i slutningen af 1600-tallet med materiale der stammede helt tilbage fra 1400-tallet.

I Ottestrup Kirke, Slagelse Herred, blev en middelalderlig altertavle fra o. 1447 med de hellige tre konger som centralmotiv og apostelfigurer i fløjene, genbrugt i en tavle i 1597. Tavlen blev forsynet med fodstykke med indskriftfelter og et topstykke. En af inskriptionerne vidner om den appropriative praksis: "I året 1597 efter Kristi fødsel, d. 3. juli er denne tavle fuldført på kirkens bekostning. Steffen Poulsen Skaaning var da Guds ords tjener her; forbarm dig, o Gud, over ham".[45] Tavlens blev nu tilskrevet kirken og den aktuelle præst, som tog ejerskab over de gamle billeder. Her var det middelalderlige materiale altså gledet helt uproblematisk ind i den nye lutherske kontekst, og endda 'fuldført' i kraft af de nye tilføjelser. I Otterup blev de senmiddelalderlige billeder således transformeret til fuldgyldige lutherske billeder.

En tilsvarende billedpraksis – om end endnu mere kompleks – forekom i Vejrum kirke, hvor altertavlen også blev til over en længere periode. En række alabast relieffer fra en altertavle o. 1450-1500, formentlig af engelsk oprindelse, blev o. 1500-tallet forhøjet og indsat i en ny fløjaltertavle. O. 1520 blev den indsat i en senmiddelalderlig baldakinaltertavle.[46] I 1593 blev tavlen igen omdannet i det der blev tilsat et nyt postament og tilføjet adskillige inskriptioner. Ved denne lejlighed blev fløjene på fløjaltertavlen bemalet med katekismustekster. Når det middelalderlige skab blev lukket i, fremstod denne del af tavlen som en ren skriftaltertavle. Når den blev åbnet, sås de gamle bemalede alabastrelieffer som viste scener fra legenden om St Katharina af Alexandria samt to helgeninder, St Barbara og Maria Magdalene. Tavlen kunne således

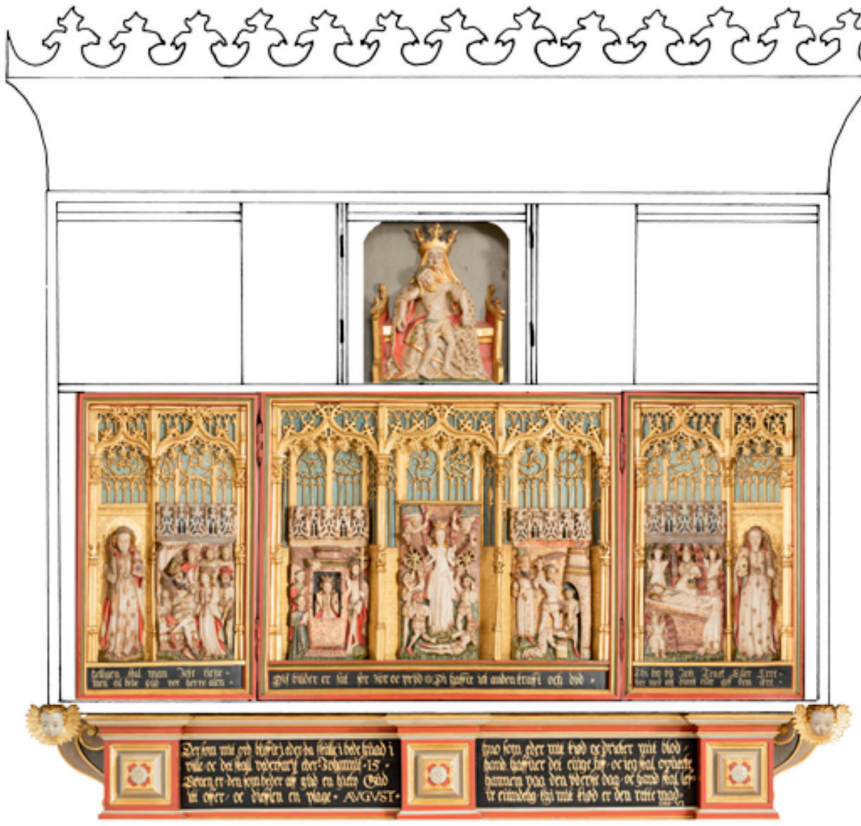
skifte mellem at vise de gamle helgenbilleder, og den nye evangeliske tro. Alabastreliefferne blev samtidig forsynet med en tekstuel forklaring:

> Helligen skal man Icke tiene/ men til bede güd Vor Herre alen
>
> Dis bilder er sat for zÿr oc prÿd * Di haffuer ick anden krafft och dÿd
>
> Thi tro vÿ Icki Tenck Eller Lere/ her med att dÿrck eller giff dem ære

De gamle billeder kunne bevares med den "neutraliserende" tekst som supplement: billederne havde ingen kraft i sig selv, men skulle udelukkende værdsættes for deres dekorative egenskaber.[47] I Vejrum blev billedernes betydning eksplicit redefineret og tilpasset ved hjælp at tekst, men de visuelle virkemidler udtrykker ligeledes denne appropriation af billederne. Billedernes 'kraft' afmonteres nemlig ikke kun ved tekstens vejledende forklaringer, men også i kraft af fløjenes visuelle modstykker, nemlig katekismeteksterne, der ved særlige lejligheder kunne overdække helgenbillederne.[48] Katekisme-billederne fremstår som de nye symboler på troen, den nye adgang til Kristus, som hos Luther går gennem troen på Gud.[49] Altertavlen bevarede sin mekaniske åbne-og-lukke mekanisme, hvilket muliggjorde at man i kirken kunne foretage en visuel udskiftning eller overskrivning af de gamle helgenbilleder.[50]



Vejrum Kirkes altertavle blev omdannet af flere omgange, første gang o. 1500, hvor alabastrelieffer fra en ældre tavle (o. 1470) blev forhøjet og suppleret med stavværksdekorationer, dernæst i 1520 hvor den senmiddelalderlige fløjaltertavle blev indsat i en baldakinaltertavle, hvori også indgik et nådestols-relief fra en anden tavle, og igen i 1593, da tavlen blev forsynet med postament og inskriptioner på fløjene (ill.5). O. 1632 blev tavlen udstyret med nye malerier, storvinger og topstykke. Licens: CC-BA-SY, Foto: Arnold Mikkelsen, Danmarks Kirker, Nationalmuseet.



Rekonstruktion af Vejrumstavlens udseende efter ændringerne i 1593. Tavlen ses her med åbne fløje. Fotografisk rekonstruktion og tegning: Anders C. Christiansen, Danmarks Kirker, Nationalmuseet.

Altertavlen i Vejrum illustrerer den tidlige lutherske tolerance over for det middelalderlige inventar, inklusiv helgenbilleder, men den illustrerer også hvordan visuelle virkemidler og tekstuelle præciseringer forsøgte at transformere billedernes 'oprindelige' betydning. Tavlens forklarende tekst kommunikerer en særlig –



Når fløjene i den senmiddelalderlige fløjaltertavle var lukkede, fremstod tavlen som skriftaltertavle med katekismustekster og skriftsteder, der således 'overskrev' de senmiddelalderlige alabast-relieffer. Licens: CC-BY-SA, Foto: Arnold Mikkelsen, Danmarks Kirker, Nationalmuseet.

negativ – forestilling om billedernes oprindelige middelalderlige oprindelse, nemlig at de blev opfattet og tilbedt som om de besad en særlig "krafft och dÿd", og den visualiserer den lutherske kirkes afstandtagen fra denne (vrang)forestilling og praksis. Altertavlen vidner således om billedtolerance, men også om en helt åbenlys korrektionspraksis i forhold til de sociale forestillinger der knytter sig til billeder og billedbrug: Når altertavlen i Vejrum anvender de middelalderlige billeder, er det med den lutherske konfession som 'ramme'. Tavlen i Vejrum forsøger således at visualisere at de gamle billeder skal sættes ind i de nye forestillinger. Da altertavlen i Vejrum o. 1632 blev igen blev omdannet, skete det i form af et

endnu mere omfattende luthersk rammeværk med malede billeder af de fire evangelister, og et topstykke med Jesu Dåb og Peters Prædiken.

Åby Kirke ved Århus (Halse Herred) fik ny altertavle i 1598, ifølge malet indskrift opsat af kannik i Århus og sognepræst i Åby, Hans Pedersen Horsens. Tavlen består af tre storfelter adskilt af pilastre. De yderste billeder er malede gammeltestamentlige typologiske motiver, mens midterfeltet optages af en krucifiksgruppe – bestående af Kristus, Maria of Johannes – fra o. 1450.[51] Her var der altså tale om genbrug af en senmiddelalderlige figurgruppe som formentlig oprindeligt var del af en større altertavle. To forhold er værd at bemærke ved Åby-tavlen: For det første har tavlens bestiller bevidst valgt at genanvende den præ-reformatoriske figur frem for at lade midterfeltet male, sådan som det var tilfældet med de flankerende billeder. Den visuelle effekt er slående og effektiv. Den tredimensionelle korsfæstelse træder ud af tavlens todimensionelle flade, og understreger frelseshistorien som kristendommens vigtigste omdrejningspunkt. Teksten omkring Krucifiksgruppen er hentet fra Johannesevangeliet (Johs. 19, 26-27): "Kristus hængende på korset sagde/ til sin moder: Kvinde, se det er din søn/ dernæst til Johannes: Se, der er din moder.[52] Krucifiksgruppen er her blevet indoptaget i den lutherske tavle, og tjener til at understrege det kristne budskab om Kristi offerdød for menneskets frelse (som i øvrigt udfoldes i tavlens øvrige inskriptioner). For det andet er krucifiksgruppen jo netop til stede i kraft af at den er fjernet fra sin oprindelige plads i et senmiddelalderligt alterskab. Hvad der blev af dette alterskab og hvordan det så ud, vides ikke, men krucifiksgruppen fungerede i sin nye kontekst som en erindringsmarkør eller semiotisk referent til sin oprindelige kontekst: en lille del af middelalderens tavle (og tro) er overlevet, løftet frem og understreget i den nye lutherske ramme. Kontinuiteten mel-



Åby Kirkes altertavle (i dag Gl. Åby Kirke). Senmiddelalderlig tavle fra o. 1450 genbrugt i 1598. Foto: Marie Bruun Jensen, Åby Kirke.

lem de to konfessioner er her visuelt indkredset til og indkapslet i Kristus på korset. Af Madsens visitatsbog fremgår det, at netop krucifiksgrupper og figurrige Golgatascener fra middelalderen vedblev at være populære efter reformationen.



Hviding kirkes senmiddelalderlige sidealterskab med Annaselvtredje som centralt motiv og med efterreformatorisk inskription der opfordrer til at ære, men ikke tilbede, helgener (Sancti Venerandi Non Adorandi). Foto: Jytte Schultz Knudsen, Hviding Sognearkiv.

Et senmiddelalderligt sidealterskab med en Annaselvtredjegruppe og to helgeninder i corpus fra Hviding Kirke ved Ribe, gennemgik også en vis appropriering efter reformationen.[53] I smalfeltet under motivet slår en efterreformatorisk inskription med gyldne bogstaver på latin fast at "helgener bør æres, ikke tilbedes"



Hviding Kirkes senmiddelalderlige rosekranstavle blev forsynet med predella og inskription i sidste halvdel af 1600-tallet. Foto: Jytte Schultz Knudsen, Hviding Sognearkiv.

(Sancti venerandi non adorandi). Inskriptionen giver en række vigtige oplysninger om billedopfattelsen i Hviding Kirke, og den adskiller sig i høj grad fra inskriptionen på tavlen i Vejrum. Teksten gengiver en traditionel sondring mellem den opmærksomhed der skulle blive Gud til del (adorandi) og helgener til del (venerandi), en sondring som findes hos middelalderlige teologer som kirkefaderen Hieronymus og Dominikaneren Thomas Aquinas og som blev indskærpet af de lutherske teologer.[54] Placeringen af teksten på altertavlen i Hviding fremhæver således en helt traditionel forståelse af helgener og billeder, som man efter reformationen har valgt at indskærpe.[55]

Hviding kirkes moderate holdning til billeder og helgener kommer også til udtryk i kirkens store senmiddelalderlige fløjaltertavle som har befundet sig i kirken siden 1520. Tavlen var inspireret af et træsnit af Erhard Schön og har rosenkransen som hovedmotiv. En krans bestående af 50 små ave maria roser og 5 store *pater noster* roser omkranser den korsfæstede Kristus og en mængde helgenfigurer. I fløjene ses motiver fra legenden om ærkeenglen Michael. Først i 1682 blev der tilføjet en predella med en længere tekst i latin, skrevet med gyldne bogstaver, der oversat betyder "Vogt, hyrde, Guds hjord med retsind, forkynd det gode budskab kort og fyndigt, forvalt sakramenterne retskaffent, lev fromt, retfærdigt, kysk og uplettet, gør, hvad der tjener til din ros, efter Herrens forskrift, da vil du visselig opnå ærens eftertragtede krone. Dette er forfattet og malet år -82".[56]

I Hviding Kirke forblev de middelalderlige altertavler i brug med få ændringer som i begge tilfælde omhandlede praksis. Billederne og deres visuelle indhold blev således inkorporeret i kirkens lutherske liv: Højaltertavlen, hvis rosekransmotiv inviterede sin beskuer til en fromhedspraksis der normalt blev associeret med tiden før reformationen, blev tilpasset de nye forhold ved hjælp af en tekst der

forklarede et sandt kristent liv og praksis (måske først og fremmest henvendt til præsten og hans formidling af det kristne budskab); Sidealtertavlen, hvis helgenbillede tilsyneladende har givet mindelser om "de billeder, som man søgte hen til og hængte voksdukker og krykker op på", blev approprieret ved hjælp af en tekstbid der fundamentalt set gave mindelser om traditionel helgendyrkelse.

Den lempelige omgang med motiver går igen i flere kirker. En senmiddelalderlige fløjaltertavle fra Årby Kirke ved Kalundborg blev omkring år 1600 opdateret med et nyt midterfelt i corpus. Her



Årby Kirkes højaltertavle med inskriptioner omkring den korsfæstede i corpus. Foto: Laura Katrine Skinnebach.



Årby Kirke har tillige bevaret en Maria-tavle med den apokalyptiske madonna og scener fra Jomfru Marias liv. Foto: Laura Katrine Skinnebach.

blev der nu malet skriftsprog omkring et krucifiks, som desværre ikke findes længere, men kan spores tilbage til en præsteindberetning fra 1759.[57] Inskriptionen er fra Joh. 3,16-19. Sidefelternes bevarede figurer forestiller de fire kirkefædre, Pave Gregor, Hieronymus, Augustin og Ambrosius. Fløjene indeholder apostelfigurer. I Årby Kirke fik også en mindre sidealtertavle med to fløje

lov at blive stående. Midterskabet viser den apokalyptiske Madonna i Solgissel, stående på et månesegl (efter Johannes åbenbaring, 12,1), med Kristus på armen. I fløjene ses relieffer med scener fra Marias liv. Malerierne på fløjenes ydersider er ikke bevaret. Tavlen blev muligvis placeret på en væg i kirken på et tidspunkt efter reformationen, således som Palladius foreskrev i sin visitatsbog.[58]

Det var på ingen måde usædvanligt at altertavler med helgenbilleder eller Maria-motiver forblev i brug umiddelbart efter reformationen i stort set uændret form.[59] Mange altertavler blev først tilpasset i 1600- og 1700-tallet. Øland Kirke i Brovst (nu Oxholm Kirke) beholdt sin middelalderlige Maria-tavle. Alterskabets midterfelt indeholdt, akkurat som i Årby, en fremstilling af Maria i Solgissel, men her omkranset af en rosenkrans bestående af både farvede blomster adskilt for hver tiende af en større grønlig *pater noster* perle. På fløjenes inderside ses 8 udvalgte helgener; St Katharina, St Barbara, Maria Magdalena, St Dorothea/Elisabeth af Thüringen, St Kristoffer, St Sebastian, og to uidentificerede mandlige helgener (muligvis St Peter og Martin af Tours).[60] I 1673 fik tavlen nyt rammeværk, herunder predella med den sidste nadver, og den opstandne Kristus helt øverst. Der blev ikke foretaget ændring er af den øvrige motivverden.

Appropriation som visuel disciplinering

Fokus på forandringspraksis kan måske fungere som en indgang til at undersøge hvordan og i hvilket omfang de Lutherske tanker spredtes og blev integreret i de kulturelle praksisformer. Hos flere af Reformationens teologer formuleres tanker om selve forandringens operationalisering. Luther udtrykte selv et ønske om, at Reformationen skulle forløbe som en glidende overgang.[61] Som det fremgår af ovenstående eksempler, var der flere forskellige ap-



Øland (i dag Oxholm) Kirkes altertavle beholdt sit middelalderlige udseende frem til 1673 hvor den blev opdateret med nyt rammeværk og predella. Foto: Søren Vibe, Oxholm/Øland Kirke.

propriationsstrategier i spil i de danske kirker, ofte afhængig af de konkrete forhold i den enkelte kirke. Holdningen til billeder synes at have været præget af lokal praksis, præferencer og holdninger. Særligt Madsens bog vidner om en omfattende udvælgelsesproces som især gik hårdt ud over kirkernes sidealtre og disses billeder. Det skal muligvis ses i sammenhæng med det faktum, at Madsen var tilhænger Philip Melanchthon, som var stor fortaler for visitatser og mere kritisk overfor billeder end Luther.[62] Han havde også kontakt til Niels Hemmingsen som var Calvin inspireret. Madsen gik dog ikke så drastisk til værks som hans efterfølger, Hans Knudsen Vejle, der i 1616 blev anklaget for at sympatisere med Calvinismen og efterfølgende afskediget. Kirkepolitiske forhold kan således have haft forskellig betydning for appropriationspraksis i de danske sognekirker, og på lokalt plan kan præstens indstilling og specifikke patronatforhold have spillet ind. På trods af kirkens intention om at rette op på kritisable forhold ved hjælp af visitatser, er der ikke noget der tyder på at visitatser forløb ensartet – eller med ensartet effekt – i hele Danmark.

Selv om visitatserne afspejler en – fra officielt hold – repressiv strategi i forhold til billeddyrkelse, finder man i mange tilfælde innovative forsøg på at re-kontekstualisere eller re-semiotisere billederne.[63] De middelalderlige billeder blev tilsyneladende indlemmet i den lutherske tro og praksis, visualiseret af billederne selv. Den visuelle appropriation – i form af tekstuelle afmonteringer, visuelle indramninger og tilpasninger – kunne fungere som visuel disciplinering af de middelalderlige billeders potentielt kontroversielle indhold. Det er således tydeligt at billederne ikke er resultatet af en ligeværdig sammensmeltning mellem to konfesionelle tendenser, en luthersk og en katolsk: de gamle middelalderlige altertavler blev forsøgt indsocialiseret i en luthersk ramme for øjnene af menigheden. Den tidlige Lutherske teologi forsøger

bogstavelig talt at skrive sig over den middelalderlige fromhed ved at forsøge at rense ud og gøre op, og samtidig synliggøre selve den korrektive proces for øjnene af de fromme, som det især blev visualiseret i Ottestrup, Vejrum og Åby. Men på trods af de synlige forandringer og udrensninger, må kontinuitet betragtes som en af reformationens hjørnesten. Og i den forbindelse er det vigtigt at spørge til hvordan de visuelle forandringer blev opfattet af de troende. Skal indramning, justeringer og kommentarer af de middelalderlige billeder opfattes som tegn på at danske kirker og menigheder havde taget den lutherske tro til sig? Eller var der tale om symbolske forandringerne der skulle legitimere de middelalderlige billeders fortsatte tilstedeværelse i kirkerne? Selv om flere kilder tyder på at visitatserne virkede, skal det ikke nødvendigvis forstås sådan at befolkningen accepterede de officielle krav om regulering af billedernes betydning. Måske skal de visuelle tilpasninger ses som udtryk for kirkernes og menighedernes ønske om at bevare de middelalderlige billeder og de praksisformer der knyttede sig hertil. Måske var inskriptionen på altertavlen i Vejrum ikke en disciplinerende løftet pegefinger til menigheden, men en apologetisk tekst henvendt til de kirkelige udsendinge: "Thi tro vÿ Icki Tenck Eller Lere/ her med att dÿrck eller giff dem ære". Disse spørgsmål hører imidlertid hjemme i en anden undersøgelse. Her har det kun været formålet at vise hvordan den lutherske billedforståelse manifesterede sig visuelt, samt at argumentere for, at billeder var et vigtigt medie for de religiøse transformationer. Den tidlige lutherske billedpraksis illustrerer samtidig hvor vanskeligt det kan være at definere middelalderlige versus Lutherske motiver idet den visuelle kultur glider sammen.

Bibliografi

Appel, Charlotte. *Læsning og Bogmarked i 1600-tallets Danmark* 1–2. København: Museum Tusculanum Press, 2001.

Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. In *The Summa Theologica of St Thomas Aquinas,* red. og transl. by the Fathers of the English Dominican Province (1920). Notre Dame, IN: Ave Maria Press, 2000.

Chartier, Roger. *Forms and Meanings. Texts, Performances, and Audiences from Codex to Computer*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

Chartier, Roger. "Culture as Appropriation: Popular Cultural Uses in Early Modern France". In *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, red. Steven L. Kaplan, 229-254. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1984.

Danmarks Kirker. København: Nationalmuseet, 1933-

Dietz, Feike, Morton, Adam og Roggen, Lien. *Illustrated Religious Texts in the North of Europe, 1500-1800*. Surrey and Burlington: Ashgate, 2014.

Frederiksen, Hans Jørgen. "Højaltertavlen i Hviding ved Ribe: Tavlens ikonografiske program og den kirkehistoriske og kirkepolitiske placering lokalt og internationalt", *Hikuin* 26 (1999): 71-82.

Frederiksen, Hans Jørgen. "Da Maria fik skæg. Nogle efterreformatoriske eksempler på ændringer af danske middelalderlige altertavler", *Iconografisk Post (ICO)* 2 (1983): 17-29.

Gadegaard, Gunvor. "Om Oxholm Kirke, Øland". In *Han Herred bogen*, 2000: 61-71

Grinder-Hansen, Poul. "Gavegivningens gestik i 1500-tallets Danmark". In *Iconografisk Post* 2 (2015): 20-38.

Hansen, Anita og Birgitte Bøggild Johannsen. "IMO LICET: Omkring Niels Hemmingsens billedsyn". *Kirkearkæologi og Kirke-*

kunst: Studier tilegnet Sigrid og Håkon Christie. Red. A. Berg, 181-198. Øvre Ervik: Alvheim og Eide, 1993.

Heal, Bridget. "Visual and Material Culture". In *The Oxford Handbook of the Protestant Reformations*, red. Ulinka Rublack. Oxford: Oxford University Press, 2017, doi:10.1093/oxfordhb/9780199646920.013.16

Heal, Bridget. ""Zum Andenken und zur Ehre Gottes': Kunst und Frömmigkeit im frühneuzeitlichen Luthertum", *Archiv für Reformationsgeschichte* 104 (2013): 185-210.

Heal, Bridget. ""Better Papist than Calvinist': Art and Identity in Later Lutheran Germany". *German History* 29:4 (2011): 584-609.

Helms, Jacob. "Tufstenskirkerne i Omegnen af Ribe, en arkæologisk Meddelelse", *Kirkehistoriske Samlinger* (1857-59): 584-648.

Hemmingsen, Niels. *Postilla, Eller Forklaring offuer Euangelia*. Wittenberg, 1564.

Holm, Bo Kristian og Nina Javette Koefoed, red. *Lutheran Theology and the shaping of society: The Danish Monarchy as Example*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, in press.

Holm, Bo Kristian, "Gift". In *Oxford Encyclopedia of Martin Luther*, red. Derek Nelsen og Paul Hinlicky. Oxford: Oxford University Press, 2017, in press.

Horstbøll, Henrik. *Menig Mands Medie. Det folkelige bogtryk i Danmark 1500-1840*. København: Museum Tusculanums Forlag, 1999.

Johannsen, Birgitte Bøggild og Hugo Johannsen. "Re-forming the Confessional Space in Early Lutheran Churches in Denmark, c. 1536-1660". In *Lutheran Churches in Early Modern Europe,* red. Andrew Spicer, 241-277. Farnham, Surry, 2012.

Jürgensen, Martin Wangsgaard. *Changing Interiors: Danish Village*

Churches c. 1450-1600. Ph.d.-afhandling fra Det Teologiske Fakultet, nr. 27, København, 2011.

Karlstadt, Andreas Bodenstein von. *Von Abtuhung der Bylder und das keyn Bedtler unther den Christen seyn sollen*. Wittenberg, Carolstatt, 1522.

Kaufmann, Thomas. "Der 'Schritfaltar' in der Spitalkirche zu Dinkelsbühl – ein Zeugnis luterischer Konfessionskultur", *Archiv für Reformationsgeschichte* 103 (2012): 117-148.

Kaufmann, Thomas. *Konfession und Kultur: Lutherischer Protestantimus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

Koerner, Joseph Leo. *The Reformation of the Image*. (Chicago: The University of Chicago Press, 2004).

Kornerup, Bjørn, "Visitatsbog for Lunde Stift 1611-1637". In *Lunds stifts Herdaminne från reformationen til nyaste tid på uppdrag av Lunds stifts domkapitel*, serie 1: Urkunden och aktstycken, vol 1. Red. Gunnar Carlquist. Lund, 1943.

Lausten, Martin Schwarz. *Peder Palladius: En Visitatsbog*. København: Forlaget Anis, 2003.

Lausten, Martin Schwarz. *Kirkeordinansen 1537/39. Tekstudgave med indledning og noter.* København: Akademisk Forlag, 1989.

Luther, Martin, "Von den Guten werken. 1520". In *Dr Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe* vol. 26. Weimar, 1888.

Luther, Martin. "Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum zu Sachsen 1528 (1538)". In *Dr Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, vol. 6. Weimar, 1888.

Luther, Martin. "Eyn bett buchlin. Der tzehen gepott. Das glawbens. Des vatter vnssers. Vnd des Aue Marien, 1522". In *Dr Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, vol. 10, 2. Weimar, 1888.

Lutton, Robert and Elisabeth Salter, red. *Pieties in Transition: Reli-*

gious Practices and Experiences c. 1400-1640, Aldershot & Burlington: Ashgate, 2007.
Marshall, Peter. *Beliefs and the Dead in Reformation England*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
Moorsom, Robert Maude. *A historical companion to Hymns anceint and modern*". London: C.J. Clay and sons, 1903.
Morgan, David. "Introduction: The matter of belief". In *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*, red David Morgan. New York: Routledge, 2010.
Pedersen, Christiern. *Om vaar Herris død oc Pine/ Och com billed*. Antwerpen 1531, Det Kongelige Bibliotek, LN 158 og 159.
Peter Opitz, red. *The Myth of the Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
Plathe, Sissel F. og Jens Bruun. *Denmarks Middelaldelige Altertavler*: *og anden billedbærende kirkeudsmykning med betydning for liturgien og den private andagt*. Odense: Syddansk Universitetsforlag, 2010.
Rasmussen, Jens og Anne Riising. *Biskop Jacob Madsens visitatsbog 1588-1604*. Odense: Historisk Samfund for Fyns Stift, 1995.
Rasmussen, Jens. "Biskop Jacob Madsens visitatsbog 1588-1604". *Kirkehistoriske Samlinger* (1996): 47-72.
Ryan, Salvador. "'The most contentious of terms': Towards a New Understanding of Late Medieval 'Popular Religion'". *Irish Theological Quaterly* 68 (2003): 281-290.
Rørdam, Holger F. "En Bispevisitats i det 16de Aarhundrede", *Kirkehistoriske Samlinger,* 3:5 (1884-86): 79-92.
Scribner, R.W. *Religion and Culture in Germany (1400-1800)*, Leiden: Brill, 2001.
Skinnebach, Laura Katrine. "'Dhette er oret'. Materielle forandringer som praksis og instrument". *Kunst & Kultur* 3 (2016): 154-162.
Spicer, Andrew. "Martin Luther and the Material Culture of Wor-

ship". In *Martin Luther and the Reformation: Essays*, red. Katrin Herbst og oversat af Martin Baumeister m.fl., 250-260. Sandstein Kommunikation GmbH, 2017.
Steiger, Johann Anselm. *Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben: Communicatio – Imago – Figura – Maria – Exempla.* Leiden: Brill, 2002.
Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
Walpole, Arthur Sumner. *Early Latin Hymns. With introduction and notes*. Hildesheim, Zürich and New York: Georg Olms Verlag, (1922) 2004.
Walsham, Alexandra. "Skeletons in the Cupboard: Relics after the English Reformation". In *Relics and Remains*, red. Alexandra Walsham, 121-143. Oxford, Oxford University Press, 2010.
Wartofsky, Marx. "Picturing and Representing". In *Perception and Pictorial Representation*, red. Calvin F. Nodine og Dennis F. Fisher, 272-283. New York: Praeger Publishers, 1979.
Wimböck, Gabriele. "Setting the Scene: Pictorial Representations of Religious Pluralization". In *Representing Religious Pluralization in Early Modern Europe*, red. Andreas Höfele og Stephan Laque, 253-277. Berlin: LIT Verlag, 2007.

NOTER

1 Se eksempelvis Martin Luther, *Von den Guten werken.* 1520, se *Dr Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, bd. 6 (Weimar, 1888), herefter WA. Se også Bo Kristian Holm, "Gift", *Oxford Encyclopedia of Martin Luther*, red. Derek Nelsen og Paul Hinlicky (Oxford: Oxford University Press, 2017, in press), og Poul Grinder-Hansen, "Gavegivningens gestik i 1500-tallets Danmark", *Iconografisk Post* 2 (2015): 20–38, samt Laura Katrine Skinnebach, "'Dhette er oret'. Materielle forandringer som praksis og instrument", *Kunst & Kultur* 99:3 (2016): 154–162.

2 R.W. Scribner, *Religion and Culture in Germany (1400-1800)* (Leiden: Brill, 2001) og Peter Marshall, *Beliefs and the Dead in Reformation England* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

3 Se eksempelvis flere bidrag i Peter Opitz (red.), *The Myth of the Reformation* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013). En række eksempler på kulturel transition og kontinutitet – med særligt fokus på det britiske område – præsenteres i Robert Lutton & Elisabeth Salter (red.), *Pieties in Transition. Religious Practices and Experiences c. 1400-1640* (Aldershot & Burlington: Ashgate, 2007) og Alexandra Walsham, "Skeletons in the Cupboard: Relics after the English Reformation", i *Relics and Remains*, red. Alexandra Walsham (Oxford: Oxford University Press, 2010), 121–143.

4 Om Luthers moderate billedholdning og luthersk visuel og materiel kultur, se Bridget Heal, "Visual and Material Culture", *The Oxford Handbook of the Protestant Reformations*, red. Ulinka Rublack (Oxford: Oxford University Press, 2017); Andrew Spicer, "Martin Luther and the Material Culture of Worship", i *Martin Luther and the Reformation: Essays*, red. Katrin Herbst og oversat af Martin Baumeister m.fl. (Dresden: Sandstein Kommunikation, 2016), 250–260; Bridget Heal, ""Zum Andenken und zur Ehre Gottes': Kunst und Frömmigkeit im frühneuzeitlichen Luthertum", *Archiv für Reformationsgeschichte* 104 (2013), 185–210; Thomas Kaufmann, "Der 'Schritfaltar' in der Spitalkirche zu Dinkelsbühl – ein Zeugnis luterischer Konfessionskultur", *Archiv für Reformationsgeschichte* 103 (2012): 117–148; Joseph Leo Koerner, *The Reformation of the Image* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004).

5 "Nun das wir zu den byldern kommen: umb die bilder ist es auch so gethan, das sie unnöttig, sonder frey sein, wir mügen sie haben order nicht haben, wie wol es besser were, wir hetten sie gar nicht". Luther, *Die Dritte Predigt am Dinstage nach dem Sontage Inuocauit*, 1522, WA 10/III, 26, 5f. Andreas Bodenstein von Karlstadt, *Von Abtuhung der Bylder und das keyn Bedtler unther den Christen seyn sollen* (Wittenberg, Carolstatt, 1522).

6 LW 36,168.

7 "Ich habs fur gut angesehen das alte Passional büchlin zu dem bettbüchlin zu thun, allermesit umb der kinder und einfeltigen willen, welche durch bildnis und gleichnis besser bewegt werden, die Göttlichen geschicht zu behalten, denn durch blosse wort odder lere, wie Sant Marcus bezeuget, das auch Christus umb der einfeltigen willen eitel gleichnis fur yhn prediget habe". Luther, Passional, 1529, WA 10:2, 458–459. Se desuden WA 1, 271, 9f, og LW 40, 99;51, 41. Christiern Pedersen, *Om vaar Herris død oc Pine/ Och com billede*, Altwerpen 1531, Det Kongelige Bibliotek, LN 158 og 159. Se også Henrik Horstbøll, *Menig Mands Medie. Det fol-*

kelige bogtryk i Danmark 1500-1840 (København: Museum Tusculanums Forlag, 1999), 484ff.

8 Spicer, "Martin", 250–260.

9 I det følgende refereres til Jens Rasmussen & Anne Riising, *Biskop Jacob Madsens visitatsbog 1588-1604* (Odense: Historisk Samfund for Fyns Stift, 1995) og Martin Schwarz Lausten, *Peder Palladius: En Visitatsbog* (København: Forlaget Anis, 2003).

10 Lutherteologiens betydning for udvikling af konfessionskultur behandles i Thomas Kaufmann, Konfession und Kultur: Lutherischer Protestantimus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006). Om Lutherteologiens betydning for husstanden, se Bo Kristian Holm og Nina Javette Kofoed (red.), *Lutheran Theology and the shaping of society: The Danish Monarchy as Example* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, in press). Se også Feike Dietz, Adam Morton, et al., *Illustrated Religious Texts in the North of Europe, 1500-1800* (Surrey and Burlington: Ashgate, 2014).

11 Kaufmann, *Konfession*, 12.

12 Roger Chartier, "Culture as Appropriation: Popular Cultural Uses in Early Modern France", *Understanding Popular Culture: Europe form the Middle Ages to the Nineteenth Century*, red. Steven L. Kaplan (Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1984), 229–254.

13 Roger Chartier, *Forms and Meaning. Texts, Performances, and Audiences from Codex to Computer* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995), 89. Se også Salvador Ryan, "'The Most Contentious of Terms': Towards a New Understanding of Late Medieval 'Popular Religion'" *Irish Theological Quaterly* 68 (2003): 281–290.

14 Chartier, *Forms*, 89.

15 Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press 2007).

16 Taylor, *Secular*, 171–172.

17 Marx Wartofsky, "Picturing and Representing", i *Perception and Pictorial Representation,* red. Calvin E. Nodine & Dennis E. Fisher. New York: Praeger, 1979: 276.

18 "Forms of materiality – sensation, things, spaces and performances – are a matrix in which belief happens as touching and seeing, hearing and tasting, feeling and emotion, as will and action, as imagination and intuition". David Morgan, "Introduction: The matter of belief", i Religion and Material Culture: The Matter of Belief, red. David Morgan (London: Routledge, 2010), 8.

19 Hans Jørgen Frederiksen, "Da Maria fik skæg. Nogle efterreformatoriske eksempler på ændringer af danske middelalderlige altertavler", Iconografisk Post 2 (1983): 17–

29; Martin Wangsgaard Jürgensen, *Changing Interiors. Danish Village Churches c. 1450-1600* (Ph.D.-afhandling fra Det Teologiske Fakultet, København, 2011), 103ff.

20 Praksisformer står central I kirkeordinansens kritik af den traditionelle fromhed, og der rettes derfor kritik mod: Der haffue de foed oss plict oc bod for synden, Statuter, Closter regel, Obseruantier, Afflad, Pillegrimsgong, brøderskab, deris optencte offering, Deris weyerstyg=gelige Messer, Skiersild, weygde wand, beskickede fastedage, wnøtti=ge preste tider, Vigilies for de døde, Hellige steder, Klocke dob, Smø=relse, Ragelse, weygde kleder, Deris wrene reenliffuedhed, Deris for=sworne ecteskab, huilcket gud dog haffuer skicket oc indsticted, Forboden mad, Christi blods kalck, den de haffue forbodet, Helligens paakald, den misbrug de haffue indført vdi alle gierninger oc Cere=monier, wed huilcke de haffue lerd oss, at wy skulle forlige oss med Gud, Oc giøre plict oc bod for synden, Oc saaledis forhuerffue syn=dens forladelse. Originalteksten fra *Den rette Ordinants* ed. Martin Schwarz Lausten: *Kirkeordinansen 1537/39*, (København: Akademisk Forlag, 1989), her citeret fra Dansk Sprog- og Stilhistorisk Tekstbase. Den danske Kirkeordinans og dens forskrift for visitats bygger i hovedtræk på Martin Luther, *Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum zu Sachsen*, 1528 og revideret version 1538, WA 26, 195–239.

21 Charlotte Appel, *Læsning og Bogmarked i 1600-tallets Danmark* (København: Museum Tusculanum, 2001. "(…) først (motte) tagis aff folckis hierte, oc saa med lempe af kierkevergerne udryddis, besynderlig huor nogen knefald eller anden affguderi findes endnu der til at skie". Nationalsynode 1555, in DKL I, s. 461.

22 Fra 1500-tallet kendes desuden visitatsberetninger fra Niels Jespersen (1563) og Jørgen Christiernsen (1559-93) bevaret i uddrag og afskrift af Povl Rogert (Det Kongelige Bibliotek, Thott 730) og udgivet som Holger F. Rørdam, "En Bispevisitats i det 16de Aarhundrede", *Kirkehistoriske Samlinger* 3:5 (1884-86), 79–92. For Lunds stift er bevaret de lidt senere visitatsberetninger af Poul Mortensen Aastrup (1611–19) og Mads Jensen Medelfar (1619–37), publiceret i Kornerup, Bjørn, "Visitatsbog for Lunde Stift 1611-1637." In Lunds stifts Herdaminne från reformationen til nyaste tid på uppdrag av Lunds stifts domkapitel, serie 1: Urkunden och aktstycken, vol 1. Red. Gunnar Carlquist, (Lund, 1943).

23 En gennemgang af de danske visitatser og deres religiøse og politiske fundament kan læses i Martin Schwartz Laustens grundige indledning til Peder Palladius, *En Visitatsbog. Udgivet på nudansk med indledning og noter af Martin Schwartz Lausten* (København: Forlaget Anis, 2003), 9–24.

24 Den bevarede visitatsbog, se note 9, er baseret på Palladius' 2. Visitats. Den første visitatrunde blev gennemført i 1538-1543.

25 Palladius, *Visitatsbog*, 39.
26 Ibid. Palladius referer til den opfattelse, at helgener gennem forbøn kunne udføre mirakuløse gerninger så som helbredelser, og at folk efterfølgende placerede små takkegaver – såkaldte *ex voto* – ved helgenbillederne.
27 Jacob Madsen var den tredje superintendent over Fyn. Tidligere visitatsrapporter er gået tabt. For yderligere oplysninger om Madsens visitatsbog, se Jens Rasmussen, "Biskop Jacob Madsens visitatsbog 1588-1604", *Kirkehistoriske Samlinger* (1996): 47–72.
28 Rasmussen og Riising, *Biskop*, 107.
29 Rasmussen og Riising, *Biskop*, 105–6.
30 Ibid., 74. Jodut betyder egentlig *hjælper* og hentyder formentlig til en nødhjælper helgen.
31 Samme historie gør sig gældende for Davinde Kirke. Rasmussen og Riising, *Biskop*, 77. Om altertavlen i Nørre Lyndelse, se *Danmarks Kirker, Odense Amt* 36-37 (2017).
32 *Danmarks Kirker, Odense Amt,* 33-34 (2016), 3464ff.
33 "En slem Taffuel, *S Cathrines* Billed paa oc 2 store Joduter hos, skal en ny i Steden. (Da ieg visiterede 92, er kommen en smuk Taffle paa Alteret met *Nadverens Indstiftelsesord paa Dansk og Latin*). Rasmussen og Riising, *Biskop*, 162. Tydeligt er det også i Frørup Kirke, hvor Madsen gennem flere besøg har fulgt op på kirkens progressionen med at få styr på de forskellige forhold. Rasmussen og Riising, *Biskop*, 99f.
34 Rasmussen og Riising, *Biskop*, 151. Hverken den middelalderlige tavle eller katekismustavlen er bevaret.
35 Rasmussen og Riising, *Biskop*, 158. Se også Sissel F. Plathe og Jens Bruun, *Danmarks Middelalderlige Altertavler,* bd. 1 (Odense, Syddansk Universitetsforlag, 2010), 102–103.
36 Rasmussen og Rising, *Biskop*, 72. At netop denne type tavle faldt i Madsens smag, vidner flere eksempler i visitatsbogen om, således også tavlen i Herredsted (ibid., 109) og Broby (115).
37 Beskrivelse af tavlen og kirken kan findes i *Danmarks Kirker, Odense Amt* 28 (2015), 3631.
38 Rasmussen og Riising, *Biskop*, 154.
39 Rasmussen og Riising, *Biskop*, 82, og DK, *Fraugde Kirke,* IX, hefte 33–34 (2016), 3549. I Fraugde kirke fandt Madsen adskillige kritisable forhold, et alter der skulle væk, onde (messe)klæder, en skarns degnestol og en ond skriftestol.
40 *Danmarks Kirker, Odense Amt,* 33-34, 3553, heri reference til LAFyn, *Bispearkiv*. Synsforretn.

41 Niels Hemmingssen, Postilla (Wittenberg, 1564, dansk 1576), citeret fra Anita Hansen & Birgitte Bøggild Johannsen, "IMO LICET: Omkring Niels Hemmingsens billedsyn", Kirkearkæologi og Kirkekunst: *Studier tilegnet Sigrid og Håkon Christie (Øvre Ervik: Alvheim og Eide, 1993)*, 181–198.

42 Plathe og Bruun, *Danmarks,* 405ff.

43 Samtidige er de to våbenskjold for Jørgen Rosenkrantz og Dorthe Lange der spillede en afgørende rolle for kirkens ombygning i perioden.

44 "O vere Digna Hostia, Per Qvam Fracta Svnt Tartara, Redempta Plabs Captivata, Redit Af Vitæ Premia", "Guds Lam, du sande livets brød,/ som helvedes magt og vælde brød, / Forløst til liv fra dødens tvang/ går folket nu med jubelsang". Dansk oversættelse ved Jørgen Glenthøj i *Hymnologiske meddelelser*. For yderligere oplysninger om hymnen, se Robert Maude Moorsom, *A historical companion to Hymns anceint and modern*" (London, C.J. Clay and sons, 1903), og Arthur Sumner Walpole, *Early Latin Hymns: With introduction and notes* (Hildesheim, Zürich & New York, Georg Olms Verlag, [1922] 2004), 351–52.

45 "An(n)o a nato Christo 1597 die 3 Julii compl[e]ta est hec tabula, imp(en)sa ec(c) l(es)i(æ), hic Stephano Pauli Scano existente ministro verbi divini de silliv[!] Deus Illus o miserere" Både det latinske og danske citat er citeret efter *Danmarks Kirker, Sorø Amt,* 2*,* 673.

46 Hele den komplekse omdannelsesproces beskrives indgående i *Danmarks Kirker, Ringkøbing Amt*, 23, 2203-2208.

47 Birgitte Bøggild Johannsen & Hugo Johannsen, "Re-forming the Confessional Space in Early Lutheran Churches in Denmark, c. 1536-1660", i *Lutheran Churches in Early Modern Europe,* red. Andrew Spicer (Farnham, Surry, 2012), 267.

48 Det vides ikke hvordan fløjenes to stande oprindeligt har været brugt. Måske blev fløjene åbnet og lukket i forbindelse med særlige begivenheder i kirkeåret, sådan som det også var tilfældet i middelalderen.

49 Johann Anselm Steiger, *Fünf Zentralthemen der Theologie Luthers und seiner Erben: Communicatio – Imago – Figura – Maria – Exempla* (Leiden: Brill, 2002), 118–139.

50 En interessant analyse af Heinrich Gödings modernisering i 1566 af en middelalderlige altertavle i Dresden, og i den forbindelse anvendte den oprindelige fløjmekanisme til permanent at afskærme for de oprindelige Maria-billeder, findes hos Gabriele Wimböck, "Setting the Scene: Pictorial Representations of Religious Pluralization", i *Representing Religious Pluralization in Early Modern Europe*, red. Andreas Höfele et. al. (Berlin: Lit Verlag, 2007), 253–277, særligt 264f.

51 *Danmarks Kirker, Århus Amt*, 3, 1436ff.

52 Over Kristusfiguren står "In cruce christvs pendens dixit", over Mariafiguren står

”Matri svæ/ mvlier ecce/ filivs tws”, og over Johannes står ”Io/hani:ecce/ mater tva”. Se *Danmarks Kirker, Aarhus Amt, 3*, 1438.

53 Det præcise tidspunkt for inskriptionens påføring er ukendt, men det kan være sket omkring 1650, hvor altertavlen, ifølge Danmarks Kirker med reference til en inskription på tavlen, gennemgik en omfattende ”fornyelse”: Dieser Altar ist um 1500 verfertigt, um 1650 erneuert u. 1900 durch H. Hampke zu Schleswig aus dem Verfall hergestellt”. *Danmarks Kirker, Tønder Amt* 2, 1143–1144.

54 Hieronymus’ brev til Riparius (Ad Ripar. Cix) Thomas Aquinas ST 3, Q25, Art. 1–6. Hos disse teologer fremgår det dog også, *billeder* af helgener kan vises samme opmærksomhed som prototypen: ”’The honor given to an image reaches to the prototype’ i.e. the exemplar”. Thomas Aquinas, ST 3, Q25, Art. 3 med reference til Johannes af Damaskus (De Fide Orth. iv, 16) og St Basil: ”Sed contra est quod Damascenus inducit Basilium dicentem, imaginis honor ad prototypum pervenit, idest exemplar”.

55 Ifølge Jacob Helms var ribeegnen særlig konservativ i sin bevaring af middelalderlige billeder, se Jacob Helms, ”Tufstenskirkerne i Omegnen af Ribe, en arkæologisk Meddelelse”, *Kirkehistoriske Samlinger* (1857–59), 1:584–648, 621.

56 ”Pasce pastor gregem dei puritur/ prædica bona brevitur utiliter/ administra sacramenta sincere/ vive pie juste caste candide/ fac qvod tuum est in laudem Iehovæ rite/ sic amarantiam gloriæ coronam percipies certe/ hæc ficta pictaque ao -82” Mere om altertavlen kan findes i Hans Jørgen Frederiksen, ”Højaltertavlen i Hviding ved Ribe: tavlens ikonografiske program og den kirkehistoriske og kirkepolitiske placering lokalt og internationalt”, *Hikuin* 26 (1999), 71–82, 202.

57 Danmarks Kirker, Årby Kirke, 1472, med reference til LA. Bispearkivet: 1758-59. Hist. efterretn. til HofmFund.

58 Ibid.

59 Andre eksempler på kirker hvori det middelalderlige materiel er bevaret uforandret, eller har gennemgået nensomme forandringer er Henne Kirke i Ribe Amt (total bevaret sidealtertavle m. Maria, højaltertavle ombygget i begyndelse af 1600-tallet); *Danmarks Kirker, Holbæk Amt* 5, Sorø Amt (fløjaltertavle fra o. 1480 indsat i nyt rammeværk i 1602 bemalet med nadverord og adskillige skriftsteder); Nørre Nebel Kirke, Sorø Amt, (alterskab fra o. 1475 – med Marias himmelkroning, helgenfigurer og apostle – anvendes som topstykke ny tavle, o. 1600–20); Ørbæk Kirke på Fyn (en tavle med Maria og apostle nævnes af Jacob Madsen i 1589, og i slutningen af 1600-tallet blev tavlen skilt ad, og dele af dem inkorporeret i den nye tavle); Sevel Kirke, Ringkøbing Amt (Golgatascenen fra senmiddelalderlig indgår i katekismetavle); Stadil Kirke, Ringkøbing Amt (altertavle fra o. 1625 hvori et gyldent alter fra 1200-tallet er inkorporeret); Borbjerg Kirke, Ringkøbing

Amt (alabastfigurer fra 1400-tallet og træfigurer fra o. 1500-tallet genbruges i altertavle 1639).

60 Gunvor Gadegaard: "Om Oxholm Kirke", *Han Herred bogen* (2000), 62-72.

61 Eksempelvis anbefalede han om de 'gamle' bønnebøger: "das sie woll wirdig weren eyner starchen gutter reformacion order gar vertilget weren". Martin Luther, *Eyn bett buchlin. Der tzehen gepott. Das glawbens. Des vatter vnssers. Vnd des Aue Marien*, 1522, WA 10, 2. Se også Bridget Heal, "'Better Papist than Calvinist': Art and Identity in Later Lutheran Germany", *German History* 29:4 (2011): 584–609.

62 Rasmussen og Riising, *Biskop*, 11.

63 Johannsen og Johannsen, *Re-forming*, 266.

Katekismesangene hos Petter Dass

Norsk protestantisk demonologi på vers og rim

Rune Blix Hagen

> Du skal og uden ald forskiel
> Udrydde slet af Land
> Ald Signe-Folk og Satans Træl,
> Og hver en Spaadoms Aand.

Slik dikter den norske sognepresten Petter Dass (1646/47-1707) i sitt tiende kommenterende vers over det andre budet i dekalogen. Versene finner vi i det som har blitt kalt Katekismesanger påbegynt på 1680-åra og ferdigstilt utover 1690-åra, men først publisert posthumt i 1715. Det originale med Dass' religiøse ståsted er at hans teologiske grunnsyn nesten utelukkende kommer til uttrykk i versform og dikt. På en glimrende måte gir han gjennom flere vers uttrykk for den lutherske ortodoksiens oppfatning av trollfolk, Satan og den helbredende magien. Petter Dass studerte teologi ved det teologiske fakultetet i København fra 1666 og noen år framover før han gikk inn i prestekall i den nordlige delen av Norge. I ettertid har han blitt kjent for sin frodige barokkdiktning om folk og miljø langt mot nord.[1] Hans virkningshistorie går imidlertid langt utover den nordlige landsdelen. Herr Dass har

sin klare plass som betydningsfull symbolfigur for norsk kulturell identitet som sådan. I Norge kan han betraktes han en idealtypisk geistlig representant innenfor den teokratiske dansk dominerte enevoldsstaten. Hans Katekismesanger fikk etter hvert stor utbredelse ikke bare i Norge, men er faktisk den av sitt slag som har hatt størst betydning blant samtlige katekismesanger som ble utgitt i Danmark-Norge i perioden 1569-1756.[2] I den postreformatoriske perioden var det nettopp katekismer, prekener og salmer som var de viktigste skriftstykkene når det gjaldt å få den offisielle kristendommen ut til folk flest.[3]

Norge var en perifer del av enevoldsstaten og hadde verken universitet eller sentrale teologer slik som i København og Danmark. Gjennom sitt virke og sin religiøse diktning står Petter Dass fram som den mest toneangivende lutherske presten i Norge. Hans katekismetekst kan betraktes som et norsk ekko av de herskende geistlige strømninger i København, men ble implementert på regionalt nivå på en helt særegen måte. Gjennom Nordlandspresten Petter Dass får vi et originalt og sjeldent innblikk i religiøs mentalitet og idestrømninger i Norge mot slutten av 1600-tallet. Ved at Dass dessuten profilerte lutherske tanker i forhold til den samiske befolkningen i nord gjør en tematisering av hans tekster særlig interessant og kaster nytt lys over studiet av postreformatorisk ortodoksi både i Danmark og Norge.

Denne artikkelen fokusere på sogneprestens religiøse diktning og viser hvordan en nidkjær embetsmann lanserer en protestantisk demonologi på verseføtter med sine dikteriske oppfatninger av den hvite magiens satanistiske opphav. Kampen mot de kloke folkene og deres ritualer kom til å bli et særtrekk ved den lutherske utgaven av den intellektuelle trolldomslæren. De kloke folkene kunne lett lokke sine naboer og klienter over i djevelens klør. Deres signerier var et grovt misbruk av Guds hellige ord og navn. Ri-

tualene rundt den magiske helbredelsen kunne tolkes som anrop til mørkets fyrste. Det eksisterte ingen prinsipiell forskjell på skadetrolldom og legetrolldom. Ja, representanter for Luthersk ortodoksi mente at den hvite magien var atskillig verre enn den svarte.[4] Gjennomgangen av Petter Dass' katekismesanger har som formål å vise at sognepresten med sin forankring i Lutherske demonologien framsto som en protagonist i kampen mot den hvite magien.

Artikkelen er en utvidet versjon av mitt bidrag til sesjonen *Luthersk ortodoksi i Norden – bakgrunn, utvikling og betydning* ved det 29. Nordiske Historikermøde ved Aalborg Universitet i august 2017.

Biografi, diktning og omdømme

I 1689 etablerte Petter Dass seg på Alstahaug prestegård på Helgelandskysten og overtok et av de mest velstående presteembeter i Nord-Norge. Dass skulle etter hvert bli kjent for sin leilighets– og barokkdiktning som gjorde ham til en nybrottsmann innen norsk litteratur. Det meste han skrev kom imidlertid ikke ut før en god stund etter hans død. *Nordlands Trompet* som er hans mest kjente skriftstykke, kom først ut i 1739. I versform gir han her en bred beskrivelse av land, folk, lynne og kystkultur i Nordland og Troms.[5]

Petter Dass ble født på Nord-Herøy på Helgeland, gikk på katedralskole i Bergen og studerte teologi i to år København før han vendte tilbake til prestegjerning i Nordland. Dass har fått et godt ettermæle, og i Nord-Norge er han blitt et slags ikon for identitet, tilhørighet og selvfølelse. Petter Dass har lenge vært brukt som den fremste symbolfigur av nordnorsk landsdelsidentitet.[6] Siden dikterpresten har glidd kraftfullt inn i folkloren og blitt en viktig bestanddel av regional identitetsbygging, har han blitt tillagt egenskaper som kanskje ikke har så mye med hans historiske virkelig-

het å gjøre. Hans sterke posisjon i folklore har bidratt til mangel på kritiske spørsmål og distanse både knyttet til hans forfatterskap og ikke minst når det gjelder hans omdømme og virkningshistorie. Ifølge sagn fra Helgeland har presten benyttet seg av lokale trollkvinners kunststykker. Man får unektelig et inntrykk av at Petter Dass selv er litt av en trollmann. I folkloren rundt hans person er han sågar en kjenner og flittig bruker av svarteboka. Han tilhører gruppen av norske svartebokprester, skal vi tro den rikholdige rykteflommen rundt hans person.[7]

Disse folkelige forestillingene om djevelen vakte stor bekymring, uro, ubehag og harme blant nytidens postreformatoriske geistlighet. Presteskapet så det som en av sine viktigste oppgaver å motarbeide djevleforestillinger med et slikt folkelig opphav. I en viss forstand kan vi derfor si at historiene som gikk på folkemunne, står fram som vrangbilder, spott og skammelige hån mot alt det Petter Dass sto for i sin religiøse verdensanskuelse. Fortellingene om aktiv omgang med den skinnbarlige Satan, skumle hekser og svarteboka er ironiserende og grovt krenkende over hans ståsted som ortodoks luthersk prest innenfor den eneveldige dansknorske statskirken.

De mange sagnene rundt Dassfiguren kan oppfattes som et uttrykk for en motstandens dialektikk, altså at sagnene framstår som redskaper for en folkelig motstrategi og opposisjon. Ved å latterliggjøre og ufarliggjøre sogneprestens egentlige hensikter gir kystfolket uttrykk for motmakt. Folkelig motmakt og religiøsitet fungerte som en viktig bremsekloss på hardhendt disiplinering og mot de brutale og ortodokse lutherske ideene.[8]

Djevlefrykten

De folkelige smådjevlene og demonene sto i rak motsetning til den teologiske oppfatningen av slike. Innen intellektuelle kretser var

djevlefrykten på bristepunktet på 1500- og 1600-tallet, for så å avta noe utover 1700-tallet. Sterkere enn både tidligere og senere mente de lærde at endetiden var nær. Satan hadde inntatt Europa med full styrke. Han hadde det travelt med å verve nye rekrutter. Derfor ble det maktpåliggende for geistligheten å bekjempe det de mente var folkelig overtro. For de skriftlærde hersket det ingen tvil om Satans store makt og innflytelse.[9] Satan fryktet bare Gud. Å oppdra folk til å ta Satan og hans skadeverk på alvor var et budskap som sto sentralt i reformatorenes utdanningen av unge prestestudenter. Fra de teologiske fakultetene rundt omkring i hele Europa ble det tegnet et trusselbilde av Satan og hans medsammensvorne. Det ser særlig ut til at de protestantiske reformatorene med Martin Luther i spissen har bidratt til forestillingen om Satan som en allestedsnærværende fare. Prestene fikk skolering i hvordan dette trusselbildet best kunne formidles til menigheten. Petter Dass er ikke noe unntak. Dikterprestens Satan er en farlig trussel- og tricksterfigur med stor makt og enorm naturinnsikt.[10]

> Thi Satan Kappen veed at snoe
> Hvor Veyret Føye vill,
> At giøgle for dem paa Ham troe,
> Det er hands daglig Spill.[11]

Som en representant for datidens herskende teologiske strømninger har Petter Dass en oppfatning av djevelskap som har svært lite å gjøre med de omtalte folkelige fortellingene. Hans Satanfigur bærer lite preg av den folkelighet man så ofte generelt sett tillegger presten. Mellom folkesagnene og Dass' diktning er det altså to ulike syn på djevelskap som gjør seg gjeldende.

Petter Dass' demonisering av samene i det alminnelige avsnittet av Nordlands Trompet er av spesiell betydning i vår sammen-

heng.[12] Dessuten fikk han gjennom sine katekismesanger og bibelkommentarer en god anledning til å berøre hekser og magi. Som vi skal se, kan vi studere Herr Petters diktning som en poetisk uttrykksform for nytidens elaborerte hekselære, eller demonologi om man vi. Før vi kommer så langt, skal jeg gi et lite riss av den demonologiske diskurs slik Petter Dass kan ha opplevd den under sitt studieopphold i København på andre halvdel av 1660-tallet.



Petter Dass (fot.: Rune Blix Hagen)

Demonologi i tidlig nytid

Demonologien, vitenskapen om demoners vesen og virksomhetsområde, hadde sin glanstid innenfor europeisk tenkning på

1500- og 1600-tallet. Perioden har da også enkelte ganger blitt betegnet som "djevelens gullalder". Storhetstiden falt sammen med hekseforfølgelsens tidsalder. Selv om demonologien fungerte som en ideologisk legitimering av hekseprosesser, har demonologien et gjenstandsfelt som ikke kan reduseres til en teori om hekseforfølgelse. Demonologene forsøkte å etablere fornuftsbaserte kriterier for å kunne forstå en lang rekke merkelige fenomen og hendelser, hevder den britiske historikeren Stuart Clark. [13] At den juridiske komponenten falt ut mot slutten av 1600-tallet, betydde ikke at demonologien mistet sitt fotfeste. Kritikerne reagerte på den vilkårlige rettsprosedyren og den mangelfulle bevisførselen ved hekseprosesser. Derimot satte de sjelden spørsmålstegn ved selve hekselæren. En trolldomslære satt ut i konkret praksis i protestantiske land under ortodoksiens periode, besto først og fremst av tiltak rettet mot lekfolks uvitenhet, villfarelser og overtro. Rettsforfølgelse av heksekriminalitet er bare ett av flere slike tiltak. Demonologien forble intakt utover 1700-tallet, ikke minst som proto-antropologi, det vil si som forståelsesform av fremmede kulturer. [14] I nordisk sammenheng møter vi denne typen forståelse i de mange beretningene om samene fra slutten av 1600-tallet og utover i det neste århundret. På samme måte hadde Europas fremste demonologer på andre halvdel av 1500-tallet forklart de mange merkelige og uforståelige kulturytringene fra den nye verden. Ved hjelp av demonologien forsto intellektuelle i Europa at man sto overfor et helt kontinent av djevletilbedere. De merkelige ritualene blant eksempelvis brasilianske indianerkvinner kunne ved hjelp av demonologien forståes som gigantiske heksesamlinger. Urbefolkningen i den nye verden tilba den samme Satan som heksene i Europa. Ved hjelp av demonologiens forestilling om en implisitt, eller stilletidende, djevlepakt var tidligere fremmede kulturytringer satt på begrep. [15]

Det er den samme innfallsvinkel Petter Dass tar i bruk for å kunne forstå samenes naturreligion og trolldomskunster. Petter Dass er en typisk representant for den kristne demoniseringen av ikke-kristne naturreligioner, noe som altså betyr at samene kunne avsløres som satantilbedere. Den antropologiske komponenten i demonologien, det vil si hvordan det ukjente og fremmede kan bringes på begrep, ble først trengt til siden av psykologien og særlig psykoanalysens inntog mot slutten av 1800-tallet. Fra denne tiden av kunne djevelske fenomen diagnostiseres som sinnslidelser og mental forstyrrelser. Transetilstander og transeteknikker kunne analyseres som galskap snarere enn hedensk villfarelse. Teorier om arktisk hysteri erstattet demonologenes teorier om djevletilbedelse.[16]

De danske demonologene

Med det latiniserte navnet Petrus Petri Dassius ble den unge prestestudenten fra nord innskrevet ved det teologiske fakultetet ved Universitetet i København den 22. juli 1666. Det teologiske fakultetet var på denne tiden den åndelige og juridiske høyborgen i dobbeltmonarkiet. Både på 1500- og 1600-tallet hadde fakultetet frambragt teologer med stor betydning for den evangeliske lutherske religion i hele Europa. De latinske skriftene til disse teologene var pensum for Petter Dass under hans studium ved fakultetet. Hans opphold i hovedbyen for det nyetablerte kongelige eneveldet var preget av sterke ortodoks luthersk ideologiske strømninger, intellektuelt, moralsk, juridisk og kulturelt.

De danske teologene formidlet stor innsikt i demonologien og var med på å utvikle særtrekkene ved den protestantiske demonologien. I utgangspunktet var det sterke fellestrekk mellom protestantisk og katolsk demonologi. I større utstrekning enn på

mange andre teologiske områder, siterer representanter for ulike religiøse konfesjoner flittig hverandre når det gjelder demonologi – også under perioden for luthersk ortodoksi.[17] Grunnen til at vi kan snakke om en egen protestantisk demonologi, ligger mer på betoningen av enkelte forhold enn på uenighet om grunnleggende spørsmål. Kampen mot den hvite magien, mot de såkalt kloke folkene, kom til å bli et slikt særtrekk ved den reformerte utgaven av demonologien. Mens mange av de mest framtredende katolske demonologene var jurister og filosofer, kom de protestantiske gjerne fra teologiske miljøer. I sin forskning har den danske historikeren Louise Nyholm Kallestrup tydelig vist hvordan protestantisk demonologi fra danske teologer også rammet deler av katolsk lære, særlig knyttet til ritualer og liturgi.[18]

Demonologien skal ikke oppfattes som en lukket, entydig eller statisk vitenskap. Den demonologiske diskurs var åpen både for indre og ytre påvirkninger. Diskursen preges av en høy grad av fleksibilitet. Selv under hekseforfølgelsens verste tiår sto det strid om viktige deler av de intellektuelle forestillingene om hekser, magi og trolldom. Demonologene kom aldri fram til full enighet når det gjaldt bestemmelsen av hva Satan hadde muligheter til å utrette og hvor grensene gikk for Satans virksomhet. På 1660- og 1670-tallet, altså mens Petter Dass studerte i København, pågikk det en livlig debatt på fakultetet om sentrale demonologiske spørsmål. I lange avhandlinger ble realiteten av varulver diskutert. Man debatterte Satans kjønnsliv, det vil si den såkalte sædtransportlæren mellom succubi og incubi. Den virkelige eksistens av både djevlepakt og heksesabbat var andre spørsmål som sto på dagsordenen. Djevelbesettelse og eksorsisme var ytterligere et slikt problematisk, omdiskutert emne.[19] Kunnskapsrike teologiske professorer framsatte synspunkter til støtte for et ortodokst syn på Satans store makt, mens andre argumenterte med en større skepsis når det gjaldt det

grunnleggende demonologiske spørsmålet om hva som var djevelske realiteter og hva som var djevelske illusjoner.

Det finnes flere kjente danske teologer som skrev viktige demonologiske verk eller hadde utpregede demonologiske kategoriseringer og konstruksjoner innenfor sine mer almene teologiske anskuelser. [20] Først og fremst må vi nevne Niels Hemmingsen (1513-1600) og Jesper Brochmand (1585-1652), begge teologiprofessorer og forvaltere av de viktigste læresetningene for presteutdanninga i lang tid framover. Hemmingsen er blitt kalt Nordens største teolog, mens Brochmand, som også satt i bispesetet på Sjælland, blir omtalt som hele den dansknorske kirkens primas. Viktig for utformingen av teksten til trolldomsforordningen av 1617 i den danskdominerte fyrstestaten er Sjællands biskop Hans Poulsen Resen (1561-1638), til tider omtalt som "ortodoksiens førstemand".[21]

Vi vet at Petter Dass leste tekster av Jesper Brochmand, og vi kan med stor sannsynlighet gå ut ifra at han må ha lest deler av Hemmingsens forfatterskap under oppholdet i København. Synspunktene til disse to fant gjenklang i Petter Dass sine dikt. Både Hemmingsen og Brochmand var fullt overbevist om den reelle eksistens av trollfolk som sto i kontakt med Satan. De skrev begge tekster med praktiske råd i trolldomsforfølgelse. Allikevel er det stor forskjell på deres trolldomsforståelse. I et verk skrevet på latin fra 1575 argumenterte Hemmingsen for diabolismen, forstått som djevlepakt. Ved hjelp av en slik pakt hadde trollkvinner muligheten til å ta potensen fra menn, de kunne stikke nåler gjennom voksfigurer for å skade sine fiender og de kunne framkalle regnvær ved å dyppe en kost i vannet. Derimot avviste Hemmingsen muligheten til hamskifte (lykantropi) som synsbedrag. De som hadde sett flyvende natthekser og vært til stede under heksesamlinger, hadde egentlig vært utsatt for djevelens illusjoner, skrev den innflytelsesrike teologen.[22]

Drøyt femti år senere, i 1633, kom ei bok forfattet av Brochmand med den latinske tittelen *Universæ theologiæ systema*. Boka blir regnet som det lutherske hovedverket i Danmark-Norge. Petter Dass hadde denne boka som pensum da han studerte i København på 1660-tallet. Brochmands bok forble læreboka i dogmatikk ved det teologiske fakultet til langt ut på 1700-tallet. I motsetning til Hemmingsens moderate demonologiske synspunkter, står Brochmand for en atskillig mer gjennomført og elaborert utgave. Brochmands gikk inn for at trollfolk i Danmark og Norge burde rettsforfølges med bål og brann. Heksenes nattlige flyturer sammen med heksesamlingenes omvendte verden var for Brochmand fysiske realiteter.

Innenfor dansk trolldomsforskning har det vært lagt vekt på at Brochmands ortodokse demonologiske synspunkter, i motsetning til andre deler av hans dogmatikk, fikk en begrenset innflytelse. Uansett hersker det liten tvil om at Jesper Brochmand var den lutherske ortodoksiens fremste etterreformatoriske representant i Danmark-Norge fra 1630-årene og utover. Petter Dass har sin forankring i denne lutherske tradisjonen slik han hadde lært den i sin studietid etter Brochmands håndbok i dogmatikk. Innstramningen av de religiøse forholdene fra begynnelsen av 1600-tallet er innenfor dansknorsk kirkehistorie kjent som den lutherske ortodoksiens storhetstid, der alle tegn på frafall fra Gud skulle bekjempes uten nåde slik det blant annet framkommer av gammeltestamentlig dansk og norsk lovgivning utover 1680-åra.[23]

Demonisering av de kloke folkene

Oppfatningen av den hvite magien kom til å bli et særtrekk innen den lutherske demonologisk tenkningen. Det sentrale aspektet gikk ut på at de kloke folkene gjennom anvendelse av helbredende magi og mottrolldom satte seg opp mot Gud. Deres ritualer og sig-

nerier var et grovt misbruk av Guds hellige ord og navn. Hvit magi var rett og slett avgudsdyrkelse. Dermed brøt de grovt med helt grunnleggende mosaiske rettsprinsipper Å fordrive ondskap ved hjelp av mottrolldom var å begå samme alvorlige synd som utøvere av svart magi. Det eksisterte ingen forskjell på skadetrolldom og legetrolldom. Ja, enkelte mente at den hvite magien var atskillig verre enn den svarte. Fra kompetent dansk teologisk hold, godt støttet av norske biskoper, ønsket man helt å oppheve skillet for å få dømt alle typer trollfolk til døden. Jørgen Erikssøn, rettroende biskop i Stavanger på slutten av 1500-tallet, fikk fra 1584 opphevet skillet mellom hvit og svart magi i Stavanger og Bergenhus len gjennom å få innført lovens strengeste straff for signeri. Bestemmelsen ble ti år senere utvidet til å gjelde hele Norge.[24]

I perioden 1594 til 1617 risikerte såkalte kloke folk i hele Norge dødsstraff for sin virksomhet. Bestemmelsen om dødsstraff for signeri var spesiell for Norge, og blant de strengeste trolldomsbestemmelsene i hele Europa. I den dansk-norske hovedforordningen mot trolldom fra 1617 ble virksomheten til de kloke folkene kriminalisert, men heretter var straffen landsforvisning eller bot. Her er det viktig å understreke at etter 1617 omfattet begrepet trolldom all magisk virksomhet. Den helbredende magi tilhørte også djevelen. I Hans Eyvind Næss' store doktoravhandling fra 1982 om de norske trolldomsprosessene framgår det at en tredjedel av kjente norske trolldomssaker inneholdt anklager om hvit magi i en eller annen form.[25] Mange av disse sakene dreier seg om forsøk på å helbrede mennesker eller dyr. Her utgjør for øvrig trolldomssakene fra Finnmark et unntak. I Finnmark forfølges trollfolk på grunn av djevlepakt og skadetrolldom. Diabolismen er langt mer framtredende i rettssakene fra Finnmark sammenliknet med andre strøk av landet. Derfor kan vi si at Jesper Brochmands ortodokse demonologi slo fullt igjennom i den ytterste, nordøstlige utposten av monarkiet.

Brochmand fungerte over flere år som personlig barnelærer for en dansk adelssønn som senere ble ansatt som lensinnehaver i Finnmark - uten at vi her skal tillegge Jørgen Friis' barnelære så stor forklaringsverdi for diabolismens utbredelse i datidens Vardøhus len.[26]

Presteskapet over hele Europa, men særlig i de protestantiske land, demoniserte utøverne av hvit magi og fordømte brukerne som hedninger, gudsbespottere og hekser. Grunnen til at denne oppgaven fikk evangelisk prioritet, ligger i vanskeligheten ved å overbevise menighetene om at troen på den hvite magiens iboende kraft baserte seg på overtro, og at de folkelige helbrederne i realiteten sto i ledtog med Satan. Denne oppgaven var atskillig vanskeligere enn å overbevise folk om at onde mennesker hadde et forhold til Satan. I den folkelige oppfatningen var de kloke menneskene heksedoktorer og dermed heksenes motstandere. De kunne hindre eller oppheve heksenes onde angrep. Ondskapsforståelsen blant folk gikk dessuten i retning av å oppfatte det onde uavhengig av ytre krefter, altså som en iboende egenskap hos visse mennesker.[27] Ifølge den demonologiske lære bygde en slik ondskapsforståelse på overtro og var gudsbespottende. Ved å rette oppmerksomheten mot lokalsamfunnets gode hjelpere kom presteskapet i konflikt med en rotfestet folkelig tro og med allmuens rettsoppfatning. Vi snakker om en demonisering av en viktig ressurs for et folkelig behov. Trolldomsbegrepet ble utvidet slik at det kom til å omfatte alle som blokkerte veien for det lutherske presteskapets hegemoni når det gjaldt den sanne tro og helbredelse. Healere, håndspåleggere, drømmetydere, eksorsister, tegntydere, krystallseere, signere, spåkoner, astrologer, lykkebringere, dagvelgere, sannsigere - ja, alle lokale eksperter på lykke, helbredelse og mottrolldom sto i veien for den lutherske læres inntog på landsbygda. Siden de "enfoldige" bar på så sterk tillit til slike folk, fikk oppgaven med å bryte ned slike tillitsbånd stor prioritet. Denne prosessen, som foregår

parallelt over hele Europa i perioden fra inngangen til 1500-tallet til utgangen på 1700-tallet, har fra tid til annen blitt omtalt som en akkulturasjonsprosess - en storstilt reformering av en langvarig folkelig kulturtradisjon og kollektiv mentalitet. I oppgaven med å kultivere og uniformere folket hadde det lutherske presteskapet den viktigste rollen. Ved hjelp av den pastorale demonologien deltok prestene i en disiplineringskampanje som gikk ut på å bryte ned vanlige folks vrangforestillinger og lede dem inn på den eneste sanne og rette vei. Kampanjen betydde altså en kolonisering av folkelig mentalitet og kosmologi. De lokale prestene ble spydspisser i denne form for horisontal disiplinering, sivilisering og passivisering.[28] Det lutherske presteskapet kom til å spille en sentral rolle i forsøkene på å kontrollere de kloke folkene og den folkelige medisinske aktiviteten blant aktører innen lokalsamfunnene.

Niels Hemmingsen definerte magi som troen på symbolers magiske kraft. Troen på at ordet hadde helbredende kraft, var for de protestantiske evangelistene den verste form for overtro. Dessuten kunne tiltroen til ulike ritualer også tolkes i retning av religiøst kjetteri. Protestantene så gjerne et islett av katolsk liturgi i slike ritualer. Troen på ord, tegn, ritualer, transetilstander, amuletter, formularer, besvergelser, gestikuleringer, runesang, galder og så videre ble stemplet som både syndefull, kjettersk og demonisk. Å tro at bestemte ord og riter i seg selv hadde en effekt, var en forbrytelse mot Guds lov. Dersom slike teknikker virket, måtte det være fordi de kloke sto i kontakt med Satan, skrev Hemmingsen. Den kraft som kunne føles ved anvendelsen av magi kom verken fra trollkvinnens ord eller remedier, men fra djevlene. Forsøk på å påkalle Gud gjennom ritualer og annen magi var av det onde. De svarene som kom ved en slik påkallelse kom ikke fra Gud, men fra Satan. Vellykket helbredelse av mennesker, dyr og avlinger ble oppnådd gjennom demonisk intervensjon. Trollfolk kunne helbrede ved at

demoner virket gjennom deres legemidler. Hensikten var å rette oppmerksomheten mot det demoniske opphavet til denne typen magi. Å søke råd hos kloke folk var det samme som å søke råd hos Djevelen selv. Derfor kunne demonologene hevde at det var bedre å dø i troen på Gud enn å overleve ved djevelsk hjelp. De kloke folkene helbredet kroppen, men skadet sjelen. Kloke menn og kloke koner var sammen med de onde heksene en del av et skittent spill satt i scene av Satan selv. Mørkets fyrste har selv funnet opp alle disse forbannede kunstene, framholdt Hemmingsen.[29]

Peder Palladius (1503–1560), den første virkelige betydningsfulle teolog etter innføringen av protestantismen i Oldenborgveldet, anbefalte at signekoner skulle brennes opp i glødende aske med skinn og ben, kjøtt og kropp. Palladius fant det maktpåliggende å kritisere den folkelige demonologien der sogar Satan skulle være redd gamle trollkvinner. En trollkone, skriver den unge statskirkens primas, er djevelens "mielch deje" - hun melker han og han melker henne. Bygdesamfunnets signekoner er altså djevelens trollkvinner. Derfor formante Palladius at bøndene ikke måtte tie om slike folk, men angi dem og få dem brent. Ved anvendelsen av signeri fordømmes sjelen inn i helvetes avgrunn, forklarte Hans Poulsen Resen. Resen var kanskje den danske teologen som skarpest advarte mot "Signen, Maalen og al anden Trolddom". Fra dansk hold har det blitt hevdet at Resen hadde hovedansvaret for at kloke folk og deres klienter ble kriminalisert gjennom den omtalte dansknorske trolldomsforordningen fra 1617.[30] Resen skal som biskop i Roskilde ha vært blant de ledende protestantene bak den generelle religiøse innstramningen i dobbeltmonarkiet etter 1615. Omtalte Brochmand var den som utover 1600-tallet viderefører Resens kirkepolitikk, hvor blant annet kampen mot folkelig klokskap står helt sentralt.

Utryddelse av signefolk

I hvor stor grad kan vi finne spor av en slik teologisk forståelse i Petter Dass' diktning? Hvor langt går han i demoniseringen av folkelige kulturytringer som han daglig sto i kontakt med? På hvilken måte gir han uttrykk for den lærde trolldomsoppfatningen der alle typer trolldomskunst blir satt i direkte forbindelse med djevler og demoner? Skal vi dømme ut fra hans egen religiøse diktning, som trolig ligger tett opp til hans prekentekster, går Dass svært langt i fordømmelsen av lokale representanter for de helbredende kunstartene. Sognepresten fra nord må kunne sies å ha vært fullt på høyde med sine danske teologiske læremestere når det gjelder å knytte det teologiske begrepet om skadelig overtro til viktige deler av den folkelige kulturen i Nordland. Lokalbefolkningens oppfatning og bruk av magi sto fram som en svært alvorlig teologisk utfordring også for Alstahaugpresten. Med sine formanende dikt og vers gikk han til angrep på overtroen og ville vise at det hvite hekseriet var like demonisk som det svarte. Her møter vi en dikterkunst som må ha bidratt til å gjøre hverdagen for det nordnorske husholdet vanskeligere. Hans skarpe fordømmelse av kloke folk kommer først og fremst til uttrykk i de tidligere omtalte katekismesangene.

> Du skal og uden ald forskiel
> Udrydde slet af Land
> Ald Signe-Folk og Satans Træl,
> Og hver en Spaadoms Aand.
> Samt alle dem der Fugle-Skriig
>
> Og Dages vall forstaar,
> Og alle dem, der Hemmelig
> Med Troldoms Konst omgaar.[31]

Han fortsetter å advare folk mot å søke råd hos slike folk ved sykdom, fordi det er til Guds misnøye og er en "vederstyglig daad". Mot slutten av samme dikt, som altså er en kommentar til det andre bud, poengterer Petter Dass at det er Satan selv som står bak vellykket helbredelse og at det derfor kan gå riktig ille:

Du skall ey paa din Sygdoms-Dag
Hos dennem Spørge raad.
Det er din Gud en misbehag,
Og Vederstyglig daad.

Helbreder hand ved Hexers Konst,
At du din Sundhed faaer,
Da viid, hand giør det ey omsonst,
Din Siæl i fare staar[32]

Gjennom trolldomskunst setter Satan sine demoner i bevegelse. Derfor formaner Petter Dass sine sognebarn til ikke å la seg friste av "Fandens list", verken når det gjelder å hjelpe eller å skade sine naboer. Som det framgår i en av hans bibelkommentarer, virker det som om problemet var stort, det var mange som lot seg lokke av Satans fristelser.

Faaer din Grande Melk og Smør,
Da giør ey, som mange giør
Og hans Koe fortrylde
Med een lønlig Troldoms Konst,
Saa din Grande maa Omsonst
Melk i Kiernen fylde.[33]

Lokalsamfunnets gode hjelpere viste seg å være trollfolk i forkledning. Deres store synd ble forsøkt kamuflert ved gode intensjoner.

Uten at de selv helt visste om det, hadde de inngått en pakt med Satan. Denne pakten beskrev Hemmingsen og Resen som en implisitt pakt for å skille den fra den eksplisitte paktversjonen mellom Satan og den onde heksa - en djevlepakt som var inngått med viten og ond vilje. Det er sannsynligvis dette viktige skillet mellom en implisitt og eksplisitt djevlepakt hos de danske demonologene som gjør at forordningen fra 1617 strafferettslig kom til å differensiere mellom ulike typer trolldom og trolldomsutøvere. Den helbredende magien skulle straffes med bøter, landsforvisning eller eiendomskonfiskering, mens virksomhet knyttet til den eksplisitte djevlepakten skulle straffes med døden. For Petter Dass og andre norske prester som hadde sitt virke i bygdesamfunnene mot slutten av 1600-tallet, betydde kampen mot heksekunsten trusler og formaninger fra prekestolen. Truslene kom fram i form av svovelprekener og handlet om evig pine i helvete og "i pølen brænde". Imidlertid førte det moralske korstoget mot bygdekulturen svært sjelden til verdslig straffeforfølgelse med ild og bål. Petter Dass' iver etter å utrydde alle signefolk kunne lett ha fått langt alvorligere konsekvenser dersom han hadde levd og virket noe tidligere enn hva han faktisk gjorde, eksempelvis på begynnelsen av 1600-tallet.[34]

Satans naturinnsikt

Et sentralt moment innen nytidens demonologiske tenkesett var forestillingen om den innsikt og makt Satan hadde over naturelementene. Han er en naturens mester som kan få sine demoner til å sette seg utover naturlovene. Satan tillegges en voldsom sterk intellektuell og fysisk makt. Han er ikke bare naturviter, men også naturpraktiker og naturmagiker. Kjennskap til tingenes orden og anvendelse av innsikt til praktisk handling betydde at Satan kunne frambringe underverk i naturen. Som velskolert i eksperimen-

tell viten, som empiriker og praktiker kjenner han ikke bare til årsakssammenhengene i naturen, men hadde dessuten innsikt i framtiden. For demonologene har de mange smådjevlene større naturkunnskap enn de største filosofer. Demonene er fremragende fysikere, astronomer og matematikere. På grunn av denne naturinnsikt var handlingsfeltet for Satan og hans tjenere stort.

Demonologene er langt på vei enige om at Satan kan endre været, flytte gjenstander fra plass til plass i en voldsom fart, få dyr til å tale, påvirke drømmer og fantasier, forstyrre vitale kroppsfunksjoner samt innvirke på menneskers følelser. Det naturen selv brukte år på å frambringe, gjorde demoner på et øyeblikk. Hva som var okkult for mennesker, var manifest for demonene. [35] Ved å anvende djevelens kraft kunne heksene kontrollere og manipulere naturkreftene. I vår sammenheng er djevelens kjennskap til naturens hemmeligheter, og dermed utnyttelsen av naturens okkulte egenskaper, viktig å understreke. Det er nettopp slike demonologiske forestillinger vi gjenfinner i enkelte Petter Dass-dikt. Som det framgår av eksemplene nedenfor, betviler ikke Dass heksekunstens effekt, men påpeker at det er en kraft som utgår fra Satan - en Satan som har kjennskap til planter og urters iboende egenskaper.

Men at en Hex er viis og Klog
I Læge-Kunst og Cuur.
Det har hun af dend Sorte Bog
Det vantroe Creatuur.

Thi Satan Kappen veed at snoe
Hvor Veyret Føye vill,
At giøgle for dem paa Ham troe,
Det er hands daglig Spill.

Jeg negter ey, Hand jo Forstand
Paa Jordens Urter har,
Hvor ved en Sygdom hielpes kand
Som synes Tung og Svar.

Naturen haver meget Skiult,
Hves brug dog Satan veed,
Men under det har Hand gedult
Et farlig Skalcke-Sneed.[36]

Petter Dass gir uttrykk for de samme synspunktene i den delen av Nordlands Trompet som omhandler samene. Mot slutten av dette avsnittet uttaler dikterpresten seg generelt om Satans egenskaper. Her heter det at Satan gjerne hjelper et menneske med kur, dersom han på sikt kan vinne sjelen. Satan har nemlig ry på seg for å være en stor naturkjenner og tusenkunstner. Han kjenner til "den lønlige kraft" som jordens urter bærer. Gjennom eksperiment vet Satan hva som er skjult i naturen.[37]

Samisk trolldomskunst

Den allmenne forestillingen under nytiden om at urfolket på Nordkalotten var gjennomsyret av all slags ondskapsfull magi og avgudsdyrkelse, har ikke gått upåaktet hen hos Alstahaug-presten, som levde i nær kontakt med samekulturen. I *Nordlands Trompet* finner vi altså et avsnitt som dikterpresten har kalt "Om Lapperne og Findene". I Petter Dass' samlede verker er det her vi finner hans mest konsentrerte omtale av trolldom. I forhold til andre egenskaper som Dass finner interessant ved samekulturen, får deres trolldomskyndighet svært stor plass. Sogneprestens framstilling av samene, er preget av frykt, fordømmelse og av et lidenskape-

lig ønske om å utrydde samefolkets mange trolldomskunster og ritualmagi. Petter Dass prøver å forstå samenes kyndighet i trolldomskunst gjennom å sette kunsten inn i en diabolsk kontekst. De uttrykksformene som ligger i samenes naturreligiøse forestillinger skal, slik dikterpresten ser det, oppfattes som djevelbesvergelser.

Petter Dass skriver selv at han bygger på egne erfaringer - ja, han har faktisk med egne øyne sett at samene har omgang med djevelen. Allikevel er det mye som tyder på at når det gjelder samenes bruk av trolldom, støtter Dass seg til allerede foreliggende beretninger. [38] Det som blir vektlagt ved samekulturen er det sognepresent oppfatter som samenes hedenskap, villfarelse og trolldomsdyktighet. Hele den samiske slekt er med hedensk tåke bedekt, heter det, og han beklager at prestene ikke når fram verken med ord eller trusler. Trolldomsutøverne har sterke blodsbånd til hverandre. Samene er et folk som elsker sine forfedres vaner. Først ved at prestene lærer seg samisk, kan de ha et lite håp om å omvende samenes hang til trolldom, mener Dass.[39]

Med "ryllen og tryllen og trolddoms forstand" kan samene forgjøre vær og vind. Hvis en motstridende vind holder ditt skip i arrest, kan du, ifølge Petter Dass, ta kontakt med en same for å få kjøpt en føyelig blest. Det ordner samen med sin lønnlige kunnskap. Vindmagien serveres ved tre knuter på et håndkle. Å løse opp en knute betyr passelig seilvind, ved å løse opp den andre "da krympes maa Seylet ved halvten i Mast" og løser du opp den siste knuten "da gaar hun for fast, - da må du til Pompen at øse".[40]

Petter Dass skriver at han selv kjenner samer som kan fortelle hva som foregår på nære, fjerne og fremmede plasser. Den som religionsvitere i dag omtaler som sjamanistiske ekstasen går i Petter Dass' versjon ut på at samen kaster seg flat på jorden, faller hen i besvimelse, foruten åndene som er i bevegelse. Når han så vekkes til live, forteller han hvor han har vært og hva som skjer i fremmede land.

Paa de og de Steder sig hænde
I fremmed fraliggende Pladser og Ort,
Jeg kiender de Finner, det haver kundgiort
Og kunde det give tilkiende.
Han kaster sig flad op paa Jorden udstrakt,
Og falder slet hen i Besvimels-Afmagt
Foruden al rørendes Aande
Men naar han til Livet opqvegnes igien
Fortæller han, hvor han vidt-værendes hen
Har vanket i fremmede Land.[41]

Petter Dass forteller at samene går fram på samme måte når de leter opp tyvgods for folk. Såkalt gjenvisning er et velkjent aspekt ved den hvite magien og blant annet omtalt i dansknorsk trolldomsforordning. Disse merkelige ritualene og overnaturlige egenskaper gjør Petter Dass begripelig ved å fortelle sine lesere at det er Satan som står bak "dem han ved Vantroen forsteenede blind - til sine Livegne har leyet".[42] Samen kan også sende bud på sin kunstrike Djevel dersom kunden vil ha slått ut et øye på en tyv, forklarer Dass. I tråd med demonologisk tenkning framstilles Satanfiguren som en tusenkunstner og en som har stor kraft og statuser blant vantroens mennesker.

Den demonologiske forklaringen på samenes dyktighet når det gjelder spådomskunst går ut på at de ved hjelp av bestemte ritualer påkaller og aktiviserer sine demoner. Ritualmesteren setter dem i bevegelse og sender dem ut i verden. De arbeider lynraskt og effektivt. Etter en stund returnerer demonene med informasjon som samen etter transetilstanden bringer videre til sine kunder. Det er denne typen forståelse Dass gir uttrykk for i poetisk form. Hele forståelseskomplekset er intimt forbundet med det vi tidligere har vært inne på angående Satans store viten om naturen. Demonenes

naturinnsikt blir ofte beskrevet som grunnlaget for hedenske spådomsutøvere. Demonene kjenner sammenhengen mellom årsak og virkning i naturen. De vet hva som skjer både nært og fjernt og kan derfor forutsi ting. Kunnskapen formidles videre til trollfolket når disse kaller på sine demoner gjennom ulike teknikker. Overlatt til seg selv er den samiske trollmann totalt maktesløs. Det ligger ingen indre magisk kraft i den såkalte sjamanseansen. Men den utbredte anvendelsen av ritualer symboliserte at utøveren hadde demonisk hjelp. De suspekte ritualene var tegn på en sluttet pakt mellom brukeren og Satan. Derfor er demonologene svært opptatt av ord, tegn og ritualer. Den britiske historikeren Stuart Clark har på denne bakgrunn beskrevet den demonologiske tenkningen som en slags semiotikk.[43]

I sin utlegging av samisk trolldomskunst dikter Petter Dass om Beelzebubs giftige fluer, som betegnelse på samenes gand-trolldom som vanligvis oppfattes som en magisk prosjektiltrolldom. Hva bruker så samene disse heslige fluene til? Primært blir de brukt til å skade andre. Samene oppfylles nemlig lett av hevngjerrighetens art. De plager sine motstandere med gand. De kan sende sine forgiftede Beelzebubs fluer dit de vil. Herr Petter forteller at de sender fluene i folk og fe og skader mange uskyldige "Cræe". I sin diktning gjør han da også oppmerksom på at mange frykter og har skrekk for samenes gand. Hva som er mest forunderlig og uforståelig for Petter Dass, er at samene kan bruke sine gandfluer som mottrolldom. Mens den ene har lært å sette inn gand, har den andre lært den samme kunsten "at udtage". Petter Dass finner det merkelig at en djevel kan drive ut en annen djevel. Slikt er mot skriften, kommenterer han. Når det gjelder fenomenet med gand og motgand, slår Petter Dass seg til ro med at det er et ledd i Satans spill. Alle Satans gjerninger er imidlertid ikke slik han framviser dem for ditt øye. Satan er en stor illusjo-

nist. Hans undre er blendverk.[44] Hos Petter Dass forblir skillet mellom hva som er satanisk forårsaket realiteter og hva som er illusjoner uklart. Gjennom hele hans diktning er dette et uavklart punkt. Petter er imidlertid fullt overbevist om at Satan har enorme forføreriske og bedragerske egenskaper.

Enten fordi han ønsket å formidle et konkret bilde til sine sognebarn eller fordi han selv trodde fullt og fast på det, beskrev Petter Dass samisk gand som noe fysisk konkret gjennom å vise til Beelzebubs fluer. Selv om gand beskrevet som fluer var mindre kjent, hadde andre beskrevet gandtrolldommen som noe konkret. Den svenske katolske eksilbiskopen, Olaus Magnus (1490-1557), fortalte om trollpiler som samene kunne skyte ut for å ramme gjenstander og folk. Disse pilene beskrev Olaus Magnus som fingerlange piler av bly.[45] I sitt kunstkammer i Uppsala hadde professoren og sameforskeren Johannes Schefferus (1626-1689) tatt vare på noe som skulle være en gand. Den danske kjøpmannen Corfitz Braem (1639-1683) kom rundt juletider 1671 på besøk til Schefferus i Uppsala. Her fikk han se mannens kunstkammer - vi lar Braem fortelle, her gjengitt i moderne norsk ortografi: "Det rareste jeg så var en av de kuler som samene bruker til å sende i folk, som de kaller Thüre, og de norske en gand; hun var av farve lærgul, og lodden, stor som en såpeball". Braem kan også berette at Schefferus disponerte "Laptrummer med Padden og Hammeren". [46]

Om å mildne Guds brennende vrede

Når Petter Dass tar opp trolldom og magi, skjer det på en måte som høver seg for en representant for ortodoksiens og biblisismens postreformatoriske geistlighet i Danmark-Norge mot slutten av 1600-tallet. I sin diktning er han mindre opptatt av hekseriets eksotiske aspekter slik som heksenes lufttransport, heksesabbat,

kannibalisme, seksuelle orgier med demoner og hamskifte. Han retter i hovedsak sitt dikteriske skyts mot de folkelige magikerne og deres klientell. Med sin rivaliserende terapi framsto disse som farlige konkurrenter til presteskapet og kirkepolitikkens bestrebelser på uniformitet og streng luthersk lære. Kloke koner og menn spottet Guds hellige navn ved å adlyde Satan. De sto for opprør og forræderi mot Gud og hans skaperverk. Hvis allmuen fikk fortsette uten å bli korrigert, ville den vrede guddommen kollektivt straffe land og lokalsamfunnene med krig, sykdom, pest og dyrtid. [47] Sognepresten fra Alstahaug har i pakt med tidens lærde mentalitet i tillegg en sterkt fordømmende holdning overfor samene og deres naturreligion. Her gir han sitt dikteriske bidrag til forestillingen om Satans herjinger blant nomadefolket i nord.

Ved sin poetiske utgave av den intellektuelle hekselæren, får Dass satt trolldommen inn i en tilgjengelig og begripelig form gjennom å sette all magi inn i en diabolsk kontekst. Hans oppgave som prest blir å frarøve bygdefolket en tradisjonsrik kulturforståelse for dermed å dempe guddommens fortørnelse og vrede. Ut fra hans mentale verden var kystbøndenes kulturytringer bygd på skadelig overtro. Petter Dass står for en skarp fordømmelse og undertrykkelse av folks innflytelse og makt over egne liv. Det er lokalbefolkningens mangfoldige repertoar av ritualer og teknikker for å imøtekomme alle typer hverdagslige behov han vil til livs. Den jordnære og folkelige brukslyrikken, som så ofte blir tillagt Dass, er i dette tilfelle et kraftig angrep på bygdefolkets virkelighetsoppfatning, folkelig religiøsitet og kulturytringer.

Hans evangeliseringskampanje og katekismelære gikk ut på å frata folket en velutviklet kulturarv og klokskap basert på overleveringer gjennom mange generasjoner. Den ortodokse barokkdikteren brukte tale og skrift som arena for moralsk ensretting.

Det er denne typen tenkning som gjorde at også den hvite ma-

gien og de kloke menneskene ble gjort til suspekt heksekunst og til farlige trollfolk. Med sin prestegjerning og sine dikt står Petter Dass fram som en aktiv representant for herskende ideologiske strømninger i det strengt lutherske Danmark-Norge mot slutten av 1600–tallet. Petter Dass har nok sett på seg selv som en spydspiss i kampen mot ondskapen – alt til det beste for den kystbefolkningen han var satt til å tjene. Ved å advare mot undergravende krefter viste han omsorg for sine sognebarns frelse med håp om a mildne Guds forargelse og kollektive straff.

Litteratur, nettsteder og kilder:

Andersen, Cecilie. Hr. Petter, Signe-Folk og Satans Træl. En undersøkelse av Petter Dass sin oppfatning av trolldom og hvit magi i andre halvdel av 1600-tallet. Tromsø. Masteroppgave i historie, 2017 (Upublisert).

Appel, Hans Henrik. "Krigshåndverk, gudfrygtighed og den militære disciplin". I *Mentalitet & Historie. Om fortidige forestillingsverdener*, red. Charlotte Appel, Peter Henningsen & Nils Hybel, 143–171. Ebeltoft: Skippershoved, 2002.

Back-Nielsen, Carsten. *Fra jubelfest til kulturår. Dansk reformationsfejringer gennem 400 år*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 2016.

Berg, Sigrun Høgetveit, Rognald Heiseldal Bergesen and Roald E. Kristiansen, red.: *The Protracted Reformation in Northern Norway. Vol II. Towards a Protestant North*. Hannover: Wehrhahn Verlag, 2016.

Bossy, John. "Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments". I *Conscience and casuistry in early modern Europe,* red. Edmund Leites, 214–234. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Braem, Corfitz. *Dagbok under en resa i Sverige åren 1671 och 1672*. Utgifven af Bert Möller, Stockholm: P. A. Norstedt & Söner, 1916.

Brink, Torben. *Den teologiske forståelse af trolddom i Danmark indtil Midten af Det 17-århundrede*, 2. udgave. Upublisert manus, Århus Universitet 1992.

Brink, Torben. "Niels Hemmingsens forståelse af trolddom – en nyvurdering". I *Fortid og Nutid* 2, (1993), 119–133.

Clark, Stuart. *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Dass, Petter. *Samlede verker,* 1-3. Red. Kjell Heggelund og Sverre Inge Apenes. Oslo: Gyldendal, 1980.

Dass, Petter. *Nordlands Trompet*, i fulltekst fra Dokumentasjonsprosjektet. Sett 31.1.2017:
http://www.dokpro.uio.no/litteratur/dass/

Dass, Petter, *KATEKISMESANGER D. Mort: Luthers Lille Catechismus, Forfatted I beqvemme*
Sange, under føyelige Melodier. Første gang utgitt København 1715. Historisk-kritisk utgave ved Jon Haarberg, Det norske språk- og litteraturselskap i samarbeid med Nasjonalbiblioteket
Oslo, 2013. Sett 5.5.2017:
http://www.bokselskap.no/wp-content/themes/bokselskap/tekster/pdf/katekismesanger.pdf

Fink-Jensen, Morten. "Paracelsus og Danmark. Medicin og teologi i 1500- og 1600-tallet". I *Mentalitet & Historie. Om fortidige forestillingsverdener*, red. Charlotte Appel, Peter Henningsen & Nils Hybel, 95–118. Ebeltoft: Skippershoved, 2002.

Fink-Jensen, Morten. *Fornuften under troens lydighed. Naturfilosofi, medicin og teologi i Danmark 1536-1636*. København: Museum Tusculanums Forlag, 2004.

Gilje, Nils og Tarald Rasmussen. *Tankeliv i den lutherske stat. Norsk idéhistorie* 2. Oslo: Aschehoug, 2002.

Gilje, Nils. "Heksen som kjetter: demonologi og trolldom i tidlig nytid". I *Kjetterne og kirken. Fra antikken til i dag*, red. Tomas Hägg, 141–159. Oslo: Scandinavian Academic Press, 2008.

Haarberg, Jon. "Earways to Heaven. Singing the Catechism in Denmark-Norway, 1569-1756". I *Religious Reading in the Lutheran North. Studies in Early Modern Scandinavian Book Culture*, Charlotte Appel & Morten Fink-Jensen, kap. 2, 48–69. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011.

Haarberg, Jon. Innledning og kommentarer til *Petter Dass. Katekismesanger.* Historisk-kritisk utgave. Det norske språk- og litteraturselskap, 2013. Sett 5.5.2017. Online:
http://www.bokselskap.no/wp-content/themes/bokselskap/tekster/pdf/katekismesanger.pdf

Hagen, Rune Blix. "Beelzebubsfluer. Trolldomsoppfatninger hos Petter Dass". I *Herr Petter 350 år,* red. Sigmund Nesset. 157–189. Tromsø: Ravnetrykk, 1997.

Hagen, Rune Blix. "Petter Dass og hans ettermæle". I *Avisa Nordland*, Februar 9, 2013, 3. Sett 5.5.2017: Online: http://hdl.handle.net/10037/4838 (Munin: Open Research Archive).

Hagen, Rune Blix. "Witchcraft and Ethnicity: A critical Perspective on Sami Shamanism in Seventeenth-Century Northern Norway". I *Writing Witch-Hunt Histories. Challenging the Paradigm*, red. Marko Nenonen and Raisa Maria Toivo, 141–166. Leiden: Brill, 2014.

Hagen, Rune Blix. *Ved porten til helvete. Trolldomsprosessene i Finnmark.* Oslo: Cappelen Damm, 2015.

Hagen, Rune Blix Hagen og Hanne Lauvstad. "Petter Dass". I *Norsk biografisk leksikon*. 24.10.2011, sett 5.5.2017: https://nbl.snl.no/Petter_Dass

Hansen, Kåre. *Petter Dass: Mennesket, makten og mytene*. Sandnessjøen: Kåre Hansen, 2006.

Hutchinson, Alan. "Kirka og religiøsitet på Helgeland i tidlig nytid". I *Helgeland Historie. Bind IV. 1537-1840*, red. Sten Rino Bonsaksen, 339–374. Mosjøen: Helgeland Historielag, 2015.

Johansen, Jens Chr. V. "Danmark: anklagelsernas sociologi". I *Häxornas Europa 1400-1700*, utg. Bengt Ankarloo & Gustav Henningsen, 292–313. Lund: Institutet för rättshistorisk forskning, 1987.

Johansen, Jens Christian V. *Da Djævelen var ude. Trolddom i det 17. Århundredes Danmark*. Odense: Odense Universitetsforlag, 1991.

Johansen, Jens Chr.V. "Faith, Superstition and Witchcraft in Reformation Scandinavia". I *The Scandinavian Reformation: From Evangelical Movement to Institutionalisation of Reform*, red. Ole Peter Grell, 179–212. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Kallestrup, Louise Nyholm. *I pagt med djævelen. Trolddomsforestillinger og trolddomsforfølgelser i Italien og Danmark efter reformationen*. København: Forlaget ANIS, 2009.

Kallestrup, Louise Nyholm. "The Infected and the Guilty: On Heresy and Witchcraft in Post-Reformation Denmark". I *Contesting Orthodoxy in Medieval and Early Modern Europe: Heresy, Magic and Witchcraft*, red. Louise Nyholm Kallestrup & Raisa Maria Toivo, 233–254. Cham: Palgrave Macmillan Springer, 2017.

Kristiansen, Roald E. "Black Book Ministers in Northern Norway". I *The Protracted Reformation in Northern Norway. Vol II. Towards a Protestant North*, red. Sigrun Høgetveit Berg, Rognald Heisedal Bergesen & Roald E. Kristiansen, 99–128. Hannover: Wehrhahn Verlag, 2016.

Krogh, Tyge. *Oplysningstiden og det magiske. Henrettelser og korporlige straffe i 1700-tallets første halvdel*. København: Samleren, 2000.

Lauvstad, Hanne. *Helicons Bierge og Helgelands schiær. Nordlands Trompets tekst, repertoar og retorikk*. Oslo: Universitetet i Oslo, Unipubavhandlinger Acta humaniora, 255, 2006.

Næss, Hans Eyvind. *Trolldomsprosessene i Norge på 1500-1600 tallet*. Oslo: Universitetsforlaget 1982.

Næss, Hans Eyvind. *Fiat justitia! Lagmennene i Norge 1607-1797*. Oslo: Riksarkivarens skriftserie 42, 2014.

Olaus Magnus. *Historia om de Nordiska Folken*. Hedemora: Gidlunds förlag, 2001.

Rian, Øystein. "Reformasjonen i Norge – Revolusjon ovenfra og utenfra". I *Fortid* 1 (2017), 18–26.

Viken, Øystein L.I. "Tukt, tvang og tilvenning: religiøs disiplinering i Noreg i tidleg nytid". I *Den rianske vending. Festskrift til professor Øystein Rians 70-årsdag 23. februar 2015,* red. Finn-Einar Eliassen, Bård Frydenlund, Erik Opsahl & Kai Østberg, 321–332. Novus forlag, Oslo 2015.

Williams, Gerhild Scholz. "Demonologies". I The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America, red. Brian P. Levack, 69–83. Oxford: Oxford University Press, paperback edition, 2014.

NOTER

1 Alle sitater fra Petter Dass Katekismesanger er hentet fra den tekstkritiske E-bok utgaven med tittelen *Petter Dass KATEKISMESANGER D. Mort: Luthers Lille Catechismus, Forfatted I beqvemme Sange, under føyelige Melodier.* Første gang utgitt København 1715. Historisk-kritisk utgave ved Jon Haarberg, Det norske språk- og litteraturselskap i samarbeid med Nasjonalbiblioteket, Oslo, 2013. Dass ine kommentarer til det andre bud er fordelt på 31 vers, s. 163–171. Sist lest 5. mai, 2017, http://www.bokselskap.no/wp-content/themes/bokselskap/tekster/pdf/katekismesanger.pdf

2 Jon Haarberg, "Earways to Heaven: Singing the Catechism in Denmark–Norway,

1569–1756", i *Religious Reading in the Lutheran North: Studies in early Modern Scandinavian Book Culture*, red. Charlotte Abel & Morten Fink-Jensen (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011), 49–53.

3 Øystein Rian, "Reformasjonen i Norge – Revolusjonen ovenfra og utenfra", i *Fortid* 1 (2017), 23.

4 Stuart Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 459–466.

5 Den mest fyldige biografien over Petter Dass finnes i Kåre Hansen, *Petter Dass: Mennesket, makten og mytene* (Sandnessjøen: Kåre Hansen, 2006).

6 Rune Blix Hagen, "Petter Dass og hans ettermæle", *Munin Open Research Archive* (2013), sett 5.5.2017, http://hdl.handle.net/10037/4838.

7 Roald E. Kristiansen, "Black Book Ministers in Northern Norway", i *The Protracted Reformation in Northern Norway* 2, red. Sigrun Høgetveit Berg m.fl. (Hannover: Wehrhahn Verlag, 2016), 111–114.

8 Nils Gilje og Tarald Rasmussen, *Tankeliv i den lutherske stat* (Oslo: Aschehoug, 2002), 189. Se også Jens Chr.V. Johansen, "Faith, Superstition and Witchcraft in Reformation Scandinavia", i *The Scandinavian Reformation: From Evangelical Movement to Institutionalisation of Reform*, red. Ole Peter Grell (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 211.

9 Clark, *Thinking with Demons*, 89 og 162–163. Se også John Bossy, "Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments", i *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, red. Edmund Leites (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 229.

10 Kristiansen, "Black Book Ministers", 104–105.

11 Dass, *Katekismesanger*, 167, vers 15.

12 Petter Dass, *Nordlands Trompet. Om Lapperne og Findene*, fra Dokumentasjonsprosjektet, sett 31.1.2017, http://www.dokpro.uio.no/litteratur/dass/

13 Clark, *Thinking with Demons,* 250–252.

14 For Danmark-Norge, se Tyge Krogh, *Oplysningstiden og det magiske. Henrettelser og korporlige straffe i 1700-tallets første halvdel* (København: Samleren, 2000), 99–103.

15 Clark, *Thinking with Demons*, 77–79.

16 Rune Blix Hagen, "Witchcraft and Ethnicity", i *Writing Witch-Hunt Histories. Challenging the Paradigm*, red. Marko Nenonen and Raisa Maria Toivo (Leiden: Brill, 2014), 160–162.

17 Gerhild Scholz Williams, "Demonologies", i *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*, red, Brian P. Levack (Oxford: Oxford University Press, paperback edition, 2014), 75–77.

18 Louise Nyholm Kallestrup, "The Infected and the Guilty: On Heresy and Witchcraft in Post-Reformation Denmark", i *Contesting Orthodoxy in Medieval and Ear-*

ly Modern Europe. Heresy, Magic and Witchcraft, red. Louise Nyholm Kallestrup & Raisa Maria Toivo (Cham: Palgrave Macmillan Springer, 2017), 239–243.

19 Clark, *Thinking with Demons*, 274–275. Se også Williams, *Demonologies*, 71-73.

20 Se oversikten og gjennomgangen hos Louise Nyholm Kallestrup, *I pakt med Djævelen. Trolddomsforestillinger og trolddomsforfølgelser i Italien og Danmark efter reformationen* (København: Forlaget Anis, 2009), 83–87.

21 Morten Fink-Jensen, "Paracelsus og Danmark. Medicin og teologi i 1500- og 1600-tallet", i *Mentalitet & Historie. Om fortidige forestillingsverdener*, red. Charlotte Appel, Peter Henningsen & Nils Hybel. (Ebeltoft: Skippershoved, 2002), 99.

22 Torben Brink, "Niels Hemmingsens forståelse af trolddom – en nyvurdering", i *Fortid og Nutid* 2 (1993): 119–133.

23 Jens Chr. V. Johansen, "Danmark: anklagelsernas sociologi", i *Häxornas Europa 1400-1700*, utg. Bengt Ankarloo & Gustav Henningsen (Lund: Institutet för rättshistorisk forskning, 1987), 309–312. Se også Kallestrup, *I pakt med Djævelen*, 83, og Øystein Viken, "Tukt, tvang og tilvenning: religiøs disiplinering i Noreg i tidleg nytid", i *Den rianske vending. Festskrift til professor Øystein Rians 70-årsdag 23. februar 2015,* red. Finn-Einar Eliassen, Bård Frydenlund, Erik Opsahl & Kai Østberg (Oslo: Novus forlag, 2015). 321–332.

24 Hans Eyvind Næss, *Fiat justitia! Lagmennene i Norge 1607-1797* (Oslo: Riksarkivarens skriftserie 42, 2014), 360.

25 Hans Eyvind Næss, *Trolldomsprosessene i Norge på 1500-1600 tallet* (Oslo: Universitetsforlaget, 1982), 134–137.

26 Rune Blix Hagen, *Ved porten til helvete. Trolldomsprosessene i Finnmark* (Oslo: Cappelen Damm, 2015), 26.

27 Clark, *Thinking with Demons*, 440–442.

28 Nils Gilje, "Heksen som kjetter: demonologi og trolldom i tidlig nytid", i *Kjetterne og kirken. Fra antikken til i dag*, red. Tomas Hägg (Oslo: Scandinavian Academic Press, 2008), 154–155. Se også Øystein Rian, "Reformasjonen i Norge – Revolusjon ovenfra og utenfra", i *Fortid* 1 (2017), 25.

29 Brink, "Niels Hemmeningsens", 121–122. Se også Kallestrup, "The Infected and the Guilty", 241.

30 Kallestrup, *I pagt med Djævelen*, 74–75 og 89.

31 Dass, *Katekismesanger*, 166, vers 10 og 11.

32 Dass, *Katekismesanger*, 166 og 168, vers 12 og 18.

33 Dass, *Katekismesanger*, det tidende bud, vers 24. Sett 31.2.2017: http://www.bokselskap.no/boker/katekismesanger/bud10.

34 Fra Petter Dass sin tid som sogneprest på Helgeland kjenner vi ingen trolldomsprosesser som endte med dødsdom. Oppfatningen om at Petter Dass i sin tid fikk

oppleve mange heksebål lar seg ikke empirisk etterprøve. Imidlertid forekommer det enkelte rettssaker med innslag av signeri i hans nærområde både mot slutten av 1600-tallet og tidlig på 1700-tallet, se Alan Hutchinson, "Kirka og religiøsitet på Helgeland i tidlig nytid", i *Helgeland Historie. Bind IV. 1537-1840*, red. Sten Rino Bonsaksen (Mosjøen: Helgeland Historielag, 2015), 363-364. Se også Rune Blix Hagen, "Beelzebubs fluer. Trolldomsoppfatninger hos Petter Dass", i *Herr Petter 350 år*, red. Sigmund Nesset (Tromsø: Ravnetrykk, 1997), 169.

35 Clark, *Thinking with Demons*, 244–245.

36 Dass, *Katekismesanger*, 167, vers 14,15,16 og 17.

37 Dass, *Nordlands Trompet*, 73. Sett 5.5.2017: http://www.dokpro.uio.no/cgi-bin/litteratur/oratxtprod.cgi?tabell=dass&id=pd1012

38 Hagen, "Beelzebubs fluer", 175–184.

39 Dass, *Nordlands Trompet*, 69–70.

40 Dass, *Nordlands Trompet*, 70–71.

41 Dass, *Nordlands Trompet*, 71–72.

42 Dass, *Nordlands Trompet*, 72.

43 Clark, *Thinking with Demons*, 287.

44 Dass, *Nordlands Trompet*, 72.

45 Olaus Magnus, *Historia om de Nordiska folken* (Hedemora: Gidlunds förlag, 2001), 162.

46 Corfitz Braem, *Dagbok under en resa i Sverige åren 1671 och 1672*. (Utgifven af Bert Möller, Stockholm: P. A. Norstedt & Söner, 1916), 46.

47 Morten Fink-Jensen, *Fornuften under troens lydighed. Naturfilosofi, medicin og teologi i Danmark 1536-1636* (København: Museum Tusculanums Forlag, 2004), 261. Se også Hans Henrik Appel, "Krigshåndverk, gudfrygtighed og den militære disciplin", i *Mentalitet & Historie. Om fortidige forestillingsverdener*, red. Charlotte Appel, Peter Henningsen & Nils Hybel (Ebeltoft: Skippershoved, 2002), 144. Motivet med den straffende og vrede Gud finnes ofte referert til i rettskildene fra de omfattende og brutale trolldomsprosessene i Finnmark på midten av 1600-tallet, se Hagen, *Ved porten til Helvete*, 158–159.

Den forsinkete reformasjonen i Sápmi

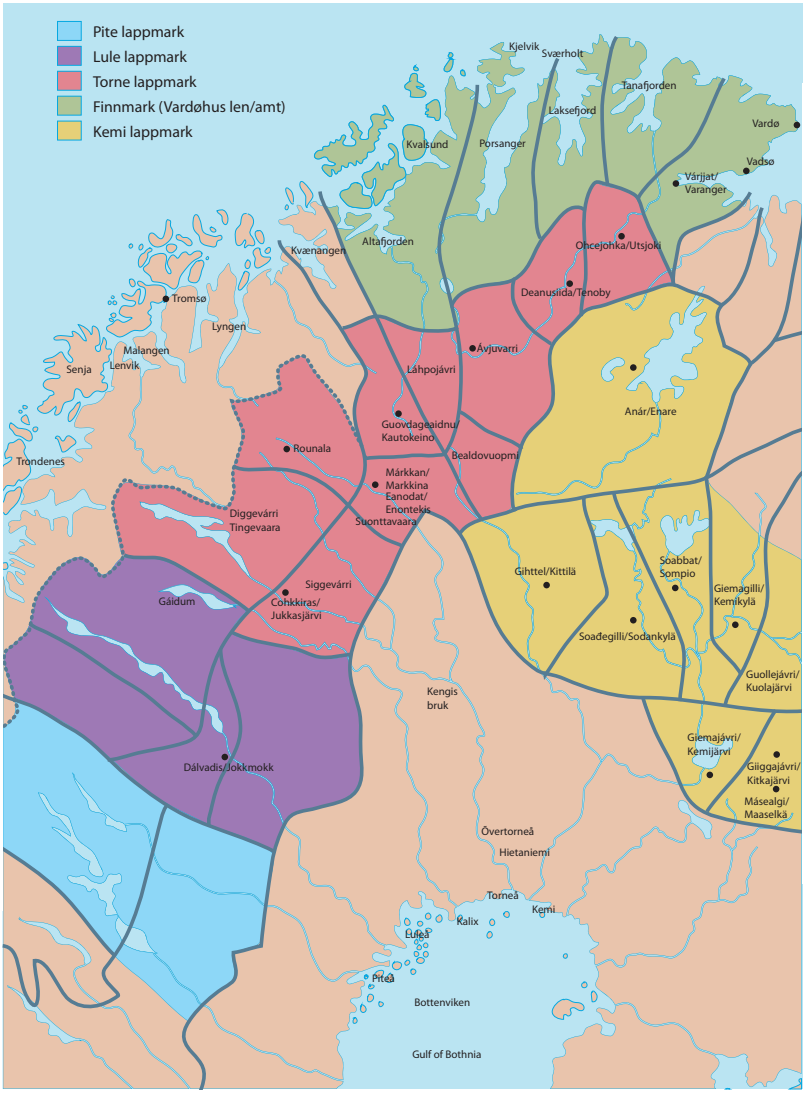
Siv Rasmussen

Kontekst

Denne artikkelen bygger på innlegget *Den forsinkete reformasjonen i Sápmi*,[1] som jeg vil holde på Nordisk historikermøte i Aalborg 2017. Innlegget er en del av sesjonen «Den lange reformasjonen på Nordkalotten», der alle tre deltakere er med i forskningsprosjektet «The Protracted Reformation in Northern Norway» ved UiT Norges arktiske universitet. Prosjektets overordnete siktemål er å vinne ny innsikt i forløpet og virkningene av de mer langsiktige endringsprosessene som ble utløst av reformasjonen på Nordkalotten, fra senmiddelalderen og frem til midten av 1700-tallet. I innleggene våre på Nordisk historikermøte vil vi presentere utvalgte tematikker fra prosjektet. Spørsmål som løftes frem er av både samfunnshistorisk og kirkehistorisk karakter. Sigrun Høgetveit Berg og Ingebjørg Aamlid Dalen tar for seg kirke og presteskap i reformasjonsårhundret. Berg fokuserer på kirkeorganisasjonen og særlig hvordan det gikk med de katolske kannikgjeldene, mens Dalen tar for seg presteskapet i lys av i manuskriptet *Den Norges So*. Selv vil jeg diskutere om man kan snakke om en forsinket reformasjon i det samiske samfunnet i nord.

Innledning

Utgangspunktet for artikkelen er å greie ut for når den samiske befolkningen reelt sett møtte den lutherske reformasjonen. Temaet er i liten grad er blitt diskutert tidligere, trolig fordi det ikke har vært oppfattet som relevant, siden den mest utbredte oppfatningen er at samenes overgang til kristendommen foregikk i etterreformatorisk tid, i perioden 1550-1750. Utfra denne tankegangen vil det egentlig ikke gi noen mening å snakke om en reformasjon blant den samiske befolkningen. Dette står i sterkt kontrast til de mange historiske og arkeologiske kilder som vitner om at kristendommen var kjent blant samene i katolsk tid. Blant forskerne er det likevel gjennomgående enighet om at samer kom i kontakt med kristendommen allerede i middelalderen, men det er delte meninger om hvor omfattende og dyptgående denne katolske påvirkning var. De fleste verk om samisk kirke- og misjonshistorie har da også en kort innledning om kjente misjonsforsøk i middelalderen, før de gir en grundigere innføring i misjonsvirksomheten i tidlig nytid.[2] I den grad reformasjonen blir nevnt, er det mest for at den skal fungere som et tidsskille for forfatter og leser, ikke for å diskutere eventuelle endringer den medførte for samene. For eksempel skriver Adolf Steen i sitt verk *Samenes kristning og Finnemisjonen til 1888* at en stor del av samene var uberørt av kirke og kristendom ved overgangen til reformasjonen.[3] I den senere tid er det gjort noen forsøk på å fokusere på dette. Sigrun Høgetveit Berg, Dikka Storm og Rognald Heiseldal Bergesen er inne på temaet i artikkelen «Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap», der de konkluderer med at reformasjonen gjorde sitt inntog overfor samene i Norge først ved Thomas von Westens (1682-1727) misjonsvirksomhet på begynnelsen av 1700-tallet.[4]



Kart over Finnmark (norsk kirke) og lappmarkene (svensk kirke). Ill.: Bjørn Hatteng og Siv Rasmussen, etter Ørnulv Vorren. UiT – Norges arktiske universitet.

På norsk side har man utpekt den pietistiske misjonen under ledelse av von Westen som gjennombruddet i kristningsprosessen. Dette er en oppfatning jeg, i likhet med flere andre, har stilt spørsmålstegn ved. Håvard Dahl Bratrein tar opp dette i *Karlsøy og Helgøy bygdebok*. Han mener historikere i altfor stor grad har godtatt fortellingen om at Thomas von Westen (1682 – 1727) kristnet samene, der samene blir fremstilt som reine hedninger og avgudsdyrkere fram til misjonen begynte i 1716, og som sanne kristne da von Westen døde i 1727.[5] Han stiller seg sterkt kritisk til at misjonslederen von Westen og hans biograf Hans Hammond brukes som sannhetsvitner, og finner det lite trolig at samene i dette kystområdet i Troms etter mange hundre års påvirkning og innlemmelse i det norske samfunnet, religiøst, administrativt og økonomisk skulle ha beholdt vesentlige deler av sin opprinnelige religion. Bratrein mener det var snakk om en inderliggjøring, på linje med nordmenn som ble påvirket av pietismen, et syn også Arne Bugge Amundsen og Else Mundal forfekter.[6]

En annen innfallsvinkel har Håkan Rydving, som har vist hvordan samene i Lule lappmark utviklet strategier for å kunne delta i både kristendommens og den samiske religionens sfære.[7] Dette ble blant annet gjort ved å operere med et dobbelt sett med fornavn (samisk og kristent/skandinavisk), og to ulike dåpsseremonier, der den ene var kristen dåp, mens den andre var et samisk ritual der den kristne dåpen ble vasket av. I følge Rydving var dette klart adskilte sfærer, der den samiske praksisen var lenge ukjent for både svenske og dansk-norske myndigheter.

En tredje forklaringsmodell, som jeg finner støtte for i funnene mine fra Finnmark og Torne lappmark, er at samene i disse områdene utviklet en religiøs praksis med synkretistiske trekk, der elementer fra samisk religion ble tatt med inn i kirka, mens kristne symboler ble markert på den rituelle tromma.[8] I tidligere arbeider

har jeg påpekt at det ofte ikke går klart nok frem hva man legger i begrep som kristen, kristning og omvendelse. I stedet for disse begrepene har jeg valgt å bruke termen integrert i kirka, som inkluderer mennesker som er døpt og deltar kirkas øvrige ritualer, uten at det sier noe om indre tro.[9] Det utelukker heller ikke de som fortsatte å praktisere ritualer knyttet til samisk religion i tillegg til å delta i kirkas ritualer. Diskusjonen om når samene ble kristne kan sammenlignes med 1800-tallets debatt om nordmennene først ble kristne ved reformasjonen, der debattantene mente man måtte ha en personlig overbevisning og inderlighet for å bli betraktet som kristen. Steinar Imsen har kritiserert denne oppfatningen slik: Ingen av dem ser ut til å ha tenkt seg at det å være kristen like mye kan sies å være et allment kulturelt som et religiøst fenomen, og dermed variabelt og foranderlig, samfunnsbestemt og tidsbestemt.[10] På samme måte må man i diskusjonen om samenes kristningsprosesser ta høyde for disse forskjellene.

Jeg vil starte med å drøfte om det fantes katolske samer i de nordligste områdene, for deretter å gi et overblikk over luthersk misjonsvirksomhet og kirkeliv. Til slutt vil jeg vise til noen eksempler fra katolsk kristendom, som fortsatt var en levende del av samisk kultur i nordsamiske områder i tidlig nytid.

Fantes det katolske samer i Finnmark og Torne lappmark?

Det som omtales som kristningen av henholdsvis Norge og Sverige handler vanligvis om den norrøne befolkningens overgang til kristendommen. Til tross for at samer i noen områder bodde sammen med den øvrige befolkningen, var mesteparten av territoriene med samisk befolkning ikke en del av de nordiske kongedømmene i vikingtid og tidlig middelalder.[11] Storparten av den samiske befolkningen ble dermed stående utenfor det kristne

fellesskapet og definert som hedninger av sine nabofolk. Det er likevel flere kilder fra middelalderen som nevner misjon overfor samer og kristne samer. Den eldste av disse er Adam av Bremens *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* fra 1070-tallet, som forteller om Adalvard d.e og Stefan som begge ble utsendt av erkebiskopen av Bremen.[12] Førstnevnte var biskop for gøtene, men misjonerte også blant *skridfinner* (samer). Stefan var biskop over Hälsingland, og kalles gjerne Hälsinglands apostel. I *Historia Norvegiæ fra* rundt hundre år senere skriver den anonyme, antatt norske forfatteren, at Norge er delt i tre soner, der samene er bosatt i en skogssone. Else Mundal tolker teksten dithen at skogssonen dreier seg om et landskap i det indre av Sør-Norge, bosatt av kristne sørsamer.[13] Lars Ivar Hansen vil heller plassere denne sonen i de indre fjord- og dalområder i Nord-Norge, områder som lå øst for landskapet Hålogaland, og som ikke var regnet som en del av den norske statsmakten.[14] I tillegg bodde det også samer sammen med nordmennene i Hålogaland, kystsonen i nord. Hansen mener teksten uttrykker et klart skille i beskrivelsen av samene og andre hedenske grupper som bodde lenger øst, noe han forklarer med at samene befant seg innenfor deres egen sosiale horisont. Han konkluderer med at dette medførte at det kristne norske kongedømmet fikk en klar misjonsoppgave overfor samene.[15]

Fra 1300-tallet av kjenner vi til ulike misjonsfremstøt på både svensk og norsk side.[16] Men de fleste kildene gir sparsomme opplysninger, og dermed har vi lite konkret kunnskap om hvordan og hvor misjonen foregikk, og hva som ble resultatet. Vanligvis har dette blitt tolket som virksomhet som fikk liten betydning i de nordligste områdene. Som nevnt over mener man at også den aller tidligste kontakten med kristendommen skjedde i områder der samer bodde sammen med eller i nærheten av den øvrige befolkningen, særlig i de sørsamiske områdene og i kystområdene



Biskop fra Ingøy kirke. Middelalder. Foto: Mari Karlstad. Tromsø Museum – Universitetsmuseet.

i Nord-Norge, sør for Finnmark. Dette står i sterk kontrast til de norske misjonærenes oppfatning av forholdene på første halvdel av 1700-tallet, da de hevdet at samene i Finnmark hadde langt bedre kjennskap til kristendommen enn samene i Troms, Nordland og Trøndelag.[17] Det kan være flere årsaker til dette.

For det første kan den økte aktiviteten fra kirke og misjonsorganisasjon på 1600–1700-tallet ha ført til en kristen vekkelse eller fornyelse blant samene i nord. Men det kan også tenkes at misjonærene overdrev i den ene eller andre retningen, enten for å fremheve sin egen innsats eller for å legitimere at det behøvdes ytterligere misjonsvirksomhet i de aktuelle områdene. Til tross for dette peker enkelte faktorer mot at misjonærene til en viss grad hadde rett, slik som at de beslagla over 100 rituelle trommer i Trøndelag, men ingen i Finnmark, og at den samiske urgravskikken fra førkristen tid opphørte i Finnmark i løpet av 1500-1600-tallet, til fordel for gravskikker av kristen karakter, mens urgravskikken ser ut til å ha blitt tatt i bruk sørsamisk område først på 1500-tallet.[18]

For det andre må man ta i betraktning at det i middelalderen bodde samer også i områder som senere ikke er definert som samiske. Vi vet lite om hvilke prosesser som utspilte seg i kjølvannet av at noen grupper samer gikk over til kristendommen, mens andre stod utenfor kirkeorganiseringen. Det er tenkelig at dette medførte brudd i kontakten mellom kristne og ikke-kristne samer, og at de kristne samene i større grad orienterte seg mot ikke-samiske kristne grupper, for eksempel når det gjaldt handel og giftermål. De kristne samene kan dermed ha forsvunnet som samer ved assimilering inn i disse gruppene, mens de ikke-kristne samene fortsatte å eksistere som en egen etnisk gruppe.

Et tredje moment er at kristningen av samene ikke kan betraktes som én sammenhengende prosess. I stedet bør det forklares som en rekke ulike prosesser, som delvis foregikk i katolsk tid, delvis i etter-re-

formatorisk tid, til sammen over flere hundre år.[19] Det kan heller ikke utelukkende ses på som en utvikling som startet i sør og sakte beveget seg nordover. Tvert imot synes det som at de nordligste samene både kom i kontakt med kristendommen og ble sterkere påvirket av den, enn samer i mange av innlandsområdene lenger sør. Allerede på 1100-tallet skal ikke-kristne samer ha drevet sesongfiske sammen med tilreisende kristne nordmenn i Vest-Finnmark, ifølge en fremstilling i *Passio Olavi*.[20] Slike mer flyktige møter betydde neppe stor påvirkning, men fortellingen gir et lite varsel om kommende tider. Fra siste halvdel av 1200-tallet av ble en rekke fiskevær etablert på ytterkysten av Finnmark, som et resultat av oppsvinget i det kommersielle fisket, særlig på grunn av etterspørselen fra hanseatene.[21] Den tilflyttede befolkningen var stort sett nordmenn fra kyst-Norge, men det kom også folk fra andre deler av Nordsjøområdet. Med fiskeværsetableringen fulgte også bygging av kirker og kapell. I 1589 ble det registrert sytten kirker og *korshus* (kapell) langs kysten av Finnmark, der de fleste var fra middelalderen.[22] Det har det vært vanlig å anta at de primært ble bygget for og brukt av den ikke-samiske befolkningen, og at den samiske befolkningen trakk innover i fjordområdene ved den ikke-samiske ekspansjonen.[23] Nyere undersøkelser viser at også samer brukte kystområdene, noe som må ha eksponert dem for innflytelse fra kirkas side. I tillegg samhandlet de med russere og karelere underlagt Novgorod, som også hadde interesse for området. Mangeromshusene er en type bosetting på Finnmarkskysten i middelalderen som skiller seg fra fiskeværene. En av lokalitetene på nordsiden av Varangerhalvøya, Skonvika, tolker Jørn Henriksen som en handels- og skattestasjon med utspring i Novgorod, med i hovedsak karelsk/russisk bosetting, men der samene var en viktig samarbeidspartner når det gjelder fangst av villrein og andre pelsdyr.[24] Henriksen knytter dette til de mange fangstanleggene som finnes på Varangerhalvøya og på eidet mellom Tana og Varanger.

Fra seinmiddelalderen av ses visse endringer i den kystsamiske gravskikken i Finnmark, som tyder på kristen påvirkning. Gravene i ur og stein avtok til fordel for jordgraver på øyer og holmer. Likene ble sjeldnere svøpt inn i never, men heller lagt i vanlige drakter, i pulker og etter hvert i trekister. I tillegg ble kristne symboler som kors og krusifiks tatt i bruk.[25] Etter en visitasreise til Vardø i Finnmark på begynnelsen av 1500-tallet, skrev erkebiskop Erik Valkendorf at samene som bodde mellom Russland og *Finmarken* nå var kristne.[26] Trolig siktet han til varangersamene, og ikke til de seinere russisk-ortodokse skoltesamene på sørsiden av Varangerfjorden. I tillegg tyder 1500-tallets navneskikk i Finnmark og den tilstøtende Torne lappmark, på kristen påvirkning fra norsk side i katolsk tid.[27]



Dåpsfat fra Kautokeino kirke. Usikker datering. Foto: Mari Karlstad. Tromsø Museum – Universitetsmuseet.

Også langs kysten av Bottenviken ble det etablert kirkebygg på begynnelsen av 1300-tallet. Ett av disse tidlige byggene var Torne kapell ved utløpet av Torne-elva, der den svenske erkebiskopen døpte samer og finner under en visitas i 1346.[28] Et annet kirkebygg fra middelalderen var Särkilax kapell i Tornedalen, som ble ødelagt av vårflommen i 1615. Det er bevart flere middelalderlige helgenskulpturer fra dette kapellet. Befolkningen i de nedre delene av Tornevassdraget var hovedsakelig finskspråklige, men områdene ble også benyttet av samer. I Torne lappmark var den samiske befolkningen stort sett enerådende til 1673, da det ble tillatt for ikke-samer å slå seg ned der. De fleste kjente kirkebyggene i Torne lappmark ble satt opp i perioden 1606 - 1703. Ett unntak var Rounala kapell i grenseområdene mellom dagens Sverige og Finland, som man tidligere mente skrev seg fra 1550-tallet. Denne oppfatningen har blitt revidert etter at nye dateringer av kranier fra gravplassen ved kapellet har påvist at kirkegården ble brukt i perioden 1300 - 1600.[29] Også i Siikakielinen noen mil fra Kiruna i Sverige og i Dálvadas på nåværende finsk side av Tanaelva, finnes gamle gravplasser og tradisjon om tidlige kirkesteder. Men det er ukjent om disse strekker seg bakover til før-reformatorisk tid, og de er vanligvis tolket som samlingssteder fra etterreformatorisk tid.[30]

I tillegg til kildene fra middelalderen og arkeologiske funn, vitner også skriftlige kilder fra tidlig nytid om at samer hadde kjennskap til kristendommen før reformasjonen. En vanlig oppfatning har vært at samene kun tok i bruk katolske symboler, for eksempel utstyrte kister med kors og krusifiks, uten at man kjente til eller la vekt på symbolenes kristne betydning.[31] Flere har også ment at samene bare ble «kristne i navnet» eller «nominelle kristne» for å tekkes geistligheten, mens de i virkeligheten fortsatte å praktisere den samiske religionen.[32] Dette var det et visst rom for å gjøre i middelalderen, etter at den romersk-katolske kirke på det fjerde



Altertavle fra 1626 i Polmak kirke. Den stod først i Vadsø kirke, deretter i Angsnes kapell i Nesseby 1719–1746, og Nesseby kirke 1746–1869. Foto: Claus A. Pettersen. Deanu ja Várjjat museasiida – Tana og Varanger museumssiida.

laterankonsil i 1215 vedtok et sett med minimumskriterier for å bli regnet som kristen, at man var døpt og man gikk til skrifte og nattverd minst en gang årlig.[33] Bakgrunnen for vedtaket var at heller ikke i andre deler av Europa fulgte alle utelukkende den kristne læra. Folkereligiøsiteten var en viktig del av livet til middelalderens mennesker, selv i områder som hadde blitt kristnet for flere hundre år siden. Mye av dette ble ikke sett på som forenlig med kristendom, og det ble dermed viktig å klargjøre hva som skulle til for å bli betraktet som kristen. Det har blitt tolket som en mulighet for den samiske befolkningen å holde kontakten med det kristne samfunnet på et minimumsnivå. I hvor stor grad dette var to sfærer, den kristne og den samiske, som ble holdt totalt adskilt fra hverandre, synes å ha variert både fra sted til sted og fra tid til tid. I Finnmark og Torne lappmark ser det ut til at man til en viss grad har blandet de to religionerne med hverandre. Fra tidlig nytid finnes det mange spor etter katolsk kristendom i disse områdene som til dels opptrer sammen med elementer fra samisk religion. Dette vil jeg etter hvert vil belyse med eksempler fra kildematerialet. Først vil jeg gi et overblikk over samenes innlemmelse i de luthersk-protestantiske kirkene.

Luthersk misjon og kirkeorganisering i Sápmi

Som kjent artet gjennomføringen og resultatet av reformasjonen seg ganske forskjellig i Norge og Sverige, noe som også hadde innvirkning på kirkelivet i de samiske bosettingsområdene. Reformasjonen i Norge kan beskrives både som en brå omveltning og en langsom prosess. En brå omveltning fordi de stats- og kirkepolitiske endringene som ble innført av Christian III i 1536–1537, var uten lokal forankring blant geistligheten og legfolket i Norge. En langsom prosess fordi det tok lang tid før den lutherske læra og protestan-

tisk mentalitet hadde vunnet innpass blant folk flest.[34] Kirkekunst og interiør fra middelalderen ble i stor grad værende i kirkene etter reformasjonen, slik som alterskap, helgenskulpturer, helgenbilder og kalkmalerier.[35] Den katolske kristendomsformen levde også videre gjennom fortellinger, forestillinger og tradisjoner, i form av det som gjerne kalles folkelig religiøsitet. Dette gjaldt også i erkebispedømmet Nidaros, som etter reformasjonen ble til Trondheim stift, og som var landets største bispedømme i utstrekning. Det strakte seg fra Sunnmøre til Øst-Finnmark, og dermed bodde de aller fleste samer i Norge innenfor dette stiftet. Også på svensk side kan reformasjonen betegnes som en langsom prosess, der også de stats- og kirkepolitiske omveltningene strakk seg over et langt tidsrom. Formelt sett løp reformasjonen fra riksdagen i Västerås i 1527, da kong Gustav Vasa fratok den katolske kirka makta, til kirkemøtet i Uppsala i 1593, der det ble vedtatt at Sveriges religion skulle være den luthersk-protestantiske.[36] I forhold til Danmark og Norge der kongen tok all makt som kirkas høyeste myndighet, fikk den svenske lutherske kirka mer makt og selvstendighet. I Sverige beholdt man både den apostoliske suksesjon, erkebispestolen og biskoptittelen i de middelalderske stiftene. Uppsala erkestift fortsatte dermed å eksistere under samme navn med erkebiskopen på toppen. Erkestiftet omfattet også de nordlige delene av Sverige, inkludert de store innlandsområdene med samisk befolkning, som ble administrativt inndelt i såkalte lappmarker. Inntil Härnösand stift ble opprettet i 1647, lå dermed mesteparten av de samiske bosetningsområdene i datidens Sverige under Uppsala erkestift. Kirkelig sett omfattet dette også områder som i dag ligger i Finland og Norge, og som svenskene regnet som en del av Torne lappmark. Men det knytter seg stor usikkerhet til når lappmarkene ble innlemmet i erkestiftet.

I hvilken grad og på hvilken måte den samiske befolkningen tok del i kirkelivet synes å ha variert mellom ulike områder. Til

dels ser man forskjeller mellom områder som lå under henholdsvis svensk og norsk kirke, til dels er det forskjeller mellom de ulike samiske språkområdene, slik som mellom nordsamiske og sørsamiske områder. Engasjementet for å inkludere samer i kirka hadde også sammenheng med stats- og kirkepolitiske forhold. Fra begge staters side ble misjon og kirkeorganisering brukt som et middel for å få kontroll over områdene i nord, men til ulik tid og med ulike metoder. Flere av krigene som utspilte seg i tidlig nytid hadde sammenheng med stridighetene om grenseforholdene i nord.[37]

På 1500- og 1600-tallet tok de svenske kongene flere initiativ til kirkelig virksomhet i de samiske områdene. For å få mer direkte kontroll ansatte Gustav Vasa sine egne skattefogder.[38] Samene ble beordret til å møte opp en gang årlig på utvalgte plasser i lappmarkene, for å betale skatt. Hit ble det også sendt prester for å holde gudstjeneste, døpe barn og utføre andre kirkelige oppgave, og en prest i Torne sogn fikk et spesielt ansvar for Torne lappmark.[39] På norsk side finnes det enkelte kilder som viser at også samene der var underlagt kirka. På slutten av 1500-tallet skriver en anonym finnmarksprest at sjøsamer under 40–50 er kristne, mens fjellsamene ikke kjenner til den rette tro.

Mot slutten av 1500-tallet ble kampen om suvereniteten i nord tilspisset, noe som var foranledningen til at både Christian IV av Danmark-Norge og hertug Carl av Sverige (fra 1604 kong Carl IX) besøkte de nordlige delene av sine riker. I 1599 dro Christian IV helt nord til Vardø og videre til Kolahalvøya, mens hertug Carl besøkte Torneå og andre steder ved Bottenviken i 1602.[40] Men de to regentene hadde en noe forskjellig tilnærming til hvordan de møtte den samiske befolkningen. Christian IV mente at han hadde vært utsatt for samisk trolldomskunst nordpå, og i årene etter reisa utstedte han flere forordninger, der noen var særlig rettet mot samene og det nordlige Norge. I et brev av 1609 ble det hevdet at

samisk trolldom var til hinder for norsk kolonisering, og i 1617 kom en felles trolldomslovgivning for Danmark og Norge. I tiden mellom disse to forordningene ble ni samiske menn og to kvinner stilt for retten, dømt og avlivet for trolldom i det nordlige Norge. De fleste ble brent.[41] Selv om Finnmark hadde ekstremt mange trolldomssaker i forhold til folketallet, var det likevel ikke samer som dominerte i trolldomssakene utover på 1600-tallet, men norske kvinner.[42] Vardøhus festning ytterst i Varangerfjorden spilte en sentral rolle, og svært mange av de tiltalte var bosatt i de norskdominerte fiskeværene på nordsiden av denne fjorden.

Kirkeorganisering var en av Carl IX`s metoder for å vinne kontroll over de nordlige områdene. Han planla en storstilt nyorganisering av kirkelivet i nord, som også skulle omfatte fjordområder i Nord-Norge, men tapet under Kalmarkrigen (1611–1613) satte en stopper for det. Nyorganiseringen inkluderte bygging av kirker i de samiske områdene, og utdannelse av samiske prester, som skulle bo ved kirkene. Etterfølgerne hans utvidet dette med skole for samiske gutter, utgivelse av samiske bøker, utdannelse av samiske lærere og kateketer, bygging av flere kirker og inndeling i egne samiske prestegjeld. Alle tiltakene var riktignok ikke like vellykkede, men det var likevel starten på en mer systematisk opplæring i luthersk kristendom. En viktig faktor var at samisk språk ble benyttet i både kirke og skole. I Torne lappmark var likevel kirkespråket hovedsakelig finsk, men samisk ble også brukt en del.[43]

I Norge ble det gjort spredte forsøk på lignende virksomhet blant samene, men de fleste tiltakene fikk ikke det omfanget som intensjonen var. I 1618 ble det gitt en forordning om at biskopene skulle visitere i Finnmark hvert tredje år, og i 1631 ble prestene pålagt å forkynne for både *Nordmænd, Finner og Lapper*. Blant sjøsamene i Nord-Norge kan dette siste mer ha vært en formalisering av en vanlig praksis. Fra Vest-Finnmark har man flere eksempler

på at samer deltok i kirkene, og at sogneprestene ute ved kysten reiste inn til de samiske bosettingene i fjordene. I tillegg het det i forordningen at enkelte prester skulle lære opp samer eller andre samisktalende personer, som så kunne sendes som lærere blant samene.[44] Dette tiltaket endte imidlertid med kun en reiseprest for sørsamene i Trøndelag. I Finnmark ble det i løpet av 1600-tallet etablert kirkebygg eller tatt i bruk andre bygninger som kirker i alle de fem store fjordene, der det ble holdt gudstjeneste fra en til tre ganger om året.[45] Så langt vi vet foregikk gudstjenestene på norsk eller dansk. Mot slutten av århundre ble det en økt intensitet i dette kirkelige arbeidet, som fortsatte inn i neste århundre. Som et ledd i dette ble Isaac Olsen (ca 1680 – 1730) ansatt som lærer for samene i Varanger i 1703, et arbeid han hadde til 1716. Fra 1708 fikk han også ansvaret for samene i Tana, Laksefjord og Porsanger. Omtrent samtidig eller noe før, fikk en ikke navngitt same opplæring av presten i Hammerfest for å virke som lærer blant samene i Kvalsund og Alta-området. Olsen lærte seg raskt samisk, og trolig var disse to de første som brukte samisk i forkynnelsen av kristendom i Finnmark.[46]

I løpet av sine 42 år som biskop i Trondheim stift, foretok Peder Krog (1654–1731) fire visitasreiser nordover til Finnmark og Nord-Troms. Etter en reise i 1705 skrev han til kong Frederik IV om det han betraktet som sørgelige forhold blant samene, og ba om at det ble sendt folk for å gi dem kristen opplæring.[47] Dette synes å være den direkte foranledningen til at kongen året etter sendte teologistudenten Povel Resen nordover, for å undersøke den kristelige og moralske tilstandene blant samene. Ti år senere ble den norske presten Thomas von Westen (1682–1727), leder for den nyopprettete misjonen blant samer i Norge. Denne misjonen var underlagt Misjonskollegiet i København, etablert av kongen i 1714. Thomas von Westen organiserte snart en effektiv misjons-

virksomhet, med misjonærer og lærere, og bygging av kirker og skoler i alle samiske områder fra Finnmark til Trøndelag. For von Westen var det viktig å bruke samisk språk i misjonsarbeidet.

Selv om jeg her ikke vil begi meg inn på en grundig analyse av årsakene til ulikhetene mellom Sverige og Norge, vil jeg trekke frem noen faktorer som kan ha medvirket til dette. Forskjellene i kirkestrukturen på henholdsvis norsk og svensk side, kan ha spilt en rolle, der erkebispen i Uppsala hadde langt mer makt enn Trondheims biskop. Det nordlige presteskapet spilte en viktig rolle innenfor den svenske geistligheten, noe som også påvirket kongene og kretsen rundt dem. Mange av erkebispene i Uppsala og superintendentene i Härnösand stift kom fra nordlige Sverige. Det samme gjorde også flere av hoffprestene. I motsetning var de fleste av superintendentene eller biskopene i Trondheim stift fra Danmark, og mange hadde nok liten kjennskap til det svært store og både religiøst og etnisk mangfoldige stiftet sitt, da de flyttet dit. Her er det interessant å merke seg at da kongen sendte Povel Resen nordover, ble instruksen skrevet av hoffpresten Peder Jespersen som selv var fra Nordland.[48] Resen var for øvrig prestesønn fra sørsamisk område i Trøndelag. Slik benyttet også Frederik IV seg av personer med kjennskap til områder med samiske befolkning, i likhet med de svenske kongene.

Samiske fasteskikker

Mye av vår kjennskap til samenes religiøse tro og praksis i Finnmark på begynnelsen av 1700-tallet, kommer fra den før nevnte Isaac Olsens manuskripter. Olsen hadde gått på katedralskolen i Trondheim, og var antakelig trønder. Siden han etter kort tid kunne snakke med samene på deres eget språk, fikk han innpass blant dem på en helt annen måte enn ikke-samisktalende prester gjorde.

Han fikk likevel visse fiender blant samer som ikke ville bytte ut gamle religiøse skikker med luthersk tro.

I tillegg til opplysninger om tradisjoner knyttet til samisk religion, forteller Olsen at samene holdt en rekke fastedager, 180 år etter reformasjonen. Både kvinner og menn fastet på alle høytidsaftener, slik som julaften, kyndelsmesseaften, påskeaften og pinseaften. De holdt også faste på langfredag og alle andre fredager, hver onsdag kveld, torsdag og lørdag. Kvinner som hadde født barn skulle også faste Vårfrues aften.[49] De fleste av disse dagene tilsvarer fastedagene som var fastsatt av den katolske kirke.[50] I tillegg hadde varangersamene enkelte fastedager som ikke inngikk blant disse. En spennende mulighet, som jeg ikke har sett nærmere på foreløpig, er om de også kan ha fått impulser fra russisk ortodoks kirke, enten via de ortodokse samene (skoltesamene) på sørsiden av Varangerfjorden, eller via kontakt med karelere og russere i middelalderen.

Som god lutheraner mente Isaac Olsen at både katolsk tro og samisk religion var avgudsdyrkelse, men det ser likevel ut til at han til en viss grad skilte mellom offisielle katolske fastedager og fastedager som var særskilte for samene. Olsen hevdet at samene hadde lært fasteskikkene av hvitkledte djevler, som åpenbarte seg for samene, og narret dem til å tro at de var engler. Samene på sin side argumenterte med at englene ikke ville ha åpenbart seg så ofte for dem og påbudt dem å helligholde dagene, dersom dagene ikke var hellige. De betraktet jomfru Maria som deres viktigste forbilde når det gjaldt faste.[51] Olsens misjon var å undervise samene i den lutherske formen for kristendom, men mange av samene nektet å gi slipp på en rekke tradisjoner både fra samisk religion og katolsk kristendom, deriblant fasteskikkene. Han gjorde flere forsøk på å overbevise dem om at faste var unødvendig og ikke forenlig med luthersk kristen tro. Også Elias Heltberg som var misjonær

i Varanger fra 1718, skriver i sin dagbok at det var en eldgammel lov der at man ikke skulle spise kjøtt på julaften og andre høytidsaftener. Heltberg opplevde dette selv da samer fra både Tana og Varanger bodde hos ham i jula, og han må ha lyktes bedre enn Olsen med å overbevise samene om at de ikke behøvde å faste. Han skriver at samene takket og priset Gud for bedre opplysning, da han fortalte at fasten var unødvendig.[52]

Samiske fasteskikker blir også beskrevet av 1600-tallets forfattere på svensk side. Presten Samuel Rheen skriver at fjellsamene i Lule lappmark holdt fastedager hver fredag, samt julaften og første juledag. Disse dagene spiste de ikke kjøtt, men enten selvfanget fisk eller fisk de hadde kjøpt av andre. Dersom de ikke hadde fisk, spiste de melk og ost.[53] Også Johannes Schefferus tar opp dette i verket *Lapponia*, og påpeker at dette antakelig var en skikk fra katolsk tid:

De flesta lappar iakttaga fortfarande seden att om fredagarna avhålla sig från kött, antagligen en kvarleva från påviska läror, och äta då antigen fisk eller, om de icke ha sådan, mjölk och ost. Detta är, vad fjällapparna beträffar. Destomärkligare som de eljest leva av kött.[54]

Samiske runekalendre

Også en rekke andre elementer i samisk kultur fra tidlig nytid, viser at samene ennå lenge etter reformasjonen holdt fast ved trekk fra katolsk kristendom. På svensk side er det bevart ulike varianter av samiske runekalendere som var i bruk på 1600-1700- og 1800-tallet. På samme måte som andre nordiske runekalendre var også disse markerte med symboler for katolske helgendager og høytidsdager. Men de har en helt spesiell samisk utforming. De er laget i reinhorn eller trematerialer, og de kan foldes sammen, og er dermed tilpasset en nomadisk livsstil. Ingalill og John Gran-

lund mener at de var laget av samer etter inspirasjon fra nordiske kalendre, som de fikk kjennskap til i forbindelse med misjonsvirksomheten på 1300-tallet. Men de argumenterer også for at enkelte trekk ved kalenderen tyder på en langt eldre samisk tradisjon, som strekker seg tilbake til tiden før den katolske misjonen.[55] Kalenderne ble dermed skapt i et samisk miljø, der de katolske symbolene etter hvert ble innlemmet. Mange av kalendrene var ikke bundne av grensene mellom bispedømmene, men en og samme kalender kunne oppvise trekk fra både Uppsala, Nidaros og Åbo.[56] Dette tyder på direkte eller indirekte kontakt med kirker eller kristne grupper i både Sverige, Norge og Finland.

Samiske trommer med kristne symboler

Også på noen av de samiske rituelle trommene fra Torne lappmark finnes det kristne symboler. Den aldrende tornesamen, Anders Poulsen, som i 1692 ble stilt for retten i Vadsø i Finnmark, ga selv en kristen forklaring til de fleste av tegnene på tromma. Tegnene forklarte han som kirker, helgener, Gud fader, Guds barn, og Maria, Kristi mor og Guds kvinne. Han never også tre ulike symboler for helvete, eller eventuelt skjærsilden. Flere har ment at symbolene egentlig illustrerer vesener fra samisk religion, men at Poulsen fremstilte dette som kristne symboler i et forsøk på å redde livet sitt. Særlig har den svenske forskeren Ernst Mankers forslag til tyding av trommesymbolene vunnet stor oppslutning, og lenge ble forslagene hans nærmest betraktet som en sannhet av andre, der tegnene på tromma ble forklart som mytologiske karakterer fra samisk religion. I vår egen tid har Håkan Rydving argumentert for at man bør ta eierens egne forklaringer på alvor, en oppfatning jeg er enig i.[57] Det er opplagt at Anders Poulsen var svært nervøs under rettssaken og redd han ville få dødsstraff. Han hadde allerede i et

tidligere forhør vedgått at han hadde brukt tromma, og tromma var utvilsomt hans. Men selv om han var noaidi, så betyr ikke det at han ikke hadde kjennskap til kristendommen. Kristendommen og den samiske religionen hadde levd sammen i flere hundre år i disse nordlige samiske bosetningsområdene. Som nevnt et annet sted i artikkelen, forærte en annen kjent noaidi i Finnmark et vokslys i gave til kirka.

Samene på svensk side kjente godt til jomfru Maria, slik som den samiske klokkeren og prestesønnen Nicolaus Lundius forteller om:

Lappernarna de tilbeda också Maria, som jag och det hördt hafwer med mine egna öron, att om de falla säja de hielp Maria, eller när som de undra på något ting då korssa de sig och säja hielp Maria, (:heter på deras tunga tungomål wecket Maria) så mycket sagdt hielp Maria. [58]

Lundius nevner at samene slo kors over brystet, da han underviste samene i Ume lappmark om Gud.[59] Å slå kors over brystet eller korse seg forbindes med katolsk tro, selv om skikken også levde videre i Norden noen tid etter reformasjonen. Også Anders Poulsen korset seg da han kom inn i rettslokalet under rettssaken mot ham. Spor etter middelalderens Maria-kult finnes også i samiske sølvsmykker og skjeer prydet med Maria-monogram. På svensk side har man også joiket jomfru Maria, og blant samene i Pite lappmark var flere Maria-joiker kjent enda på 1900-tallet, da presten Harald Grundström registrerte dem.[60]

Offerskikker i kirkene

På 1600- og 1700-tallet var det en utbredt skikk i Torne lappmark å gi gaver til kirkene. Skikken forekommer også i kirkene på kysten av Finnmark, men var langt mindre utbredt der i forhold til i Torne lappmark. I begge regioner synes dette å ha vært gaver

av frivillig karakter. Gavene ble gitt i tillegg til tiende og betaling for andre tjenester.[61] Selv om de fleste giverne i Torne lappmark var samer, finnes det også finner, svensker og nordmenn blant dem. De vanligste gavene i kirkene i Torne lappmark var penger, vokslys, oster av reinmelk, hansker av reinskinn og skinn fra vilt. Også laks og reintunger ble gitt i gave. Noe mer uvanlig var det å forære dyrere gjenstander, men det finnes eksempler på at samiske kvinner ga sølvsmykker, og en rik reineier ga på begynnelsen av 1700-tallet en lysekrone til den nybygde St. Ulrica kirke i Utsjoki.[62] I Finnmark var penger den vanligste formen for frivillig gave, men andre gaver forekom også, for eksempel reinskinn og vokslys.[63] Regnskapsboka for Kjelvik kirke fra 1693 viser at også personer som hadde ord på seg å være noaider, hadde kontakt med kirka. Den kjente noaiden Simon Henriksen Stub[64] forærte da et vokslys til kirka. Dette var antakelig en skikk han hadde med seg fra sine hjemtrakter i Torne lappmark.[65]

Fra 1600-tallet finnes det flere kilder som nevner ofring i kirka. Både prosten Johannes Tornæus i Nedertorneå og den samiske presten Olaus Sirma i Enontekis skriver om ofring av reinskinn på alteret. Tornæus setter dette i forbindelse med ofring til *sieidit* (samiske offerplasser):

När deras Renkalfwar dö, offra dhe en kalfhudh på Altaret under Prästens Fötter, och på Predikestole wäl många, med hufwudet, hornen och klöfwarna sammanhängiande, (hwilka dhe sijna Seiter fordom offrat hafwa) twifwels utan, at dhe där igenom en bätre lycka förwänta. [66]

I 1687 ble det gjennomført en ransaking i svensk lappmark for å finne ut om noen fortsatt praktiserte den samiske religionen. I Jukkasjärvi svarte allmuen at de hadde brukt trommer eller *kåbdes* til denne dag, men kun i enfoldighet, etter deres forfedres skikk, og for å *winna godh lycka*. Offerstedene brukte de ikke mer.[67] Da

Olaus Sirma ble spurt om det samme på vegne av menigheten i Enontekis, sa han at det hendte de lovet et reinskinn til kirka dersom sykdom eller noe annet hadde tilstøtt dem, i forhåpning om at sykdommen skulle lindres eller forminskes.[68]

Under rettssaken mot ham selv i 1692 ga Anders Poulsen en forklaring om ofring i kirka, som har store likhetstrekk med det som kommer frem i regnskapsbøkene fra Torne lappmark. En av figurene på tromma beskrev han som den kirka han hadde tilhold ved, og som både han og andre ofret til, vokslys, penger og annet.[69] Enda på begynnelsen av 1800-tallet gjorde befolkningen på norsk side løfter til Enontekis kirke og dens skytspatron når de var i havsnød. Som takk for hjelpa forærte de vokslys og penger i gave til kirka. [70] En lignende praksis var knyttet til Kautokeino kirke. Presten Fredrik Rode som virket der på 1800-tallet forteller det hendte at folk kom fra fjerntliggende sogn med gaver til kirka, som de hadde lovet i en nødssituasjon.[71]

Offerskikkpraksisen har blitt tolket noe forskjellig av forskere. Den svenske historikeren Monica Weikert betrakter kirkene i Enontekis og Jukkasjärvi som offerkirker på lik linje med slike kirker i andre deler av Sverige. En offerkirke definerer hun som en kirke som ble ansett å inneha en særskilt kraft, der en gave eller et offer ville øke sjansen for å bli bønnhørt. Termen offerkirke skal være oppstått etter reformasjonen, selv om tradisjonen kan ligne på valfart til kirker under middelalderens helgenkult.[72] De to finske historikerne Bill Widén og Ritva Kylli ser på dette som offerskikker som har sin opprinnelse i den samiske religionen.[73] I stedet for at man ofret til sieidi, tok man offerskikkene med seg inn i kirka. Widén argumenterte med at kirka hadde sett seg nødt til å tiltale ofring inne i kirka, for at samene skulle godta å slutte med ofring på sine gamle offerplasser ute i naturen. Han mener videre

at dette var en skikk som oppstod på 1600-tallet og som levde videre på 1700- og 1800-tallet.[74]

Jeg mener man her ser spor etter to ulike tradisjoner, som til dels er blandet sammen og går inn i hverandre. For den samiske befolkningen i Torne lappmark ble sannsynligvis muligheten til å gi denne typen offergaver til kirka, en måte å overføre offerpraksisen fra den samiske religionen over til kirkerommet. For kystbefolkningen i de norske grenseområdene mot Sverige-Finland, synes Enontekis kirke ha blitt oppfattet som en offerkirke, slik man også kjenner fra andre deler av Norden.

Oppsummering

På 1600–1700-tallet var de aller fleste samer i Norge og Sverige innlemmet i den dansk-norske eller den svenske kirka, men den lutherske læra hadde i varierende grad vunnet innpass. Elementer fra både samisk religion og katolsk tro var fortsatt en viktig del av samenes religiøse liv. Det siste gjenspeiler seg i tradisjoner knyttet til faste og helligdager, bruk av katolske runekalendre og katolske symboler på trommene. Samtidig levde den samiske religionen fortsatt, både som en tradisjonell religion, der noaidens rolle var sentral, og i form av at visse deler av den religiøse praksisen var blitt integrert i det lokale kirkelivet. Det siste er offerskikkene i kirkene et eksempel på. Til tross for at dette er tradisjoner som også finnes i andre deler av Norden, ser det ut til at det spilte en noe annen rolle for samene i Torne lappmark. Samer i både Finnmark og Torne lappmark ser ut til å ha utviklet visse lokale kristendomsformer med utgangspunkt i både katolsk og luthersk kristendom, samt elementer fra samisk religion. Selv om reformasjonen offisielt sett var innført for lenge siden i kirkene, var ikke den lutherske læra blitt en integrert del av samenes religiøse liv. På norsk side av Sápmi er det antakelig riktig

å betrakte den misjonsvirksomheten som Misjonskollegiet i København igangsatte i 1716 under ledelse av Thomas von Westen, som den egentlige innføringen av luthersk kristendommen blant hele den samiske befolkningen. De tidligere forsøkene på å reformere samene i Norge, hadde vært av mer lokal og sporadisk art, som i liten grad hadde foregått på samenes morsmål. Derimot ser det ut til at den katolske kirka hadde hatt tidlig påvirkning blant samene langs kysten, også i det nordligste området, Finnmark. I Sverige var dette et arbeid som hadde startet allerede like etter reformasjonen, med en økt intensivitet på 1600-tallet. Mot slutten av 1600-tallet oppdaget svenske styresmakter at mange samer fortsatt praktiserte sin tradisjonelle samiske religion. Som jeg har vist fra Torne lappmark flyttet de ofringene fra de samiske offerplassene og inn i kirka. I tillegg har vi sett at også samer på svensk side var blitt påvirket av kristendommen i middelalderen, og at de fortsatt lenge etter reformasjonen brukte tradisjoner og symboler fra katolsk tro. På bakgrunn av det jeg har påvist her, gir det mening å snakke om den forsinkete reformasjonen i denne nordlige delen av Sápmi.

Litteraturliste og kilder:

Amundsen, Arne Bugge. "Mellom inderlighet og fornuft". I *Norges religionshistorie,* red. Arne Bugge Amundsen. Oslo: Universitetsforlaget, 2005.

Anderzén, Sölve. "Jukkasjärvi kyrkas historia – några nedslag i arkiven". I *Jukkasboken*, red. Jan-Erik Kuoksu. Luleå: Jukkasjärvi församling/Nordkalotten Ord&Bild, 2009.

Andrén, Åke. *Sveriges kyrkohistoria. Reformationstid*. Stockholm: Verbum förlag, 1999.

Berg, Sigrun H., Dikka Storm og Rognald H. Bergesen. "Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap".

I *Nordens plass i middelalderens nye Europa. Samfunnsomdanning, sentralmakt og periferi*, red. Lars Ivar Hansen, Richard Holt og Steinar Imsen, 152–168. Stamsund: Orkana akademisk 2011.

Bratrein, Håvard Dahl. *Karlsøy og Helgøy Bygdebok, bind 2, Fra år 1700 til 1860*. Hansnes: Karlsøy kommune, 1990.

Bratrein, Håvard Dahl. "«Passio Olavi», Et kildested om Finnmarks-fisket på 1100-tallet". I *Håløygminne* 1 (1998): 117–121.

Finnmark kirkeregnskap 1689–1693 + 1694–1699, Amtmannen i Finnmark, 3006, Statsarkivet i Tromsø.

Granlund, Ingalill og John Granlund. *Lapska ben-och träkalendrar.* Nordiska Museet: Acta Lapponica XIX. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1973.

Hagen, Rune Blix. *Samer er trollmenn i norsk historie. Trolldomsforfølgelse av samer*. Kárášjohka/ Karasjok: Čálliid Lágádus, 2005.

Haller, Elof. *Svenska kyrkans mission i Lappmarken under frihetstiden.* Stockholm: Uppsala universitet, 1896.

Hammond, Hans. *Den Nordiske Missions-historie i Nordlandene, Finmarken og Trundhiems Amt til Lappers og Finners Omvendelse, fra første Begyndelse indtil hen udi Aaret 1727, da Lappernes og Finnernes Apostel Thomas von Westen døde, tilligemed denne udødelige Mands Levnetsbeskrivelse: samt Anhang om de første Missionaris og andre Missionens Medhielpere.* København: Gyldendal, 1787.

Hamre, Anne-Marit, red. *Trondhjems Reformats 1589*. Oslo domakapittels jordebok 1595. Oslo: Kjeldeskriftfondet, 1983.

Hansen, Lars Ivar. "Juxta paganos. The Delineation of the Religious Frontier in the North". I '*Ecclesia Nidrosiensis*' *and* '*Noregs veldi*': *The Role of the Church in the Making of Norwegian Domination in the Norse World*, red. Steinar Imsen, 251–276. Trondheim: Akademika forlag, 2012.

Hansen, Lars Ivar & Bjørnar Olsen. *Samenes historie fram til 1750.* Oslo: Cappelen akademiske forlag, 2004.

Helland, Amund. *Norges land og folk: topografisk-statistisk beskrevet, bd XX, Finmarkens amt, anden del, Befolkning og historie.* Kristiania: H. Aschehoug & co (W. Nygaard), 1906.

Henriksen, Jørn Erik. *Kulturmøte og identitet på Finnmarkskysten i tidlig historisk tid. Tolkninger basert på arkeologiske analyser av mangeromstufter.* Avhandling levert for graden *philosophiae doctor. Tromsø: UiT Norges arktiske universitet, 2017.*

Imsen, Steinar. *Da reformasjonen kom til Norge*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2016.

Kautokeino kirkestol 1703–1792, Kautokeino sogneprestkontor, kat 325, nr. 12, Statsarkivet i Tromsø.

Kolsrud, Oluf. "Finnemisjonen fyre Thomas von Westen". I *Studia septentrionalia III*, red. Nils Lid, 1–16. Oslo: Aschehoug & Co, 1947.

Kristiansen, Roald. "Den norske kirken og det samiske". I *De historiska relationerna mellan Svensk kyrkan och samerna, en vetenskaplig antologi* 2, red. Daniel Lindmark & Olle Sundström, 1053–1084. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2016.

Kylli, Ritva. *Kirkon ja saamelaisten kohtaaminen Utsjoella ja Inarissa 1742-1886.* Rovaniemi: Studia historica septentrionalia 47, 2005.

Larsen, Dag A. og Kåre Rauø. *Dombok Torneå lappmark, Jukkasjärvi og Enontekis tinglag 1639-1699.* Lenvik: Lenvik Bygdemuseum, 1997.

Laugerud, Henning. "Visualitet og synskultur i det etter-reformatoriske Danmark-Norge, bilder, skrift og erindring". I *Religiøs tro og praksis i den dansk-norske helstat fra reformasjonen til opplysningstid ca. 1500–1814*, red. Arne B. Amundsen og Henning Laugerud. Bergen: Unipub forlag, 2010.

Lundius, Nicolaus. "Descriptio lapponiæ". I *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige.* Umeå: Kungl. Skytteanska samfundets handlingar, [1671/1672, 1905] 1983.

Lundmark, Bo. "Medeltida vittnesbörd om samerna och den katolska kyrkan". I *De historiska relationerna mellan Svensk kyrkan och samerna, en vetenskaplig antologi* 1, red. Daniel Lindmark & Olle Sundström, 221–240. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2016.

Lysaker, Trygve. *Nidaros erkebispestol og bispesete 1153-1953: 1. Reformasjon og eneveldet.* Trondheim: Nidaros domkirkes restaureringsarbeider, 1987.

Mundal, Else. "Kristninga av samane i lærebøker og faglitteratur – og kva kjeldene frå
mellomalderen seier". I *Om sørsamisk historie. Foredrag fra seminar i Røros 2006 og Trondheim 2007*, red. Susanne Lyngman, 110–125. Snåsa: Stiftelsen Saemien Sijte, 2007.

Nordberg, Erik. *Källskrifter rörande kyrka och skola i den svenska lappmarken under 1600*
talet. Umeå: Kungl skytteanska samfundets handlingar, 1973.

Oftedal, Bernt T., Tarald Rasmussen og Jan Schumacher. *Norsk kirkehistorie.* 3. utgave. Oslo: Universitetsforlaget, [1991] 2005.

Pirinen, Kauko. *Finlands kyrkohistoria I, medeltiden och reformationstiden.* Oversatt av Bill Widén. Skellefteå: Artos, [1991] 2000.

Qvigstad, Just. *Kildeskrifter til den lappiske mythologi Om lappernes vildfarelser og overtro af Isaac Olsen.* Trondheim: Aktietrykkeriet, 1910.

Rasmussen, Siv, *Samisk integrering i norsk og svensk kyrkje i tidlig nytid – en komparasjon mellom Finnmark og Torne lappmark*. Avhandling levert for graden philosophiae doctor. Tromsø: UiT Norges arktiske universitet, 2016.

Rheen, Samuel. "En kort relation om lapparnes lefwarne och sedher, wijdskiepellsser, sampt i många stycken grofwe wildfarellsser", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige*. Umeå: Kungl. Skytteanska samfundets handlingar, [1671, 1897] 1983.

Rydving, Håkan. *The End of Drum-time. Religious Change among the Lule-Saami, 1670s*
1740s. 3.utgave. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, [1993] 2004.
Rode, Fredrik. *Optegnelser fra Finmarken, samlede i Aarene 1826-1834 og senere udgivne*
som et Bidrag til Finmarkens Statistik. Skien: Peter Feilberg, 1842.
Schanche, Audhild. *Graver i ur og berg. Samisk gravskikk og religion fra forhistorisk til nyere tid.* Karasjok: Davvi Girji, 2000.
Schefferus, Johannes. *Lappland.* Oversatt av Henrik Sundin. Uppsala 1956 [latin1673].
Spørck, Bjørg Dale. *Nyere norske kristenretter (ca. 1260-1273).* Thorleif Dahls Kulturbibliotek. Trondheim: Aschehoug, 2009.
Steen, Adolf. *Samenes kristning og finnemisjonen til 1888.* Oslo: Egede Instituttet, Forlaget Land og Kyrkje, 1954.
Svestad, Asgeir. "Folk er vanligvis ikke særlig villige til å snakke om de døde". I *Arkeologi i Norr 10*, redigert av Per H. Ramqvist. Umeå: Umeå Universitet, 2007.
Tornæus, Johannes. "Berättelse om lapmarckerna och deras tillstånd". I *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige.* Umeå: Kungl. Skytteanska samfundets handlingar, [1671/1672, 1900] 1983.
Trædal, Vidar. Kirkesteder og kirkebygniner i Troms og Finnmark før 1800. Avhandling levert for graden philosophiae doctor. Det humanistiske fakultet, Institutt for kultur og litteratur. Tromsø: Universitetet i Tromsø, 2008.
Utsjoen kirkonarkisto, tilikirja 1702–1759, III TI:1, Oulun maakunta arkisto.
Vahl, Jens. *Lapperne og den lapske Mission*. Kjøbenhavn: G.F. Gads Boghandel, 1866.
Weikert, Monica. *I sjukdom och nöd. Offerkyrkoseden i Sverige från 1600-tal till 1800-tal.* Gøteborg: Historisk institutionen i Göteborg 2004.

Westen, Thomas von. "Topograhpica Ecclesiastica, 2. del: Finmarckia 1717". I *Finnmark omkring 1700, Aktstykker og oversikter. Nordnorske samlinger,* vol I, redigert av M.B. Utne, and O. Solberg. Oslo: Etnografisk museum, 1938 [1717].

Widén, Bill. *Det lapska prästerskapet under 1600-talet. Uppkomst, ekonomi samt levnads-och arbetsvillkor.* Åbo: Åbo Akademi, 1957.

Willumsen, Liv Helene. *Trolldomsprosessene i Finnmark. Et kildeskrift*. Tromsø: Skald, Statsarkivet i Tromsø, 2010.

NOTER

1 Med Sápmi menes vanligvis alle områder som tradisjonelt har vært brukt av samer i Norge, Sverige, Finland og Russland. Denne artikkelen omfatter de vestlige delene av Sápmi, det vil si samiske bosetningsområder i Norge og Sverige, samt de nordligste delene av dagens Finland som lå under Uppsala erkestift i tidlig nytid. De øvrige samiske områdene i Finland tilhørte Åbo stift, mens samer i Russland ble innlemmet i den ortodokse kirken. I denne teksten henviser termen Sápmi kun til de førstnevnte områdene.

2 Elof Haller, *Svenska kyrkans mission i Lappmarken under frihetstiden* (Stockholm: Uppsala universitet, 1896). Oluf Kolsrud, "Finnemisjonen fyre Thomas von Westen", i *Studia septentrionalia* 3*,* red. Nils Lie, 1–16 (Oslo: Aschehoug & Co, 1947). Adolf Steen, *Samenes kristning og finnemisjonen til 1888* (Oslo: Egede Instituttet, 1954). Jens Vahl, *Lapperne og den lapske Mission* (Kjøbenhavn: G.F. Gads Boghandel, 1866).

3 Steen *Samenes kristning,* 66.

4 Sigrun Høgetveit Berg, Dikka Storm og Rognald H. Bergesen, "Kva slags reformasjon? Om religionsskifte i eit fleirreligiøst landskap", *i Nordens plass i middelalderens nye Europa. Samfunnsomdanning, sentralmakt og periferi*, red. Lars Ivar Hansen, Richard Holt og Steinar Imsen (Stamsund: Orkana akademisk 2011), 157–158.

5 Håvard Dahl Bratrein, *Karlsøy og Helgøy Bygdebok, bind 2, Fra år 1700 til 1860* (Hansnes: Karlsøy kommune, 1990), 134–135.

6 Arne Bugge Amundsen, "Mellom inderlighet og fornuft", i *Norges religionshistorie,* red. Arne Bugge Amundsen (Oslo: Universitetsforlaget, 2005), 252–253; Else Mundal, "Kristninga av samane i lærebøker og faglitteratur – og kva kjeldene frå

mellomalderen seier", i *Om sørsamisk historie, foredrag frå seminar i Røros 2006 og Trondheim 2007*, red. Susanne Lyngman (Snåsa: Stiftelsen Saemien Sijte, 2007), 123.

7 Håkan Rydving, *The End of Drum-Time*, *Religious Change among the Lule-Saami, 1670s-1740s* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2004 [1993]), 115–136.

8 Siv Rasmussen, *Samisk integrering i norsk og svensk kirke i tidlig nytid – en komparasjon mellom Finnmark og Torne lappmark*. Avhandling levert for graden Philosophiae Doctor (Tromsø: UiT Norges arktiske universitet, 2016), 186–234, 241–244.

9 Rasmussen, *Samisk integrering,* 27–28, 79.

10 Steinar Imsen, *Da reformasjonen kom til Norge* (Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2016), 165.

11 Lars Ivar Hansen, "Nordkalotten i følgje Historia Norwegiae", i *Olavslegenden og den latinske historieskrivning i 1100-tallets Norge,* red. Inger Ekrem m.fl. (København: Museum Tusculanus Forlag, København Universitet, 2000), 65.

12 Steen, *Samenes kristning,* 89.

13 Mundal, "Kristninga av samane", 112–113.

14 Hansen, "Nordkalotten", 71.

15 Hansen, "Nordkalotten", 72–73, 82–83.

16 Steen, *Samenes kristning,* 62–63, 89–92.

17 Thomas von Westen, "Topograhpica Ecclesiastica, 2. del: Finmarckia 1717", i *Finnmark omkring 1700, Aktstykker og oversikter. Nordnorske samlinger, vol I*, red. M.B. Utne og O. Solberg (Oslo: Etnografisk museum, [1717] 1938); Steen, *Samenes kristning,* 181.

18 Audhild Schanche, *Graver i ur og berg. Samisk gravskikk og religion fra forhistorisk til nyere tid* (Karasjok: Davvi Girji OS, 2000), 335–336, 340–341, 346–347.

19 Rasmussen, *Samisk integrering*, 236.

20 Håvard Dahl Bratrein, "«Passio Olavi», Et kildested om Finnmarks-fisket på 1100-tallet", i *Håløygminne* (1998): 117–121.

21 Lars Ivar Hansen og Bjørnar Olsen, *Samenes historie fram til 1750* (Oslo: Cappelen akademiske forlag, 2004), 165–166.

22 Anne-Marit Hamre, red. *Trondhjems Reformats 1589; Oslo domkapittels jordebok 1595* (Oslo: Kjeldeskriftfondet, 1983), 92. Vidar Trædal *Kirkesteder og kirkebygninger i Troms og Finnmark før 1800. Avhandling levert for graden philosophiae doctor (Universitetet i Tromsø, 2008),* 165.

23 Steen, *Samenes kristning,* 62–63.

24 Jørn Erik Henriksen, *Kulturmøte og identitet på Finnmarkskysten i tidlig historisk tid. Tolkninger basert på arkeologiske analyser av mangeromstufter.* Avhandling levert for graden *philosophiae doctor (Tromsø: UiT Norges arktiske universitet, 2017),* 453–460.

25 Audhild Schanche, *Graver i ur og berg. Samisk gravskikk og religion fra forhistorisk til nyere tid* (Karasjok: Davvi Girji, 2000), 335-336. Asgeir Svestad, "Folk er vanligvis ikke særlig villige til å snakke om de døde", i *Arkeologi i Norr 10*, red. Per H. Ramqvist (Umeå: Umeå Universitet, 2007), 45–49.
26 Amund Helland, *Norges land og folk: topografisk-statistisk beskrevet, bd XX, Finmarkens amt, anden del, Befolkning og historie.* (Kristiania: H. Aschehoug & co (W. Nygaard), 1906), 324.
27 Rasmussen, *Samisk integrering*, 102–103, 108–114, 190–192.
28 Erik Nordberg, *Källskrifter rörande kyrka och skola i den svenska lappmarken under 1600-talet* (Umeå: Kungl skytteanska samfundets handlingar, 1973), 7.
29 Rasmussen, *Samisk integrering*, 169–171, 173.
30 Rasmussen, *Samisk integrering*, 169–171, 238–239.
31 Hansen og Olsen, *Samenes historie*, 316. Svestad, "Folk er", 48.
32 Kolsrud, "Finnemisjonen fyre", 1; Kristiansen, "*Den norske*", 1057; Steen, *Samenes kristning*, 68; Vahl, "*Lapperne og*", 2–3.
33 Hansen og Olsen, *Samenes historie*, 321.
34 Bernt T. Oftedal, Tarald Rasmussen og Jan Schumacher, *Norsk kirkehistorie*, 3. utgave (Oslo: Universitetsforlaget, 2005 [1991]), 85. Sigrun Høgetveit Berg, *Trondenes kanniksgjeld – makt og rikdom gjennom seinmiddelalder og reformasjon. Avhandling levert for graden philosophiae doctor (Tromsø: UiT Norges arktiske Universitetet, 2013), 344.*
35 Henning Laugerud, "Visualitet og synskultur i det etter-reformatoriske Danmark-Norge, bilder, skrift og erindring", i *Religiøs tro og praksis i den dansk-norske helstat fra reformasjonen til opplysningstid ca. 1500–1814*, red. Arne B. Amundsen og Henning Laugerud (Bergen: Unipub forlag, 2010), 108.
36 Åke Andrén, *Sveriges kyrkohistoria. Reformationstid* (Stockholm: Verbum förlag 1999), 23–41. Kauko Pirinen, *Finlands kyrkohistoria, I, medeltiden och reformationstiden*. Oversetting: Bill Widén (Skellefteå: Artos 2000 [1991]), 197.
37 Hansen og Olsen, *Samenes historie*, 261–275.
38 Tidligere hadde birkarlene hatt denne rettigheten. Dette var svenske og finske storbønder rundt Bottenviken, som hadde spesialisert seg på å handle med og kreve inn skatt av samer.
39 Johannes Schefferus, *Lappland* (Uppsala: Gebers, 1956 [latin 1673], 102–103.
40 Hansen og Olsen, *Samenes historie,* 262; Rasmussen, *Samisk integrering*, 153.
41 Rune Blix Hagen, *Samer er trollmenn i norsk historie. Trolldomsforfølgelse av samer* (Kárášjohka/ Karasjok: Čálliid Lágádus, 2005), 10.
42 Liv Helene Willumsen, *Trolldomsprosessene i Finnmark. Et kildeskrift* (Tromsø: Skald, Statsarkivet i Tromsø, 2010), 11.

43 Rasmussen, *Samisk integrering, 166, 240;* Steen, *Samenes kristning,* 94–98.
44 Trygve Lysaker, *Nidaros erkebispestol og bispesete 1153-1953: 1. Reformasjon og eneveldet* (Trondheim: Nidaros domkirkes restaureringsarbeider, 1987), 115, 142–144.
45 Rasmussen, *Samisk integrering,* 155–156, 239.
46 Rasmussen, *Samisk integrering,* 239.
47 Steen, *Samenes kristning*, 79.
48 Steen, *Samenes kristning*, 84.
49 Just Qvigstad, *Kildeskrifter til den lappiske mythologi Om lappernes vildfarelser og overtro af Isaac Olsen* (Trondheim, 1910), 22.
50 Bjørg Dale Spørck, *Nyere norske kristenretter (ca.1260-1273)* (Trondheim: Aschehoug, 2009), 21.
51 Qvigstad, *Kildeskrifter,* 22–23.
52 Hans Hammond, *Den Nordiske Missions-historie i Nordlandene, Finmarken og Trundhiems Amt til Lappers og Finners Omvendelse, fra første Begyndelse indtil hen udi Aaret 1727, da Lappernes og Finnernes Apostel Thomas von Westen døde, tilligemed denne udødelige Mands Levnetsbeskrivelse: samt Anhang om de første Missionariis og andre Missionens Medhielpere* (København: Gyldendal, 1787), 805.
53 Samuel Rheen, "En kort relation om lapparnes lefwarne och sedher, wijdskiepellsser, sampt i många stycken grofwe wildfarellsser", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige* (Umeå: Kungl. Skytteanska samfundets handlingar, [1671, 1897] 1983), 19, 27.
54 Johannes Schefferus, *Lappland* (Uppsala: Gebers, 1956 [latin1673], 99–103, 246.
55 Ingalill Granlund og John Granlund, *Lapska ben-och träkalendrar* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1973), 98.
56 Granlund og Granlund, *Lapska ben,* 8.
57 Håkan Rydving, *Tracing Sami Tradition*, 44; Rasmussen, *Samisk integrering*, 28, 177–181.
58 Nicolaus Lundius, "Descriptio lapponiæ", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige* (Umeå Kungl. Skytteanska samfundets handlingar, [1671/1672, 1905] 1983), 15.
59 Lundius, "Descriptio", 24.
60 Bo Lundmark, "Medeltida vittnesbörd om samerna och den katolska kyrkan", i Daniel Lindmark & Olle Sundström (red), *De historiska relationerna mellan Svensk kyrkan och samerna, en vetenskaplig antologi* 1 (Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2016), 227–228.
61 Rasmussen, *Samisk integrering*, 210–217.
62 Kautokeino kirkestol 1703–1792 (1742, s. 126), Kautokeino sogneprestkontor, kat

325, nr. 12, SATØ, Tilikirja 1702–1759 (1710, 1713), Utsjoen kirkonarkisto TI:1, OMA.

63 Finnmark kirkeregnskap (3008) 1712–1720 (Sværholt kirke 1716), Amtmannen i Finnmark, SATØ.

64 Han ble også kalt Simon Kjæs etter plassen han bodde på i Porsanger.

65 Finnmark kirkeregnskap (3006) 1689–1693 + 1694–1699 (Kjelvik kirke 1693, s. 30), Amtmannen i Finnmark, SATØ.

66 Johannes Tornæus, "Berättelse om lapmarckerna och deras tillstånd", i *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige* (Umeå: Kungl. Skytteanska samfundets handlingar, [1671/1672, 1900] 1983), 41.

67 Dag A. Larsen og Kåre Rauø, *Dombok Torneå lappmark, Jukkasjärvi og Enontekis tinglag 1639-1699* (Lenvik: Lenvik bygdemuseum, 1997), 156.

68 Larsen og Rauø, *Dombok Torneå*, 159.

69 Willumsen, *Trolldomsprosessene*, 383.

70 Monica Weikert, *I sjukdom och nöd. Offerkyrkoseden i Sverige från 1600-tal till 1800-tal* (Göteborg Historisk institutionen i Göteborg, 2004), 54.

71 Fredrik Rode, *Optegnelser fra Finmarken, samlede i Aarene 1826-1834 og senere udgivne som et Bidrag til Finmarkens Statistik* (Skien: Peter Feilberg, 1842), 258.

72 Weikert, *I sjukdom*, 4–5.

73 Ritva Kylli, *Kirkon ja saamelaisten kohtaaminen Utsjoella ja Inarissa 1742-1886* (Rovaniemi: Studia historica septentrionalia 47, 2005). Bill Widén, *Det lapska prästerskapet under 1600-talet. Uppkomst, ekonomi samt levnads- och arbetsvillkor* (Åbo: Åbo Akademi, 1957).

74 Widén, *Det lapska*, 85.

"A Good Finn is a Good Lutheran"

The Czars' Prayer Day Declarations 1809-1917 as Shapers of National Identity in Finland

Anneli Portman

Introduction

This article traces the developments and the components of Finnish national identity uniting historical archival research to distinct social psychological understanding of identity formation and of the processes involved in it, and does so concentrating on a narrow segment of the interaction between the Russian emperors and their Finnish subjects in the context of Finland as a Grand Duchy of the Russian empire.

The development of national identities is sometimes portrayed as an inevitable outcome of the ideological and philosophical winds blowing in 19th century Europe. Everywhere there was a growing interest in what really made a nation, or a people, with an emphasis on narratives of a common past, whether fictional or realistic1, together with an interest in (reviving) national languages, thus creating a unifying cultural base that could also serve as a more political spring board for new emerging nation-states.

Finland had been part of the kingdom of Sweden for more than six centuries when Sweden lost the battle against Russia and its allies in the Napoleonic wars, and had to concede to Russia its

eastern-most province, Finland, in 1808/9. Albeit there had been in Finland a previous toying with the idea of Finland becoming independent from Sweden with the help of Russia during the Anjala Conspiracy of 1788, the creation of the Gran Duchy of Finland was not presented at the time as the creation of a new completely independent nation-state, nor was it interpreted as such by the contemporary Finns. The Anjala Conspiracy had been a project of a small band of officers in the Swedish army, with independency as a mere side product of trying to curb the king's powers, not a large scale attempt to separate Finland from Sweden. Now Sweden had to concede Finland as spoils of war to Russia, and in 1809 Finland became an autonomous region of the Russian Empire.

There are numerous scholarly works depicting the development of Finland under the Russian rule into the independent nation-state celebrating its centennial anniversary this year (2017).[2] This article does not try to give an overview account of all those developments, but in this article, I focus on the role the Prayer Day Declarations given by the Czars had, and argue that partly because of their repetitive nature and partly because of their place of delivery, their impact paved way for later developments towards national independence as a goal of the general population, and not just that of a small elite.

The religious development of Finland had been tied to that of Sweden. Luther's principle of allowing the ruler to choose the religion practised under his/her rule had meant that Finland transitioned along the rest of Sweden from Catholicism to Lutheranism without there having been any specific distinctly Finnish nationalistically interpreted front to it. The Bible was translated into Finnish (NT in 1548, the whole Bible 1642) as it was natural to do, according to the new Lutheran doctrine.

The role of Lutheranism as central to national identity was there-

fore not new for Finland before or after 1809, as it had shared in the development of Sweden in anchoring Lutheranism at the ideological centre of the Kingdom. There was a mutual reciprocal bond between religious and national identity, due to the relationship the Lutheran Church had had from its inception with temporal rulers, thus even sowing the seeds of its own secularisation. Thus, even the introduction of more secular notions of nation can be seen as based on the previous concepts the Church had brought in.[3] The Church was therefore also an easy vehicle for even stronger forms of nationalism.

The Church even served as a media hub (i.e. through the news, notices and declarations read aloud from the pulpit), and therefore the Emperor became known to his subjects through the lens provided by the Church, as had the previous Kings of Sweden.

During the Grand Duchy period the role of the Church was made even stronger by all municipal administration and life revolving around the Church[4] till late 1860s, even though there was the imperial will and permission for Finland to have an autonomous local government, taxation and laws.

The elaboration of the theoretical underpinnings of social identity in general is vital in order to understand why the communication strategies used by the Czars were so effective and why they can be regarded as effective tools in the formation of Finnish national identity. While the concepts presented below are applicable also to contexts other than historical, they are also useful social psychological tools to better gauge the impact the Czars' Prayer Day Declarations had on Finnish people in the particular setting of the Grand Duchy.

Haslam, Russell and Reicher state that *social identity is relational term*, that it provides a *basis for shared social action* and that *the meanings associated with any social identity are products of our collective history and present*, thus linking the individual in his/her social

world.[5] This article therefore looks at the links and the meanings associated with Finnish national identities as seen in the specific historical context reflected in and through the Prayer Day Declarations.

In the following sections I will first delineate the theoretical understanding of identity formation, and then describe Prayer Day Declarations in general, before taking a closer look at the way in which they were used by the Czars, or their representatives.

National identity as social identity: theoretical considerations

As social beings, human self-concepts are built in social interaction. Human awareness of oneself as an individual, as well as the awareness of oneself as a member of some group, are all born out of interacting with others, as are the feelings associated with these self-concepts.[6] These two aspects together form an individual's identity, as stated by the Social Identity Theory (SIT), of Tajfel and Turner (1979).[7] SIT states that an individual's identity is not made up of personal items alone, but that group membership[8] contributes by providing the individual a more collective point of identification, and that the awareness of this membership becomes the founding ground for social identity. Through this shared social identity then the individual is bound to the group and the members of the group are bound to one another, forming an "us".

An individual is naturally part of many groups (family, kinship, trade, neighbourhood etc.), and thus some identities can overlap (e.g. being human and being a Finn), while some can be in contrast with one another (e.g. being a member of a conservative religious group and a citizen of a liberal secular state). Some social identities can also be stronger than others, based for instance on commitment and strength of identification with the group in question.

Social identity requires awareness of the existence of the group as a distinct whole, i.e. the group needs to have some (recognizable) boundaries, and some unifying characteristics to provide the group with a sense of entitativity.[9] For instance, the size and the status of the group also contribute to the salience of the group's entitativity. Comparison between social groups, and social categorisation are also linked to the concept of entitativity, as the distinctiveness of the group also adds to its function as a provider of social identity. It does so through functioning as a source of predictability, as members are able to know who they belong together with and who they do not.

A corollary to SIT is Self-categorisation theory, SCT.[10] As individuals categorize themselves as members of a group, it has cognitive and behavioural consequences. By doing this, individuals also strife for maximum distinctiveness, thus making the ingroup outgroup distinction even more salient[11]. Self-categorization enhances compliance with social group norms, and allows members to perceive group members, themselves included, not as persons per se, but as depersonalized examples of a category. Linked to this is the process of defining what most characterizes the group itself, i.e. the perception of people as more or less prototypical members of the ingroup as well as the outgroup. Self-categorization also makes the ingroup's goals more personally compelling, as what enhances the ingroup will also enhance and further the interests of the individual.

Once in existence, groups then interact with other groups, which again provides also individual level feedback of what the social identity as a member of a particular ingroup entails. The group mechanisms include social norms (the breaking of which is sanctioned and can lead to expulsion from the group), social roles (learned through socialization processes, giving information on

a member's status and expected behaviours), and social cohesion (what binds the group and its members to one another, e.g. common cause, individual traits).

One more group dynamic is that there are status and power hierarchies both inside a group as well as in the intergroup interactions. Ingroup status differences can naturally also influence the strength with which individuals identify with the group. However, the status differences can also be simply integrated into what it means to be an ingroup member (be a low-status member of in a high- status group vs. a high-status member of a low-status group).[12]

It has been demonstrated that it is possible to form ingroup-outgroup distinction without real interaction between the members of the group by simply defining the unifying factor of group membership.[13] Neither is it necessary for all the members to know each other to feel part of the same group.

In terms of national identity, the power to define the boundaries and the content of the identity is often one of the prerogatives of the leaders, especially heads of state. Leaders can also be seen as the ones embodying the most typical characteristics of the group, being the perfect example of a prototypical ingroup member[14]. Their felt legitimacy also rises from this perception of the leader being the flower of his/her people, *primus enter pares*, thus also often allocating to the leader all the virtues associated with the stereotypical image of the group, as well affording the leader also the leeway stereotypical vices provide.[15]

Prayer Day Declarations: origin and purpose

Prayer Days have their origin in the so called quatember days or Ember days (Latin "ieiunia quattuor temporum") dating back to the 4th century AD.[16] These days were celebrated four times a year

as special days dedicated to prayer, penitence, fasting and thanksgiving.

After the Reformation in Sweden (and thus in Finland), the tradition became associated with political powers as the prayer days were celebrated regularly from 1544 (by the decree of King Gustav Wasa), and from 1620s were given out by the monarch. When Finland became part of Russia, it was part of the maintenance of religious customs that motivated the Finns to ask Alexander I to continue issuing these declarations. From 1812 they were again given out, so that there was only a short gap from 1809-11.

Prayer Day Declarations were part of the statutes and laws of the Grand Duchy and then later the Republic of Finland. The declarations were read aloud from the pulpit in churches, which ensured that almost all the population heard them, as church attendance was mandatory. Especially in the countryside the churches were also at the center of societal life in general, serving as the seat for municipal affairs and administration, as well as a news hub. The priests also often served as mediators between their Finnish speaking parishioners and the Swedish speaking officials, making the societal role of the church even stronger. The official separation of Church and State had its beginning in 1860s, but it was a long and slow process.

The Declarations were usually read aloud around New Year, and as the four Prayer Days were interspersed throughout the year, the continuous interweaving of State and Church was further strengthened. The Declarations set Finland apart from other ethnic groups or nations of the Grand Duchy, as they were directed only to the Czar's Finnish Lutheran subjects, thus also strengthening the forming of civil religion, or what has also been termed 'the union of the altar and the throne' (see e.g. Vuorela, 1980).[17] The declarations themselves were given out in both Swedish and Finnish even during the Grand Duchy period.[18]

Apart from the Declarations themselves, there were also associated Bible passages to direct the sermons for the Prayer Days. These texts were additions to the ordinary texts of the normal ecclesiastical calendar, and were usually chosen by the Czars' ecclesiastical advisors. These texts are left outside of the analysis of the present study.

From 1812-1837 the Prayer Day Declarations (PDD) were given out by the Czar (Råbergh, 1913)[19], from 1838-1917 the giver was the Senate, albeit in the name of the Czar. It wasn't till 1873 that the Senate openly stated that it was mandated by the Czar to give them, and the address changed from the format of "beloved subjects" to that of "Lutheran inhabitants of the Grand Duchy". Therefore, also the content in them reflected more the Finnish elite national concerns, rather than just the Emperors views and concerns.

For the purposes of this study, the focus is on how identity shaping takes place in the context of the Prayer Day Declarations, the format of which was that of a solemn speech given by the Emperor to his subjects. The form in itself was nothing new, as also the kings of Sweden had made their presence felt in the Church regularly precisely through the Prayer Day Declarations.[20] The Emperors merely continued to practise of the ruler to be present in the Lutheran Church through the Declarations given in his name, and through the prayers said for him and his household.

Rulers as the architects of national identity[21]

Haslam, Reicher and Platow posit that a leader has a fourfold role to pay in terms of the identity of the group (be it a community, a society, or, as in this case, an entire empire) he or she leads.[22] These four aspects are the following:

1. the leader is the prototypical example of the group, the one who embodies what we all should be;
2. the leader must favour and further the groups best interests, act for them in matters such as goals, norms and values;
3. the leaders are the ones establishing what the groups identity actually is by telling the ingroup itself who they are and who they are not; and lastly,
4. the leader also creates a reality (i.e. the context) in which the groups values, goals and norms can be lived out.

A clear example of the first role being played out in the Finnish context can be seen in all the honorifics and glowing words with which the Czar Alexander I was described. For instance, the account of his visit to Finland in 1809 was met with this poem by professor Franzén, extolling the virtues of the Emperor and his ties with the Finns:

> Prince! dont la vertu, soutien d´un hemisphere/Fait cent peuples heureux dans ces temps effrayans:/Tu vins donc consoler, Toi-même, o tendre Père,/L´orphelin, que Tu mis au rang de tes enfants.
>
> Prince! Whose virtue sustained by half the hemisphere/ takes hundreds of peoples to their happiness in these hard times/You came, You Yourself, o tender Father to console/ the orphan, whom you took to be one of your children.[23]

How these roles a leader has in relation to identity formation will be seen in greater detail in the following sections.

The Czars shaping Finnish national identity: the beginnings

The role of the Czars as shapers of Finnish national identity starts with the declarations and speeches made by Czar Alexander I already in 1808 during the ongoing war with Sweden. He declared that Finland was to be part of the Russian Empire, and, after receiving an oath of allegiance from the Finns, proclaimed that "Finland had been annexed to Russia with ties that only the Almighty could loosen".[24] Already in July 1808, a prayer for the Emperor was read in all churches.[25]

The only thing the Emperor expected in return for all his protection and care was simple:

> "Den enda ersättning VI derföre fordra, och med fullkomlig öfvertygelse förvänta, är enighet, trohet och oföränderlig tillgifvenhet".[26]
>
> The only reward WE require in return [of you] and with full assurance expect, is [your] being of one mind, [your] faithfulness and [your] unchanging love.

Alexander I addresses the Finns as "neighbours", "men of Finland", as the "in-dwellers of the land", and the appealing to God is done in very vague general Christian terms. At this point, the identity the Czar is offering, is that of members of a large supranational entity, a family of nations, all living happily under the watchful care of the Emperor.

Instead of being merely dwellers of a part of the realm, Finns are given a definition similar to other nations also making part of the Russian Empire. Thus, what makes Finland distinct is not yet argued in terms of a more separate identity, but at this stage the argument centers around the idea that there is a Divine Providence

guaranteeing the Czar the permission to position himself as the one defining Finland's borders, laws, customs, and defining what the Finns' larger ingroup is.

The Emperor also positions himself as the one defining the Finns' goals as well as internal norms by promising to see to statutes and privileges being maintained as they were (individual members' ingroup statuses thus remain intact). There were also threats to those who would not accept this new identity, especially if they would still seek to categorize Finns and Finland till as part of Sweden.

As was mentioned earlier, according to Haslam, Reicher & Platow (2010), a leader asserting him/herself at the helm of the group also takes on board the task to define what the goals of the group should be. In this the Czar targets very Lutheran values: the goals of Finns should be to live in peace, produce agricultural goods (i.e. not be idle), to live harmoniously, be loyal and faithful and industrious. This suited also the Church very well, as was perfectly in line with the previously mentioned biblical injunction: "Pray this way for kings […] so that we can live peaceful and quiet lives marked by godliness and dignity. This is good and pleases God our Savior".[27]

Czar Alexander I and the sovereign pledge

From an identity formation point of view there had been a very rapid development from Finland being the easternmost province of the Swedish kingdom to being a warzone, and ultimately a buffer zone for the protection of St Petersburg as an autonomous Grand Duchy.

In 1809 the Czar Alexander I gave his sovereign pledge:

> WE, ALEXANDER THE FIRST, by the Grace of God Emperor and Autocrat of All the Russias etc. etc. Grand Duke of Finland etc. etc. do make known: That, Providence having placed Us in possession of the Grand Duchy of Finland, We have desired hereby to confirm and ratify the Religion and the Fundamental Laws of the Land as well as the privileges and rights which each class in the said Grand Duchy in particular, and all the inhabitants in general, be their position high or low, have hitherto enjoyed according to the Constitution. We promise to maintain all these benefits and laws firm and unshakeable in their full force. In confirmation whereof WE have signed this Act of Assurance with OUR own hand. Given in Borgå (Porvoo) on the 15/27th of March 1809. The original is signed under the Supreme Own Hand. ALEXANDER.[28]

The cornerstones of the Finnish identity under the Czars are thus established, and consist of the following elements: being made by Providence a Grand Duchy under the Russian Czar, who maintains the existing religion (i.e. Lutheranism), the constitution (from Sweden 1734, 1772), previous privileges and rights (e.g. of commerce, city rights etc.), the Finns are now beloved subjects of the Russian sovereign and under his personal care. In this are both the seeds of future discord, as well as the elements proving the contours for nearly a century of national identity formation. Form a Finnish point of view, the importance of this pledge can be seen also in that a copy of it in both Finnish and Swedish was hung in every church.

The same year also sees the convocation of the Finnish Diet. Czar Alexander I speeches during the Diet followed the above-mentioned pattern, but in years to come especially his closing words

to the Diet in July 1809 acquired a far more loaded significance as the starting point of Finland's national identity, and ultimately independence, 'Placé désormais au rang des nations...'.

Up to the point of being separated from Sweden, there had been no need for a distinct *Finnish* identity, whether national or religious. Apart from the elite, for most Finns the transition did probably not mean much in terms of identity, as their concerns were of a more pragmatic nature: hopes that the war would cease, that there would be no need to feed hungry soldiers, and that life could go on peacefully. Therefore the words of Alexander I of Finland being lifted up to the rank of nations was still a fairly vague concept, and did certainly not translate itself into immediate visions of independence.

Naturally the repetitive appeals to the Providence being behind the shift in power, transferring Finland from Sweden to Russia, can also be seen as an attempt to establish the basis of legitimate leadership by appealing to a common religious and value identity base.

History as the Czars' instruments of identity

The Czars depicted "Finland" as something which was handed down through tradition and history. This definition was vague enough, as in the beginning, it was not entirely clear whether this referred to the geographical area, the people in it, its linguistic traditions or the specific type of Christianity in vigour.

The geographical area gained importance as by underlining the unity of both history and tradition, the Czars effectively created the borders they spoke about. In the beginning of the 19th century, very few of the ordinary people had travelled, and therefore the understanding of Finland as a unified separate whole had never

really been very salient. Finland had been part of the kingdom of Sweden for a very long time and, albeit separated by language, the King was the King of Finland as well, and Finland was merely the "Österland", or the Eastern part of the realm. Finland as a separate area might have been unknown to most but the educated small elite, who might have been influenced by early nationalists (as mentioned earlier), and by the plans Catharine II had voiced in 1742, when she speculated about Finland as an independent nation.

Tradition and history as concepts were also used to define the Lutheran church under the Russian rule, and the position of the Lutheran church also changed. Instead of being the only church, the Lutheran church was being singled out as the one handed down by the fathers. The sense of the church as a "communion of saints", as it were, was being transformed into something much more closely linked to geographic, linguistic and denominational specifications. The Church adapted quite quickly to this new definition as the very Finnish way of being a Christian without in anyway suggesting that the Emperor should become a Lutheran too.

The Czar Alexander I in his very first PDD (1812) starts joining national identity to that of being a Lutheran by stating,

> WI Alexander den I:ste, med Guds Nåde Kejsare och Sjelfherrskare öfwer hela Rysland samt Stor-Furste till Finland etc. Tillbjude Eder, OSS älskelige WÅRE trogne undersåtare af Lutherska församlingen i Stor -Furstendömet Finland, WÅR synnerliga ynnest, Nådiga benägenhet ock gungliga wilja, med Gud Allsmägtig!
>
> We Alexander I, by God's grace emperor and sovereign over all Russia as well as Grand Duke of Finland etc. offer you, OUR beloved, OUR faithful subjects of Lutheran

> congregation in the Grand Duchy of Finland, our earnest favour, gracious benevolence and kingly goodwill, with God Almighty.

Throughout the years that followed, the most important form of address was the repeated greeting: 'Our Beloved, faithful Subjects of the Evangelical Lutheran Church in the Grand Duchy of Finland', thus linking being a subject of the Czar to the membership of the Lutheran Church.

After this initial address, the people's temporal link to the land is underlined as well as their more transcendent link to religion. This is done through a series of repetitive patterns of speech in which the Czars link the people and the land together through citing the actions of both the ancestors of the inhabitants and to the acts of God. The foremost of these acts of God is naturally the giving of the ownership of Finland to the Russian Czars, which was repeatedly underlined, especially during transitions from one Czar to another.[29]

The person of Luther is portrayed in the Declarations as the one who saves the Finns from the dark days of paganism even as late as in 1840, rather conveniently not mentioning that Finns turned to Christianity much earlier than this. There is also no mention of Luther not having personally anything to do directly with Finland, nor of the fact that the Reformation brought by Luther's disciples (the foremost of which was Michael Agricola) arrived in full force to Finland through and because of the Swedish king Gustav Wasa. Similarly, in the Declaration of 1857, while celebrating the 700 years of Finnish Christianity, no mention is made that this is counted from the Swedish crusade, rather the from the more mild ways of introducing Christianity to the Finns coming from the East. Therefore, it is presented as a historical necessity that

Finns were Christians, and Lutherans at that. Naturally this could also be seen as a fruit of internal (Finnish) ecclesiastical politics, but the remarkable fact is that the Prayer Days in themselves were an incursion of the State in to the Church, rather than something origination merely within the Church. Thus, the abovementioned examples can be seen as the support of the State of a particular narrative of Finland's ecclesiastical history.

This dual link of both land and religion naturally also paves way for the later mid-19th century nationalisms' basic concepts, with the addition of historical narratives of a common past and of a glorious future ahead.[30] Hroch has pointed out that in the birth of a nation state, the core elements are creation of (historical) links that unite that particularly people group and clarifies its boundaries.[31] The appellation to land in the Prayer Day Declarations provides a very concrete means to make this part and parcel of the thinking of the common people as well.

The creation of the boundaries separating Finns from the other nations making up the Russian Empire were therefore geographical and religious rather than linguistic. The declarations were given from early on both in Finnish and in Swedish, which continued to be the language the educated elite for almost the entire Grand Duchy period.

Political identity linkages

The Czars portray religion (especially the Lutheran variant of their Finnish subjects) as a bond that binds the ruler and his people together, and, furthermore, as creating a spiritual bond between the citizens themselves as the basis for all societal life.[32] This paves the way for the concept of there being something fundamentally societal about the Lutheran Church, all its teaching of two regiments

notwithstanding. The Church had been founded in essence as a transcendent entity, but was by the Czars being harnessed as a political one, a role which it did not oppose to in line with Lutheran practises from the times of Luther himself.

In the Declarations, the relation between a sovereign as his subjects is based on the religious obligations of the latter, which fits well with the Lutheran concept of the Biblical references to authority and the power the authorities have.[33] The ruler is bound by his conscience, and, being almost a divine link between the Providence and his human subjects, his religious obligations are depicted more in terms of governing well and furthering the wellbeing of his subjects. It is easier and more pleasant to govern people who willingly submit, and for this the Finns are praised for time and again. This naturally fits very well into the theory of leadership being a function of the group, as Haslam, Reicher and Platow (2010) convincingly demonstrate.

The comment from 1832 expresses the role of religion and its influence on the political bonds the following way,

> Ifrån den stund Försynen anförtodde OSS styrelsen öfver Edert Land, har det städse varit Wår ömmaste omsorg att bland Eder, älskade undersåtare, befrämja Christelig lära och lefnad, Evangelisk tro och ren andelig upplysning Sjewlfe inom OSS övertygade att ”den som fruktar Gud, öfver honom är ingen”
>
> From the moment Providence entrusted Us with the governance over your land, has it always been Our most tender concern to, among you, beloved subjects, further Christian teaching and life, Evangelical faith and pure spiritual teaching. We ourselves are convinced that “the one who fears God has no-one above him […]

In the exhortations to the people the Czars also lay the ground for the future of the ideology leading to the formation of the welfare state. From an ideological point of view the exhortations to trust the government and the ruler, to take care of ones fellowmen, to see the societal structures as providing essential guidance, are all necessary components of the Nordic welfare states. They also are at the root of what Putnam later would call social capital, a key component of the success of Nordic societies.[34]

The repetitive nature of these exhortations, as well as the unified front presented by the Church and the political government further strengthened the impact on society the Lutheran view of obedience to authorities had. On a personal level, it was also included in the list of obligations a good Christian had. Thus personal piety and societal obedience were thought of as one.

From an identity point of view, also the various exhortations to peace and peaceful living had a political edge and content to them. Time and again also the various natural on foreign policy events were interpreted as divine acts and any form of unruliness was easily cast in this form as well.

The permanency of the land and it inhabitants is linked to moral conduct. In order to fully benefit from the land and to ensure that it produces what is needed for the population, the inhabitants must show reverence and obedience. Thus also the addressing of the people as inhabitants ('*invånare*') is a form of weaving religion and political into one. The inhabitants' identity is tied into the geographical positioning, and the permanence of that identity is tied into moral conduct (i.e. controlled by the Church). With the ownership of the land firmly in Russian hands, the interests of the altar and the throne are united yet again.

The link to the land was also through the ancestors, but that

link too was firmly anchored to the actions the Providence, i.e. God had caused the true teaching to arrive to the Finnish shores and had given the rulership of the lands of Finland to the Russian Czars. This naturally strengthens the link between physical permanence and the transcendental aspects of religion.

All men are equal?

From a politcitacl point of view, the Lutheran emphasis on the equality of all before God was more problematic. This did not sit well with a hierarchical understanding of power, let alone with the more Orthodox view of the sovereign being divinely anointed to rule, a view especially the latter Czars subscribed to during the last decades of the Russian Empire.

How was this apparent discrepancy overcome? The clergy, as instructed by their superiors, referred to the teaching of Luther about the rule of the land being in the hands of the ruling prince, and that it was the calling given by God to the prince to rule diligently. Thus, Luther's concept of God given calling to each person could be used to even out differences, as all were called to do their duty. Also, in line with leadership being viewed through the lens of social (group) identity, the Czars were presented as similar enough to be "one of us, only better". This meant that the Czars were generous, as we all should be. They trusted God to overcome their enemies (Alexander I and Napoleon), as their subjects should also do, and so on. They were also equal to their subjects in their need for prayer, having to deal with loss and bereavement, in getting married and having children, and in portraying themselves as recipients of God's favour. Thus, the demands of a hierarchical society and a deeply egalitarian understanding of human relations did not become a source of conflict.

Dark clouds and hard times: what happens to identity?

Suffering is also presented in the Declarations as something Finland has often been exposed to. And at the same time Finns are praised for reacting to it calmly, meekly, in submission with God-fearing piety. This meekness is also appealed to when talking about natural catastrophes, of which there were quite a few, apart from the disastrous 1866-8, when as much as 8% of the population died because of famine.

The source of comfort is presented as God himself, or most often his Word. This naturally entails making sure that the literacy rate is high enough and that there is wide enough access of the population to the ideas presented in the Bible. Thus to be a Finn is to be one who reads the Bible and who is able to glean ideas to comfort him/her from what is being read/heard.

The meekness and mildness the Czars depict as characteristics of good citizens is anchored in past practises of the Finns: in describing them as loyal, loving, trustworthy the Czars repeatedly also engage in what Haslam Reicher and Platow call entrepreneurship of identity, i.e. in describing and defining what an ingroup member is like. The outgroup is characterized as belligerent (the Polish), or unruly (the communists after 1848), or as demonic (taking about Napoleon in the earlier Prayer Day Declarations). The Czars underline how also the trust between the Emperor and his subjects is grounded in their respective God-fearing fulfilment of their mutual duties, thus further underlining the non-rebellious nature of Finns.

The unity between the throne and the altar also means that the repeated exhortations to keep to the given teaching of the official Church is another form of exhortation to be meek and mild. Especially in the light of the religious renewals sweeping through Finland, these can be interpreted as disturbances of also the political

status quo, as the role of the Lutheran Church as the gatekeeper for the orderly life of the Finnish society. The Church had schools, was the centre of municipal life, and often the main way to divulge scientific information as well, and so what threatened the position of the Church would threaten and destabilize the throne as well.

This naturally is even more underlined in the years of the last decade of the 19th century, in which the role of the Senate as the giver of the Prayer Day Declarations becomes even more marked. There is also a new contender for the basis of a shared identity: whilst maintaining the Lutheran framework, the Czars being to talk more about a unified Russian identity, and talk less of the impact of the forefathers on their Finnish subjects' life, faith and actions.

According to the identity theory, in case of group based identity conflict, one way of resolving it I to appeal to a larger category in which both identities are subsumed. This is basically what the Czars do, in their appeals to Providence as the Source of their power in the beginning, or in their Russian emphasis in the latter years. When the Senate gives out the Prayer Day Declarations, the appeals underline the general fear of God as the organizing principle of well-functioning societal life.

It could be argued that the very act of the Finnish Senate giving out the Prayer Day Declarations in the name of the Czars further strengthens the identity shaping power the latter have. It is as if there would be a thought of, 'If our fellowmen, who have become members of the Senate, can give such declarations as though the giver was the Emperor himself, then both he and them are one of us' . This is further underlined by the fact that even when the signers of the declarations were the members of the senate, up till 1874 the declarations start by listing the Czars titles and most of them use forms of address where the Czar is referred to by the first person singular or by the royal 'we'.

The assassination attempt of Alexander III is taken up as an incident (Prayer Day Declaration of 1866) in which the bond between the Emperor and His subjects is strengthened prayerfully and by so many wishing him well. The Czar depicts himself as the anointed one of the Lord, just as the kings in the Old Testament. Therefore the identity being crafted is of Finland as a type of biblical Israel, the Zion of Finland, which is headed by a king like David or Solomon, examples of God-pleasing kings *par excellence*: because of the Lutheran teaching, David and Solomon had also become household names, so when the Czar calls himself "the Anointed" and praises God for not being killed, the image is not that of the Emperor as a Messiah, but of the Emperor as an anointed human, 'the best of us'. Thus this too serves to further underline the bond which makes the ruler and his people one.

When are the Finns good? Norms as identity

As per the identity theory, part of the identity formation is also the stating of what behaviours or opinions are against the group norms. As leader of the Finns, the Czars (and the elite speaking in their name) also delineate what should not take place or be thought.

This is linked to the theological affirmation that natural events can be seen as interventions of God in human affairs.[35] This interpretation of historical events as direct acts of God either to punish wrongdoers or to benevolently smile on those who do right becomes very evident in how for instance the great famine of 1866-68 is talked about. On one hand it is portrayed as God's chastisement, on the other it also used as the moral ground for encouraging benevolence and care towards one's neighbours, all in line with the Christian duty of loving one's neighbour. At the

same time, the assassination attempt (see above) is also told in an attempt to strengthen the idea of direct Divine intervention in human affairs the Finns would do well to heed.

In 1867 the Prayer Day Declaration starts by stating that the hand of the Lord rests heavily on the Finns, rather than talking about the grievous miscalculations of the Government in not securing enough grain early enough from abroad. Sins of which the Finns are guilty include hard-heartedness and pride towards ones' fellow men, resulting in indebtedness, fraud, theft, and murmuring against God, as well as tight-fistedness and contempt towards the needs and rights of ones' fellowmen. The Prayer Day Declaration then goes on to encourage repentance as a means to secure God's favour and the relenting of the famine, and proceeds to declare an extra Prayer Day for this.

Hard work is also presented as a solution, adding thus to the identity kit of Finns one of the core tenets of the Lutheran version of Protestant Ethic: the idea that a good Finn and Lutheran is a working one, regardless of the feebleness of ones' capacities or the scarcity of results. To work is virtue in itself.

The Prayer Day Declarations also continue to strengthen the particularly Protestant (Lutheran) interpretation of the Christian faith: nowhere is there any mention of the interventions of any saints, the benefits of pilgrimages, keeping of icons, or other forms of Orthodox piety, but the emphasis is always on keeping to the faith as proclaimed by the official Church.

This is remarkable from the identity point of view, because it upholds the illusion that the one behind all these Declarations, i.e. the Emperor himself, really sees things as a Finnish Lutheran, and hence 'is one of us Finns'. On the other hand, it could also be proof of a *laissez-faire* attitude the Czars had to the Prayer Day Declarations: they were happy that there were means to keep the people in tow, which naturally suited the Church well, because the last thing

either the Czars or the Church wanted is to see similar upheavals as had been seen in mainland Europe take place in Finland too.

In November of 1868 the Prayer Day Declaration credits God with causing the well-to people both in Finland and abroad to send enough help to halt the advancement of the famine, but above all underlines prayer and penitence as the instruments of overcoming the famine and other trials. This Prayer Day Declaration also sums up what a good Finnish Lutheran's behaviour should be like:

> Kokekoon siis jokainen kutsumuksessansa työnteolla, ahkeruudella ja huolellisuudella ansaita jokapäiväisen leipänsä sekä kohtuullisudella nautita ja säästäväisyydellä pitää niitä lahjoja, joita Herra hänelle antaa.[36]
>
> Let everyone in their calling through working, being industrious and diligent earn their daily bread and with temperance enjoy and with thrift hold those gifts which the Lord gives them.

There was also genuine worry that the trials the Finns faced would introduce them to embrace ideas according to which the bettering of circumstances depended on proletarian action rather than the acts of penitence and the comfort of Providence, and so Finns were also chided being led astray by being "too interested in foreign ideas of freedom, equality, brotherhood and the sharing of property as a substitute for genuine spiritual life" (Prayer Day Declaration of 1871).[37]

Conclusion: What then is a good Finn like?

To sum up the identity kit of a good Finn in the Prayer Day Declarations, a good Finn doesn't cause trouble either to the authorities or to his neighbours. Therefore political upheavals and revolutions

are not very "Finnish" way of acting. A good Finn is meek and mild, but not lazy or passive, because a good Finn is a hard working diligent citizen.

A good Finn knows that it is by the benevolence of a loving God and a loving Czar that the land is kept safe and productive. With no priest as a go-between a sinner and God, the Finns had to take responsibility for themselves and repent to be kept in the good graces of this benevolent God, who would not hesitate to judge the Finns or any other nations.

At the same time, the Finns are also reminded that their land is hard and not very productive, so that hardships are to be seen as a natural part of life, and call for patience rather than despair.

A good Finn also reads the Bible, prays often, and trusts God. This required teaching and therefore schools. Education thus is at the core of Finnish society, both as a gate and a goal. Also, a good Finn follows the teachings and directives of the established Lutheran Church.

Even during the turbulent days of the last years of the Russian Empire, the good Finns were anchored to the idea that permanence even of institutions was linked to personal piety, in line with the Lutheran idea of personal responsibility having wider effects. Honesty and integrity were thus building blocks of a functioning society, just as much as, say, good laws or functioning institutions.

The Finnish identity had been shaped (to a degree) by the declarations of the Czars, but in the end, it was the strength of this identity as a nation and people that caused the rupture and severing of the felt bond between the Czar and his Finnish subjects. When in 1899 the Czar gave what was called the February Manifesto, a Russian imperial proclamation which abolishing Finland's autonomy within the Russian Empire, it showed the previously loyal Finns what probably had been true all along: the Czar's interest was not

to further the interests of the Finns in particular, but to make his own position stronger, and the Finns were not his ingroup. The personification of power (which is typical to Russian rule, see Rosov, 2012[38]) in this case meant that the conceptual bond of the Czar as "one of us", or even as a champion of the Finnish cause (Haslam, Reicher and Platow, 2010), was irretrievably broken, and the Czar lost the love of his subjects. A strong Russification policy together with miscalculated laws and harsh treatment of loyal citizens made sure that eventually a good Finn would no longer be a loyal subject of a Russian Czar, but would still be a good Lutheran.

As seen in this article, Social Identity Theory provides a way of looking at national identity formation from leadership perspective. It does so by not regarding leadership merely as a product of historical or political developments, but also looks at also the social psychological components linking a leader to their followers as members of one ingroup. This approach also gives a unique window through which to look at the role the leader of a group has in shaping the group's goals and its identity, to be the architect of its values and its future. By anchoring Finnish national identity so strongly to Lutheran ideals the Czars also inadvertently pave way to the ideological core of the Welfare State, seen as a secular form of Lutheranism. In this sense, even in 2017, a good Finn still is a good "Lutheran".

References:

Brewer, Marilynn B. "The social self: On being the same and different at the same time." *Personality and social psychology bulletin* 17:5 (1991): 475–482.

Brewer, Marilynn B., and Wendi Gardner. "Who is this" We"? Levels of collective identity and self representations." *Journal of personality and social psychology* 71:1 (1996): 83.

Campbell, Donald T. "Common fate, similarity, and other indices of the status of aggregates of persons as social entities." *Systems Research and Behavioral Science* 3:1 (1958): 14–25.

Cartwright, Dorwin, and Alvin Zander. "Groups and group membership: Introduction." In *Group dynamics: Research and theory*, edited by Alvin Zander, and Dorwin Cartwright, 45–62. New York: Harper & Row, Publishers, 1968.

Haslam, S. Alexander, Stephen D. Reicher, and Michael J. Platow. *The new psychology of leadership: Identity, influence and power*. Hove: Psychology Press, 2010.

Hogg, Michael A. "A social identity theory of leadership." *Personality and social psychology review* 5:3 (2001): 184–200.

Hogg, Michael A., David K. Sherman, Joel Dierselhuis, Angela T. Maitner, and Graham Moffitt. "Uncertainty, entitativity, and group identification." *Journal of experimental social psychology* 43:1 (2007): 135–142.

Hroch, Miroslav. From national movement to the fully-formed nation: the nation-building process in Europe. In *Mapping the Nation,* edited by Gopal Balakrishnan, 78-97. London: Verso, 1996.

Ihalainen, Pasi. *Protestant nations redefined: Changing perceptions of national identity in the rhetoric of the English, Dutch, and Swedish public churches, 1685-1772*. Vol. 109. Leiden: Brill, 2005.

Johnson, David W., and Frank P. Johnson. *Joining together: Group theory and group skills*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc, 1991.

Jussila, Osmo, Seppo Hentilä, and Jukka Nevakivi. *From Grand Duchy to a modern state: a political history of Finland since 1809*. London: C. Hurst & Co. Publishers, 1999.

Kirby, David. *A concise history of Finland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Koskenvesa, Esa. Rukouspäiväjulistusten antaminen Suomessa kustavilaisen ajan lopulla ja autonomian ajan alussa [Giving of Prayer Day Declarations at the end of Gustavian period and the beiginning of the Autonomy). *Historiallinen Arkisto* 64 (1969):163–183.

Lempiäinen, Pentti. *Pyhät ajat* [Holy times]. Helsinki: Kirjapaja, 2000.

Portman, Anneli. "From Might to Mandate: Values in rulers' public speeches in Finland 1809-2000." *Publications of the Department of Social Research* (2014).

Putnam, Robert D. "Bowling alone: America's declining social capital." *Journal of democracy* 6:1 (1995): 65–78.

Reicher, Stephen, Russell Spears, and S. Alexander Haslam. "The social identity approach in social psychology." *The Sage Handbook of Identities* (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2010), 45–62.

Rozov, Nikolai S. "The Specific Nature of "Russian State Power": Its Mental Structures, Ritual Practices, and Institutions." *Russian Social Science Review* 56:2 (2015): 79-93.

Råbergh, Herman. "Alexander I och de af honom utfärdade böndagsplakaten" [Alexander I and the Prayer Day Plaques given by him]. In *Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran Vuosikirja III/1913*. Helsinki: SKHS, 1920: 70-84.

Tajfel, Henri. "Experiments in intergroup discrimination." *Scientific American* 223:5 (1970): 96–102.

Tajfel, Henri. "Social categorization, social identity, and social comparisons." In *Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of intergroup relations*, edited by Henri Tajfel. New York: Academic Press, 1978.

Tajfel, Henri, and John C. Turner. "An integrative theory of intergroup conflict." *The social psychology of intergroup relations* 33:47 (1979): 74.

Tilli, Jouni."An interpretation of Finnish religious nationalism: the four topoi of theological depoliticisation." *Nations and Nationalism* 15:4 (2009): 597–615.

Tilli, Jouni. *Suomen pyhä sota: Papit jatkosodan julistajina*. [Finland's Holy War. The Pastors as Preachers During the Continuation War]. Atena, 2014.

Turner, John C., Michael A. Hogg, Penelope J. Oakes, Stephen D. Reicher, and Margaret S. Wetherell. *Rediscovering the social group: A self-categorization theory*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

Vento, Urpo. "The role of the Kalevala in Finnish culture and politics." *Nordic Journal of African Studies* 1:2 (1992): 82–93.

Vuorela, Tapani. *Taantumuksesta uudistuksiin 1825-1868* [From regression to reforms]. Helsinki: Kirkollistoimituskunta, 1980.

Östlund, Joachim. *Lyckolandet. Maktens legitimering i officiell retorik från stormaktstid till demokratins genombrott* [The land of bliss. The legitimation of power in official rhetoric from the time of super power till the outbreak of democracy]. Lund: Sekel Bokförlag, 2007.

NOTER

1 E.g. Lönnrot's Finnish epic compilation of oral folk poetry called Kalevala first published in 1835. Urpo Vento, "The role of the Kalevala in Finnish culture and politics", *Nordic Journal of African Studies* 1:2 (1992), 82–93.

2 See e.g. David Kirby, *A concise history of Finland* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Osmo Jussila, Seppo Hentilä, and Jukka Nevakivi, *From Grand Duchy to a modern state: a political history of Finland since 1809* (London: C. Hurst & Co. Publishers, 1999).

3 Pasi Ihalainen, *Protestant Nations Redefined: Changing Perceptions of National Identity in the Rhetoric of the English, Dutch, and Swedish Public Churches, 1685-1772* (Leiden: Brill, 2005).

4 E.g. in education the separation of Church and State occurred in 1869 with the approval of the new Canon Law which made provision of education the duty on municipalities.

5 Stephen Reicher, Russell Spears, and S. Alexander Haslam, "The social identity approach in social psychology," in *The Sage Handbook of Identities* (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2010), 45–62.

6 Social identity has been defined as "that part of an individual's self-concept which derives from his membership of a social group (or groups), together with the value and emotional significance attached to this". Henri Tajfel, "Social categorization, social identity, and social comparisons," in *Differentiation between social groups,* ed. Henri Tajfel, (London: Academic Press, 1978), 63.

7 Henri Tajfel and John C. Turner, "An integrative theory of intergroup conflict," *The social psychology of intergroup relations* 33:47 (1979): 74.

8 "A group is two or more individuals in face-to face interaction, each aware of his or her membership of the group, the others who belong to the group, and their positive interdependence as they strive to achieve mutual goals". David W. Johnson and Frank P. Johnson, *Joining together: Group theory and group skills* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1991), 8. Another definition is broader, "Two or more people who interact and are interdependent in the sense that their needs and goals cause them to influence each other", Dorwin Cartwright and Alvin Zander, "Groups and group membership: Introduction," in *Group dynamics: Research and theory*, eds. Dorwin Cartwright and Alvin Zander (New York: Harper & Row, Publishers, 1968), 45–62.

9 Donald T Campbell, "Common fate, similarity, and other indices of the status of aggregates of persons as social entities," *Systems Research and Behavioral Science* 3:1 (1958): 14–25.

10 John C. Turner, Michael A. Hogg, Penelope J. Oakes, Stephen D. Reicher, and Margaret S. Wetherell, *Rediscovering the social group: A self-categorization theory* (Oxford: Basil Blackwell), 1987.

11 Marilynn B. Brewer, "The social self: On being the same and different at the same time." *Personality and social psychology bulletin* 17:5 (1991): 475–482. Marilynn B. Brewer and Wendi Gardner. "Who is this" We"? Levels of collective identity and self representations," *Journal of personality and social psychology* 71:1 (1996): 83.

12 Michael A. Hogg, David K. Sherman, Joel Dierselhuis, Angela T. Maitner, and Graham Moffitt. "Uncertainty, entitativity, and group identification," *Journal of experimental social psychology* 43:1 (2007): 135–142.

13 C.f. what Tajfel did with his minimal group experiements, Henri Tajfel, "Experiments in intergroup discrimination." *Scientific American* 223:5 (1970): 96–102.

14 See S. Alexander Haslam, Stephen D. Reicher, and Michael J. Platow, *The new psychology of leadership: Identity, influence and power* (Hove: Psychology Press, 2010).
15 Which, in the case of kings and emperors was perhaps less problematic, but the more there are structures in place which entail accountability to e.g. electors, the more staying within the boundaries of what can be tolerated by a particular group as stereotypical vices become important, c.f. risk of impeachment in the Lewinsky case of president Clinton vs. similar behaviour being tolerated in e.g. France.
16 Esa Koskenvesa, *Rukouspäiväjulistusten antaminen Suomessa kustavilaisen ajan lopulla ja autonomian ajan alussa. Historiallinen Arkisto* 64 (1969), 163–183. Pentti Lempiäinen, *Pyhät ajat*. Kirjapaja, 2000. Joachim Östlund, *Lyckolandet. Maktens legitimering i officiell retorik från stormaktstid till demokratins genombrott* (Lund: Sekel Bokförlag, 2007).
17 Tapani Vuorela, *Taantumuksesta undistuksiin 1825-1868* (Helsinki: Kirkollistoimituskunta, 1980).
18 Finnish became an official language of the Grand Duchy only in 1860, and in this study quotations up to that time are in Swedish.
19 Herman Råbergh, "Alexander I och de af honom utfärdade böndagsplakaten [Alexander I and the Prayer Day Plaques given by him]," in *Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran Vuosikirja III/1913* (Helsinki: SKHS. 1920), 70-84
20 Östlund, *Lyckolandet.*
21 For a fuller treatment of Czars cf. Anneli Portman, "From Might to Mandate: Values in rulers' public speeches in Finland 1809-2000," *Publications of the Department of Social Research* 4 (2014); for leadership identity shaping impact see Michael A. Hogg, "A social identity theory of leadership," *Personality and social psychology review* 5:3 (2001): 184–200.
22 Haslam, Reicher, and Platow, *New psychology.*
23 Translation by the author, retrieved 20.2.2017 http://www3.lappeenranta.fi/museot/verkkonayttelyt/keisarinmatkasivut/teksti.htm
24 Alexander I:s manifest om Finlands anslutande till ryska riket 5.6.1808 (RA/Handlingar rörande kriget 1808-1809, kartong 10) retrieved 10.2.2017 http://www.narc.fi/1809opetusaineisto/3.html
25 The habit to pray for those in power has naturally been part of the life of the Christian Church in general from very early times on, as it is rooted in the Biblical texts (1 Timothy 2:1-3), "I urge you, first of all, to pray for all people. Ask God to help them; intercede on their behalf, and give thanks for them. Pray this way for kings and all who are in authority so that we can live peaceful and quiet lives marked by godliness and dignity. This is good and pleases God our Savior."
26 Alexander I manifest of 1808

27 1 Tim 2:2-3

28 English translation http://www.histdoc.net/history/alex1.html retrieved 10.2.2017

29 Interestingly enough, Alexander I starts counting his rulership from 1808, rather than from the official date of his Sovereign pledge in 1809, as is evident in the first lines of the Declaration of 1822, 'Snart äro fjorton år förflytne sedan Försynen I WÅRA händer Öfverlemnade styrelsen av Edert Land, redlige Finnar!'

30 As can for instance be seen in the (now) national anthem Vårt Land by Johan Ludvig Runeberg, sung for the first time in 1848, "Din blomning, sluten än i knop/ skall mogna ur sitt tvång;/se, ur vår kärlek skall gå opp/ditt ljus, din glans, din fröjd, ditt hopp/och högre klinga skall en gang/vår fosterländska sang."

31 Miroslav Hroch, "From national movement to the fully-formed nation: the nation-building process in Europe", in *Mapping the Nation*, ed. G. Balakrishnan (New York and London: Verso, 1996), 78–97.

32 Prayer Day Declaration of 1871

33 C.f. Romans 13:1-6; also, Jouni Tilli, *Suomen pyhä sota: Papit jatkosodan julistajina*. [Finland's Holy War. The Pastors as Preachers During the Continuation War] (Jyväskylä: Atena, 2014); Jouni Tilli. "An interpretation of Finnish religious nationalism: the four topoi of theological depoliticisation," *Nations and Nationalism* 15:4 (2009): 597–615.

34 Robert D. Putnam, "Bowling alone: America's declining social capital." *Journal of democracy* 6:1 (1995): 65–78.

35 This is by no means property of only the Lutheran Church, as divine punishments or rewards have been used for furthering political aims throughout human history.

36 Following the Imperial decrees in the 1850s regarding the role of Finnish (for an example see http://www.mlang.name/arkisto/kielijulistus.html), also in this article the quotes from the Declarations are in Finnish.

37 A clear reference to the ascendency of Communist thought and movements, such as the Paris Comune of 1871. For Communism in Finland, see http://www.ennenjanyt.net/2015/01/marx-ja-suomi-suomi-ja-marx-heijastumia-1800-luvulla/ retrieved 19.2.2017.

38 Nikolai S. Rozov, "The Specific Nature of "Russian State Power: Its Mental Structures, Ritual Practices, and Institutions," *Russian Social Science Review* 56:2 (2015): 79–93.

Hvorfor fikk Luther-jubileet i 1917 ulik betydning i de skandinaviske lutherske immigrantkirkene i USA?

Kari G. Hempel

> Gamle mænd og kvinder har bedt Gud om at faa opleve dette øieblik som en krone paa alt livet hadde bragt dem. [---] noget større enn det vi fik opleve den 9de juni 1917, tør vi ikke se fremover til (Lutheraneren, 13. juni 1917).[1]

I sitatet ovenfor beskrives engasjementet til (eldre) kirkelig engasjerte norskamerikanere i forbindelse med feiringen av reformasjonsjubileet i 1917. At feiringen beskrives som det største i livet for immigrantene og deres etterkommere, understreker betydningen av luthersk konfesjon blant norskamerikanerne. I noen sammenhenger er norsk identitet og lutherdom blitt beskrevet som uatskillelige størrelser, som et symbiotisk forhold.[2] Situasjonen var i utgangspunktet den samme for de andre skandinaviske landene. Ikke noe annet sted fikk lutherdommen så sterkt fotfeste som i Skandinavia, heller ikke i Tyskland. Dette er utgangspunktet for artikkelen hvor jeg vil sammenligne situasjonen for norske immigranter i USA med situasjonen for svenskamerikanere og danskamerikanere i utvandringsperioden fra 1840 til 1920. Den lutherske svenske, norske og danske kirke hadde mange likheter, de var statskirker/folkekirke

i Danmark, støttet av staten og de hadde svært bred oppslutning. Dette var hjemlandets kirkesituasjon for emigranter fra alle de tre landene. Det kan imidlertid se ut til at forholdet til lutherdommen utviklet seg ulikt for innvandrere fra disse tre landene. En forskjell ved selve jubileumsfeiringen lå i at feiringen for de norske også var feiring av en annen begivenhet, nemlig feiringen av fusjonen av de største norskamerikanske kirkesamfunnene som hadde levd i opprivende stridigheter og kirkekonflikter i over femti år. At disse to begivenhetene, reformasjonsjubileet og unionsbegivenheten, ble feiret samtidig, var ingen tilfeldighet. Ønsket om en sammenslutning hadde vært levende lenge i de norske kirkemiljøene, og møtevirksomhet om de siste praktiske detaljene omkring fusjonen tok til i 1912. Fusjonen kunne ha vært gjennomført tidligere, men den ble utsatt og lagt til året for 400 årsjubileet. Er dette forklaringen på at norskamerikanerne feiret 1917 som «det største i livet», eller hadde Luther-tilhørigheten ekstra betydning for nordmennene? Ville jubileumsfeiringen i seg selv være betydningsfull for de norske, også uten fusjonen?

For å kunne svare på spørsmålene, ønsker jeg først å plassere den skandinaviske utvandringen innenfor rammen av europeisk utvandring. Dernest ønsker jeg å se på de religiøse forhold i emigrantenes hjemland, for så å se på forhold ved innvandringen, blant annet bosettingsmønsteret. Alt dette danner en nyttig ramme for å se nærmere på de nasjonale immigrantkirkene og deres forhold til Lutherdommen. Med kunnskap om at 400 årsjubileet i USA betydde ekstra mye for nordmennene, kan det ved 500 årsjubileet være interessant å se på forholdet til lutherdommen i alle de skandinaviske immigrantmiljøene. Temaet her er hva som påvirker overføring av kulturell og religiøs arv når denne reetableres i et nytt hjemland, slik det var for de skandinaviske immigrantene i den perioden vi snakker om.

Utvandringen fra Europa

I årene fra 1820/30 til 1920 emigrerte mer enn 33 millioner mennesker fra Europa til USA.[3] I antall utvandrere var Irland med 4,5 mill. og Tyskland med 5,5 mill. de største utvandringsnasjonene. Nå en tar hensyn til befolkningsstørrelsen, var det bare Irland som gikk forbi de skandinaviske landene. Den irske utvandringen var på 10-15% i 1880, den norske 9%, den svenske 7%. Den danske utvandringen nådde aldri over 4%, og den tyske utvandringen som var betydelig større enn den skandinaviske, nådde ikke over 3% av befolkningen. Fra Sverige utvandret over til sammen 1,2 mill. av en befolkning på 3,5 millioner, det vil si at mellom 1/4 og 1/5 av befolkningen utvandret.[4] Fra Norge utvandret over 850 000, antakelig langt flere, av en befolkning som i 1807 var på omtrent 900 000 innbyggere og i 1900 på 2 240 000.[5] Den danske befolkningens utvandring var på omkring 364 000. Nordmenn, svensker og dansker utgjorde til sammen 2 150 000 emigranter i hundreåret 1820-1920.[6]

Den skandinaviske innvandringen til USA utgjorde en vesentlig del av masseinnvandringen til USA, først og fremst etter borgerkrigens slutt i 1865 og fram til 1920. Med vedtaket av Homestead Act[7] i 1862 ble amerikanske borgere tilbudt land svært billig.[8] De som ikke hadde amerikansk statsborgerskap, var med en Homestead Act-eiendom kvalifisert til å søke om det. Interessant i denne sammenheng er det at demokratene i sør lenge prøvde å blokkere loven fordi de var redde for at landet ville bli oversvømt av fattige europeere. Og europeerne kom. For jordhungrige nordeuropeere, tyskere og skandinaver, betydde loven en ny og enestående mulighet til å dyrke egen jord av en størrelse som det gikk an å leve av. Fordi den skandinaviske innvandringen i stor grad var en rural innvandring, fikk loven ekstra betydning i de skandinaviske miljøene. Etter noen tiår med liberal innvandringspraksis var den amerikanske stemningen

og de amerikanske behovene endret. Innvandringen ble begrenset fra 1880 årene.[9] Immigrasjonslovene gikk utover ulike folkegrupper. Med loven i 1921 ble også innvandringen fra Europa begrenset.[10]

Den skandinaviske utvandringen

Utvandringen fra Skandinavia startet ved ulike tidspunkt: 1830-årene var oppstartfase for norsk utvandring, 1840-årene for svensk utvandring, 1850 årene for dansk utvandring[11] og 1860-årene for finsk utvandring. Den danske migrasjonshistorikeren Kristian Hvidt sier om den tidlige utvandringen, det vil si den den norske og svenske i 1840- og 1850-årene, at denne utvandringen kan ha skapt en tradisjon i de settlementene de etablerte, som gjorde at disse settlementene hadde stor tiltrekning på nye immigranter som kom etter borgerkrigens slutt i 1865.[12] Dermed ble en tradisjon med etnisk bosettingsmønster videreført i de gruppene som hadde startet utvandring tidlig. Før borgerkrigen, i 1860, bodde det i USA 44.000 nordmenn, 18 625 svensker og 9 900 dansker.[13] Hvidt bruker dette som del av forklaringen på at danskene kom til å bosette seg spredt.

Svensk utvandring

Svensker utvandret både av sosiale og økonomiske årsaker.[14] Svenske utvandrere ønsket å ivareta et viss sosialt mønster, som det ble vanskelig i ivareta i hjemlandet, men også å forbedre økonomien, hevder geografen og migrasjonhistorikeren Robert Ostergren. Dette gjaldt spesielt de to første utvandringsbølgene av svenske immigranter fra slutten av 1860-årene og fra begynnelsen av 1880 årene, fram til slutten av 1880-årene. Disse emigrantene ønsket med andre ord å ivareta det livet de hadde i hjemlandet. Den rurale kirken de brakte med seg, var det viktigste initiativet for sosialt

samhold i det nye hjemlandet, og avgjørelsen om å etablere en kirke ble som regel tatt raskt. Men mange utvandret også av idealistiske grunner, sånn som dissentere.

I følge Ostegren kan den svenske masseutvandringen deles i fem perioder ut fra ulike særpreg ved hver periode:

1. 1845-1855, 15 000 emigranter, gruppeutvandring, mange var idealister, mange dissentere, som Erik Jansson. Mange utvandret av økonomisk årsaker, etter krise i landbruket i årene 1867-1868.
2. 1868-1873, 100 000 emigranter, gruppeutvandring. I tillegg reiste mange unge, gifte, kvinner og menn.
3. 1879-1893, 500 000 emigranter. Perioden bestod av faser med økonomiske bevegelser både i Sverige og USA. Fremdeles utvandret flest jordbrukere, men industriarbeidere var også kommet til.
4. 1900–1914, 300 000 emigranter, urban utvandring. Det amerikanske arbeidsmarkedet var en viktig pull-faktor.
5. 1918–1930, 100 000 emigranter, urban utvandring, mange unge, ugifte menn. Mange dro til Canada.[15]

Den siste fasen er utenfor perioden som behandles her. Det som er interessant i denne sammenheng, er å få vite hvor mange svensker som bosatte seg i rurale områder. I 1890 var det 500 000 tyskere, 250 000 nordmenn og 180 000 svensker i Upper Middle West. Dette var de dominerende ikke-engelske gruppene, og nordmennene var altså atskillig flere enn svenskene.[16] Disse områdene var homogene på nasjonalt nivå, men også på lokalt nivå, særlig i frontierområdene. Dette er påvist av historikere, som Marcus Lee Hansen. Han viste hvordan samfunn ble bygget opp skritt for skritt gjennom kjennskap og vennskap.[17] På den måten var det mulig å

gjenskape hjemmeforhold. Likevel finner vi mer urban bosetting blant de svenske immigrantene i USA enn blant de norske. Fra 1880-1890-årene bosatte de fleste svensker seg i urbane områder som Chicago og Jamestown, New York, på grunn av tilgang til arbeidsplasser i industrien.[18]

Norsk utvandring

Den norske utvandringen var den tidligste utvandringen fra Skandinavia og, som nevnt, den mest omfattende om en ser utvandrertall i forhold befolkningsstørrelse.

Den norske utvandringen kan også oppfattes som fasedelt ut fra ulike kjennetegn ved migrasjonen:[19]

1. 1825-1865, 80.000 emigranter, utvandringstopp i årene 1849-1854. Familieutvandring. Rural utvandring. Den første utvandringen var religiøst motivert. Kvekere seilte med Restaurasjon i 1825.
2. 1866-1875, 120 000 emigranter, masseutvandringens periode, vedvarende befolkningspress. Familieutvandring. Også urban utvandring etterhvert.
3. 1876-1890, 227 000 emigranter, økonomisk vekst i USA var viktig pull faktor. Ungdomsutvandring. Mennenes andel økte.
4. 1891-1900, 95 000 emigranter, krise i norsk sjøfartsnæring fungerte som push-faktor.
5. 1901-1910, 191 000 emigranter, krise i norsk sjøfartsnæring push-faktor, sterk amerikansk pull-faktor i amerikansk industri.
6. 1911-1920, 61 500 emigranter, sterk amerikansk pull-faktor i den amerikanske industrien.

Toppåret for norsk utvandring var 1882. Dette ene året utvandret 29 000 personer til USA. Utvandringen fortsatte også etter 1920, men da var Canada blitt et aktuelt mål, som det også var for andre skandinaver.[20]

Slutten av perioden var for nordmenns del preget av en oppblomstring av sterke nasjonale følelser og militær opprustning som endte med en oppløsning av unionen mellom Norge og Sverige i 1905. Dette er et nødvendig poeng å ha med når styrken i de nasjonale følelsene blant nordmenn blir trukket fram som en forskjell mellom nordmenn og svensker og dansker senere i denne artikkelen.

Dansk utvandring

Den danske utvandringen kom senere i gang og var langt mindre enn den norske og den svenske. Den religiøst motiverte utvandringen var imidlertid langt større fra Danmark enn Norge og Sverige.[21] Fra Danmark kom over 55% av alle mormonutvandrere i Skandinavia før 1904, det vil si nesten 17 000 personer. De danske immigrantene til Utah ble dermed den største gruppen innvandrere, bortsett fra innvandrere fra England.[22] Toppåret for dansk utvandring var 1882, som for de andre skandinaviske landene. Danskene spredte seg vidt, mye videre enn svenske og norske immigranter. De slo seg stort sett ned på steder lenger vest enn andre skandinaver fordi de kom senere. I 1870-årene var den meste av utvandringen fra Danmark familieutvandring. I 1890 utgjorde familieutvandringen 25% av utvandringen. I 1900 utgjorde de danske settlementene et belte fra Wisconsin tvers over Illinois og Sør-Minnesota og inn i Iowa, Nebraska og Sør Dakota. Dessuten ble mange av de danske immigrantene byboere. I 1900 bodde 11 000 dansker i Chicago og 5 600 i New York.[23]

Religiøse forhold

For å kunne si noe om religiøse forhold blant skandinaver i USA må en begynne i Skandinavia. De nordiske immigrantkirkene var i stor grad reetablerte nordiske kirker.[24] De nordiske kirkene var lutherske statskirker etter reformasjonen og freden i Westfalen (1648). For den svenske og den danske kirken betydde reformasjonen en fornyelse av både det religiøse innholdet, liturgien og språket. For den norske kirken hadde ikke overgangen fra katolsk kirke til en protestantisk luthersk kirke den samme betydning, som utdypet nedenfor.

Den svenske statskirken

Av de skandinaviske statskirkene ble den svenske den mest gjennomorganiserte og kontrollerende. Prester i den svenske kirke overvåket familier og enkeltmennesker. Det ble holdt årlige lære-møter, husholdning for husholdning, og prester overvåket den pietistiske situasjonen og sedeligheten.

Ingen avvikelse fra strikt ortodoks evangelisk tro ble tålt.[25]

Frem til 1860 måtte alle i Sverige være medlem av statskirken. I 1858 ble konventikkelplakaten ble opphevet, men den ble samme året erstattet av «konventikkel-bestämmelserna». Dette var reguleringer, og forbød forkynnelse som førte til skisma og fremmet manglende respekt for offentlige gudstjenester.

Reguleringene ble fjernet i 1868. Etter den tid var ikke religion lenger en utvandringsgrunn for utvandrere fra Sverige, i motsetning til tidligere. Den svenske statskirken ble oppfattet som formalistisk, lite levende og med en streng teologi. Den folkelige opposisjonen var merkbar tidlig på 1800-tallet, allerede i 1810 i Orsa med den pietistiske «läsare»-bevegelsen.[26] Opposisjonen vokste seg sterk gjennom første halvdel av 1800-tallet. Erik Jansson var

en leder og bondepredikant fra Biskopskulla, Uppland. Bevegelsen hans bredte som seg, og i 1846 og noen påfølgende år, utvandret hans tilhengere, til sammen 1 500, og etablerte den velkjente utvandrerkolonien Bishop Hill i Illinois.[27]

Transatlantiske religiøse impulser dukket opp i Sverige rundt 1850, og disse medførte omveltninger, både politisk, religiøst og økonomisk-sosialt, det siste knyttet til den voksende industrien.[28] Etter reguleringene fra 1858 ble mange frikirkemedlemmer angrepet av mobben. Baptistene ble tvunget til å holde møter i skjul. Baptistsamfunnet var det første som fikk fotfeste i Sverige gjennom hjemvendte migranter, og i 1858 var det allerede etablert mange baptistmenigheter. Den amerikanske påvirkningen var ekstra sterk i dette kirkesamfunnet fordi mange av lederne var blitt omvendt i USA, og en del hadde også fått utdannelse der. Den første baptistmenigheten ble etablert i 1855, og i 1859 var det etablert 95 menigheter med til sammen 6000 medlemmer. I all denne virksomheten var den amerikanske påvirkningen var sterk. Mission Friends movement vokste ut av en svensk pietistisk tradisjon. I utgangspunktet var dette ikke en dissenterbevegelse, men det var en forløper for Misjonsforbundet i Sverige og Covenant Church i USA. Dessuten etablerte metodistene den første svenske menigheten i 1868 med 57 personer. Under ett år senere hadde metodistene syv menigheter i Sverige og over 400 medlemmer. Svensk utvandring på topp da vekkelsene var på topp, i 1882.

De svenske evangeliske vekkelsene på 1800-tallet hadde flere impulser som prøvde å reformere statskirken, eller etablere alternativer. Disse impulsene var i første omgang anglosaksiske, senere må de betegnes som rent amerikanske. For de svenske frikirkene som oppstod omkring 1850, var de amerikanske impulsene svært viktige, og den svenske gruppen av baptister, metodister og medlemmer av Misjonsforbundet (Covenants i USA) kan best bli for-

stått gjennom utvekslingen av ideer mellom disse medlemmer i Sverige og USA.[29] Utvekslingen av erfaringer gjelder også etablering i Sverige av mormonsamfunn og adventistkirke, to amerikanske kirkesamfunn som etablerte menigheter og rekrutterte medlemmer i alle de skandinaviske landene, først og fremst i Danmark og Sverige.

Den norske statskirken

Det er hevdet at reformasjonen lenge hadde liten betydning i den norske kirke fordi Norge var underlagt Danmark, og motstand mot styresmakten betydde også motstand mot å innføre den nye konfesjonen. Dessuten betydde avstand til sentralmakten at endringen som ble initiert av sentrale myndigheter, tok lenger tid å gjennomføre.[30] Steinar Imsen hevder i sin nye bok om reformasjonen at betydningen av reformasjonen er avhengig av øynene som ser. At reformasjonen i Norge er uinteressant kan være sant i teologers og kanskje historikeres øyne hevder Imsen, men kirkeordningen av 1537 stod ved lag i nesten 500 år, og de fleste nordmenn vil fremdeles kalle seg lutheranere, så det er feil å hevde at den har vært uten betydning.[31] I USA ser en også en annen ting ved nordmennene, de var langt mer lutherske og langt mer kirkelig engasjerte enn både svensker og dansker. Dette henger ikke minst sammen med at den store vekkelseslederen, lekmannen og forkynneren, Hans Nielsen Hauge, holdt bevegelsen innenfor den lutherske kirken. Han formante tilhengerne i sitt «Testamente» å holde seg innenfor statskirken etter sin død. I Norge opphørte konventikkelplakaten i 1842. Det vil si at fra den tid var forsamlingsfriheten garantert. Med dissenterloven fra 1845 ble det åpnet for at alle kristne grupper kunne etablere seg i Norge. Disse lovene ble tidlig vedtatt i Norge sammenlignet med andre skandinaviske land, og det har

hatt sitt å si for at den norske lekmannsbevegelsen forble luthersk. Til tross for dissenterloven gikk økt oppslutning om ulike dissentersamfunn svært sent. Selv så sent som i 1968 var 96% av den norske befolkningen medlem av statskirken, noe som den kjente sosiologen Johan Galtung kaller «extreme anti pluralism», som senere ble omformulert til «singularism».[32] I annen sammenheng har en analysert seg fram til at 3,38% av bybefolkningen og 1,30% av den rurale befolkning stod utenfor Den norske kirke i 1910.[33] Kvekerbevegelsen er imidlertid bare etablert i Norge. Dette må forklares ved Napoleonskrigene i 1807-1814 der norske sjøfolk i Norden ble tatt til fange av engelskmennene og satt i prisonen. Her møtte de kvekerforkynnelse, og troen kom til Norge da de tidligere fangene kom hjem i 1814. De begynte å praktisere sin kvekertro i Stavanger og Christiania. Fra 1814 og frem til konventikkelplakaten ble opphevet i 1845 hadde kvekerne en rekke konflikter med myndighetene, om vielser, begravelse, militærtjeneste, betaling for prestetjeneste og omgangsskole som de ikke ville være med på. Dessuten drev de misjonsvirksomhet.[34] Mange av kvekerne utvandret, og de var med det første skipet i 1825, «Restauration», med Cleng Peerson som leder. Bevegelsen hadde i 1910 bare 143 medlemmer i Norge.[35] Mormon-tilslutningen var atskillig svakere i Norge enn Sverige og Danmark. Bevegelsen hadde 1038 medlemmer i 1865 og 714 i 1910. Både kvekere og mormonere utvandret i stort antall gjennom organisert utvandring. Antall baptister 1910 var 3544 etter egne statistikker, muligens var medlemstallet så høyt som 6177.[36]

Norge opplevde også en stor vekkelse fra 1850-årene ved professor Gisle Johnson. Den var på mange måter lik haugevekkelsen, men nådde først og fremst det teologiske miljø, miljøet for presteutdannelse. Denne vekkelsen la vekt på teologien på en måte som haugevekkelsen manglet. Johnson-vekkelsen var både en pietistisk

og en ortodoks vekkelse. Den kom til å prege store deler av den norske immigrasjonen. Professor i historie ved University of Minnesota, Theodor C. Blegen skriver at svært mange norske immigranter brakte med seg til USA: «a deep religiouse impulse». Han referer da til Johnson-vekkelsen og hadde observert dette gjennom studiet av amerikabrev.[37]

Den danske folkekirke

I 1536 gennemførte kong Christian 3. den avgjørende endring av den danske kirke som da gikk fra å være en katolsk kirke, styrt av biskopene, til å bli en kirke som bygde på Luthers tanker. Samtidig ble kirkens eiendom lagt under kongen, som offisielt ble kirkens nye overhode. Etter den tid ble det kongen som utnevnte nye biskoper. Hovedelementene i gudstjenesten ble salmesang og preken, et luthersk ideal. Sakramentene ble redusert til to, dåp og nattverd.[38] Ordningen gjaldt også for den norske kirke, innført året etter, i 1537. På begynnelse av 1700-tallet ble kirkelivet i Danmark preget av den pietistiske bevegelse som kom fra Tyskland. Pietismen[39] var i første omgang et opprør mot den statsstyrte kristendommen som ble oppfatet som rigid og tilstivnet i læresætninger. Pietistene la vekt på personlig kristendom med omvendelse, på synlige tegn på et moralsk kristent liv og engagement for misjon. I Danmark ble den pietistiske bevegelsen raskt en del av statskirken. Som en følge ble konfirmasjonen innført og misjonsarbeidet startet i Grønland og i de danske tropekolonier.

Grundtvigianismen far, Nicolaj Frederik Severin Grundtvig (1783-1872), er den person som har hatt den sterkest innflytelse på den danske kirke. I 1825 presenterte Grundtvig "Den kirkelige anskuelse", tanken om at kirken ikke bygger på Bibelen eller på embetet. Kirken er ikke en institusjon, den består av levende men-

nesker som tror på kristendommens sannhet. Denne sannheten kommer til uttrykk gjennom forkynnelsen og sakramentene, når menigheten samles om dåp og nattverd. Grundtvig er også kjent for uttalelsen, "Menneske først, kristen så", som bidro til å utvikle en romslig folkekirkelig tradisjon i Danmark. Dessuten stod Grundtvig for en omfattende fornyelse av dansk salmetradisjon.[40]

Grundtvigianismen vokste frem på midten av 1800-tallet. Med grunnloven i 1849 ble forholdet mellem stat og kirke endret. Danmark fikk en folkekirke, som skulle være evangelisk-luthersk og skulle støttes av staten. Grundtvigs tanker om den kirkelige frihet ble tatt hensyn til ved at det ble innført en ordning med valgmenigheter (i 1868), det vil si at mindretallet i sognet kunne be om å få egen prest. Dessuten ble det innført religionsfrihet. I løpet av 1850-årene oppstod det en bevegelse innenfor kirken som kalte sig Indre Mission. Det var en vekkelsesbevegelse som prøvde å skape nytt liv i kirken. Ifølge Indre Mission var den kristne tro en personlig tilegnet tro, og den uttrykte seg gjennom et aktivt kristent liv. Bibelen forstås i denne sammenheng som Guds direkte tale til mennesket til tro og liv, noe den enkelte må ha tillit til.[41] Indre Mission fikk for alvor betydning innenfor folkekirken etter 1861 da presten Vilhelm Beck (1829-1901) overtok formannsposten og omgjorde bevegelsen til Kirkelig Forening for den Indre Mission. Også denne organisasjonen fikk etterhvert avgørende betydning for utviklingen av kirkeliv innenfor kirken, ved siden av grundtvigianismen. I det sterkt voksende København gjorde Indre Mission en stor sosial innsats. Indre Missions folk ble en aktiv og synlig gruppe som engasjerte seg i barne- og ungdomsarbeidet og sosialt arbeid, især i storbyområdene.

Disse to store kirkelige retninger, Grundtvigianismen og Indre Mission, kom til å stå imot hverandre, men mange ønsket et samarbeid. I 1886 ble det tatt initiativ til et kirkelig møte i Indre Missi-

ons hus, Bethesda i København. 1800 mennesker møtte opp og vedtok et samarbeid på tvers av ulike forkynnelsesretninger og holdninger til sosialt arbeid.[42] Retningene ble også overført til de danskamerikanske samfunn og de gikk under betegnelsene "happy Danes" (grundtvigianerne) og "gloomy Danes" (Indre Mission). Når det gjelder forholdet til dissentere, var den danske kirke ikke så direkte knyttet til de nasjonale ambisjonene som den svenske kirken. Den var dessuten mer liberal overfor katolikker og jøder, og også overfor mormoner og baptister. Det danske samfunnet var med andre ord mer tolerant enn det svenske og norske.[43] Den danske utvandringen kom senere i gang og var langt mindre enn den norske og den svenske, men for de religiøst motiverte utvandringen var langt større.[44] Fra Danmark kom over 55% av alle mormonutvandrere i Skandinavia før 1904, det vil si nesten 17 000 personer, og ble med det, som nævnt, den største bidragsyter nest etter England av utvandrere til Utah.[45]

Religiøs utvandring

Etter å ha sett på generelle utvandringsforhold og religiøse forhold i de tre skandinaviske landene, kan vi si om den utvandringen som var klart religiøst motivert at for alle de tre landene dreier denne seg om den tidlige utvandringen. Den startet med kvekere og haugianere fra Norge i 1825, med janssonitter i Sverige i 1840-årene og med mormoner og baptister fra Danmark i 1850-årene.[46] Alle disse religiøse bevegelsene som var i opposisjon, var protestantiske, utenom kvekerne og mormonene, hvor den første hadde engelske røtter og den andre amerikanske røtter. Når grupper av disse samfunnene valgte å utvandre, var det fordi det innenfor statskirkeordningen ikke var rom for andre religionsuttrykk enn statens offisielle. Den religiøse situasjonen i hjemlandene ble opplevd som uholdbar.

Bosettingsmønster

Tyskerne dominerte innvandringen fra 1840-1880, men etter den tid sank denne innvandringen dramatisk. Med den tyske innvandringen kom også den første bølgen av lutherske migranter til USA.[47] Senere kom skandinavene. Nordmenn kom først, og de bosatte seg først og fremst i delstatene Wisconsin, Minnesota, Dakota-statene. Den norske innvandringen var også den mest langvarige av de skandinaviske innvandringene. Svenskene bosatte seg fra Illinois til Kansas og opp til Minnesota. Danskene etablerte sig stort sett i delstatene Illinois, Sør-Minnesota, Sør Dakota, men først og fremst Iowa og Nebraska, som nevnt ovenfor. Senere dro skandinavene både til østkysten og vestkysten, spesielt til delstaten Washington.

Det ser ut til at jo lenger nord skandinavene bodde i Skandinavia, jo lenger nord bosatte de seg i USA. Når det gjelder etnisk bosettingsstruktur, bodde nordmennene tettest. Fremdeles i 1890 bodde 80% av nordmennene i rent norske settlementer. Nordmennene bosatte seg enda mer konsentrert enn svenskene.[48] Både svenskene og ikke minst danskene bodde over mer spredte områder.[49]

Det ser ut til at skandinaver som kom før 1860 skapte settlementer som var populære og som nye skandinaviske immigranter søkte seg til, som sagt ovenfor. Det tok imidlertid lang tid for danskene å skape solide, kompakte settlementer. I denne utviklingen ble Iowa en viktig stat for danskene. I alle større byer der skandinaver bosatte seg, var svenskene langt flere enn nordmennene, som i Chicago, Minneapolis og New York.[50] Spørsmålet om språket også viktig. Det splittet den danske kirken, og de lavkirkelige er for amerikanisering.[51] Noe tilsvarende finner vi også i de norske immigrantmenighetene.[52]

Religionsforhold i de skandinaviske immigrantkirkene i USA

For skandinavene betydde integreringen både tilpasning til amerikansk lutherdom og tilpasning til amerikanske samfunnet.[53] Da de dro fra hjemlandene, mistet de all offentlig støtte, og de fleste opplevde for første gang å være i minoritet. Jaroslav Pelikan har sagt at lutheranerne i USA gikk gjennom den samme faseutvikling som europeiske lutheranere, bare i omvendt rekkefølge. Mange europeere som emigrerte til USA var preget av pietismen og pietistisk vekkelse. Etter at de kom til USA, vendte disse europeerne sin interesse mot konfesjon, doktrine, trosspørsmål og, for mange, ortodoksi, det som lutheranerne i Europa var opptatt av i hundreårene etter Luther og som pietistene vendte seg imot. De pietistiske vekkelsene i Europa kom som en reaksjon på den sterke vektleggingen av ortodoksi og trosspørsmål. På en måte ble amerikansk lutherdom snudd mot reformasjonen igjen.[54] Dette ble det mye debatt av i de skandinaviskamerikanske miljøene, ikke minst blant norskamerikanerne. Men det ble ikke bare debatt. Det ble kirkebevegelse, kirkeetablering, organisering og utdanning.[55]

Integreringsfasene immigrantkirkene kan skisseres slik: 1. profileringsfase, 2. akkulturasjonsfase og 3. assimilasjonsfase. I den forbindelse er det nødvendig å ta i betraktning at innvandrere fra og med 1880 og utover var blitt mer sekulære. Mange unngikk medlemskap.[56] Dette gikk muligens enda sterkere utover de lutherske kirkeetableringen enn de ikke-lutherske. De nye innvandrerne viste liten interesse for spørsmål om doktrine som synodene var engasjert i.

Kirkeetableringer

Det er forståelig at den tidlige migrasjonen førte til et enormt antall kirkeetableringer med tanke på den friheten som det amerikanske samfunnet tilbød. En annen side av engasjementet er at de nordiske immigrantene kom til å bidra sterkt til det mangfoldet av lutherske kirkesamfunn som ble etablert i USA. Det var tross alt flest lutheranere som utvandret fra Norden. Fra 1850 og utover var de skandinaviske kirkenes virksomhet preget av arbeidet for å utvikle egen identitet, kalt profileringsfasen.[57] Alle debattene og alle splittelsene skapte et komplisert bilde. Selv for lutheranere er det regnet som vanskelig å få oversikt over lutheranernes amerikanske historie. Arven brakte de med seg, i større grad enn andre konfesjoner innenfor protestantismen.[58] At de hadde hele forhistorien med seg er beskrevet på følgende måte: «the very complexity of the story they have lived.»[59] I denne sammenheng vil bare de mest sentrale utviklingstrekk bli nevnt.

Den svenskamerikanske kirken

Svenskene etablerte fem store kirker: Augustana-synoden, svensk metodistkirke, såkalt Swedish evangelical Free, svensk baptistkirke og the Mission Covenant. De tidlige svenske menighetene og Augustana-synoden ble etablert i 1860. Denne synoden ivaretok også en del av den opposisjonelle nyevangeliske opposisjonen. I Sverige var statskirken blitt kritisert av läsare-präster, og mange av disse lederne emigrerte til USA og kom til å prege Augustana-synoden i oppstartfasen.[60] Det oppstod snart ulike syn på det store spørsmålet om kirken skulle være organisert som folkekirke eller om den skulle være en kirke bare for troende. Det første synet vant, til tross for at en del av de ny-evangeliske lederne hadde stått for det motsatte syn hjemme, at kirken burde være bare for troende.

Augustana ble den store, «frikirken», som skulle være for alle, men den ble ikke episkopal som den svenske kirken. Senere nærmet den seg igjen den svenske kirken. Den utviklet seg i konservativ retning og forlot samarbeidspartneren, Northern Illinois Synod, fordi denne ble oppfattet som for liberal. Båndene til den svenske kirken ble dermed styrket. Blant annet kom erkebiskop Nathan Söderblom på besøk.[61] Med hensyn til språket og den svenske kulturarven, ble Augustana-synoden mer oppmerksom på den etter hvert på slutten av hundreåret, slutten av 1800-tallet. Gulltiden for dette kirkesamfunnet var de to første årtier etter 1900. Etter den tid gikk oppslutningen nedover. Både Augustana–synoden og metodistene blant svenskene mistet oppslutning.[62] Omkring 1920 var oppslutningen om Augustana-synoden ca. 1/5 (19%) av alle svenskamerikanere.[63]

Den svenske statskirken var den mest gjennomorganiserte og mest sentraliserte i Skandinavia. I USA ble denne ene lutherske svenskamerikanske synoden, Augustanasynoden, etterhvert like sterk som statskirken i hjemlandet.[64] Augustana-synoden hadde en styrke som den hentet fra stabiliteten og styrken i de svenske tradisjoner. Og også i USA ble de refset som ikke holdt seg til kirkens lære. Det har likevel vært hevdet at det ville være galt å oppfatte Augustana synoden som en datterkirke av hjemlandets kirke, blant annet fordi den ikke fikk støtte av den svenske kirke og fordi den ikke var episkopal.[65]

Når det gjelder oppslutning om de ulike svenske kirkesamfunnene, lot 20% av svenskene seg engasjere. Av disse 20% var 70% lutheranere og 30% ikke-lutheranere.[66] Nesten 1/3 av svenskamerikanerne som var engasjert i kirkelig arbeid, var ikke-lutheranere.

Den norskamerikanske kirke

Den norskamerikanske kirken var med på uvanlig mange splittelser. Den ble til i korsveien mellom arven fra hjemlandet og tilpasningen til det amerikanske samfunnet. Mellom 1846 og 1917 var norske innvandrere med på etablere ikke mindre enn 14 synoder, det vil si kirkesamfunn, som alle var lutherske.[67] Riktignok var ikke alle synodene etnisk norske, nordmenn var involvert i synoder hvor de også samarbeidet med andre befolkningsgrupper. Av de som kan oppfattes som etnisk norske, var antallet elleve synoder.

Den norskamerikanske kirkes utvikling kan deles inn i følgende faser:

1. Organisasjonsbygging 1840-1900
2. Arbeidet for å skape en felles organisasjon 1900 – 1917
3. Gradvis amerikanisering fra 1917

De lavkirkelige haugianerne etablerte Eielsens synode i 1846.[68] Dette var ca. ti år etter at den første store gruppen innvandret. Ikke mange år etter organiserte kirkeorienterte lekmenn og prester Den norske synode, som enkelt sagt kan sies å representere en mer høykirkelig retning i det norske kirkelandskapet.[69] Lederne i denne synoden var utdannete prester og gode administratorer. Det fatale for Den norske synode var at den inngikk samarbeid med den tyske Missourisynoden, først og fremst for å bøte på prestemangelen og få utdannet prester. Samarbeidet betydde imidlertid at Den norske synode hadde vansker med å ta avstand fra slaveriet, ut fra at det ikke stod skrevet noe i bibelen om dette, og i spørsmålet om predestinasjonslæren tok ikke Synoden klart avstand fra denne. Saken endte med at Den norsk Synode ble splittet, 1/3 av prestene forlot Synoden, og på lokalplan ble striden noen steder svært brutal. Vi har beretning fra en kirke i Minnesota, Ottertail County, der

presten avsatt av menigheten fordi han ikke tok avstand fra predestinasjonslæren. Idet presten skulle til å holde avskjedsgudstjenesten og møtte opp i kirken for å forberede seg, møtte han en del av menighetens medlemmer. De hadde ikke kommet for å feire en avskjedsgudstjeneste, tvertimot, de ville ta et oppgjør med presten. Stemningen var så amper at ord ble erstattet med handling. En del begynte å kaste stein på presten, og han måtte gjemme seg bak karjolen. Presten tenkte på familien og fikk sendt melding hjem til kona om at hun ikke måtte komme til kirken med barna fordi situasjonen var farlig. [70]

At det var mye strid i de norske kirkesamfunnene, har vært oppfattet som en mulig forklaring på at ikke-lutherske kirkesamfunn fikk lite innpass blant nordmennene. Det ble sagt at uansett hvilken religiøs retning de hadde tilhørt i Norge, «fandt de alle et kirkelig hjem herover.»[71] De mange norskamerikanske kirkesamfunnene kunne med andre ord imøtekomme religiøse behov hos de fleste.

Den teologiske mellomretningen blant de norske ble først representert ved dansken Claus Laurits Clausen, som fra tidlig ungdom var grepet av de religiøse vekkelsene på Jylland. Han hadde møtt Grundtvigs tanker i ungdommen, men han hadde også møtt haugianismen gjennom den danske vekkelsen. Muligens har han selv hørt eller i alle fall hørt om Eielsen da han var i Danmark.[72] Clausen dro som lærer til Amerika i 1843. Samme året ble han ordinert som prest, uten formell teologisk utdannelse. Clausen kan plasseres i en mellomposisjon i det teologiske landskapet. I forkynnelsen la han vekt på både liv og lære. Retningen hadde mer til felles med Gisle Johnsons indremisjon enn en folkekirkelig grundtvigianisme, en embetsorientert statskirkekristendom eller en lavkirkelig bevegelse med fri lekmannsforkynnelse og få seremonier. Clausen var knyttet til Den norske synode det meste av sin virketid, men han meldte seg ut av Synoden to ganger, siste gang

på bakgrunn av Synodens holdning i slaverispørsmålet.[73] Clausen sluttet seg deretter til den norsksvenske Augustanasynoden, og etter den tid, i 1870, til den synoden som utmeldte fra Auguatana-synoden dannet, Den dansk-norske Konferensen.[74] Clausen må ha hatt overbevisende lederegenskaper, for han ble valgt til formann både i Den norske synode og i Konferensen.

Senere toneangivende ledere i Konferensen var Georg Sverdrup og Sven Oftedal. For Sverdrup kunne mulighetene til å virkeliggjøre ideer om kirkelig selvstyre virke som en *pull*-faktor for å emigrere. For han og broren Jakob, som ble kirkeminister i Norge, var ideene om kirkelig selvstyre et livslangt prosjekt. I 1870- årene lot de kirkelige frihetstankene seg enda ikke realisere i Norge. For Georg Sverdrup og andre innenfor Konferensen som hadde menigheten i fokus, kunne USA oppleves som en egnet arena for å virkeliggjøre disse tankene.

Utviklingen i det norske kirkelandskapet er komplisert. Her skal det bare nevnes at en første union mellom de fleste av fraksjonene ble gjennomført i 1890. Fra den tid var de viktigste stridene tilbakelagt, men både Den norske synode og Haugesynoden stod utenfor. Mange så derfor fram til en nye union som kunne omfatte enda flere norskamerikanske kirkesamfunn. Denne ble virkeliggjort i 1917, som nevnt.

Når det gjelder tilslutning til luthersk kirke fra kirkeengasjerte norskamerikanere, var prosenten 97. Kun tre prosent var tilsluttet ikke-lutherske kirkesamfunn.[75]

Når det ikke var større frafall fra luthersk tro blant nordmennene, har det antakelig sammenheng med den organisasjonsmessige styrken og den sosiale rollen den til de norskamerikanske lutherske immigrantkirkene.[76] De stod for en sterk etnisk religiøsitet, blant annet ved bruk av det norske språket, og i en periode hvor nordmenn var særs opptatte av det nasjonale. En nasjonalitet uten

sidestykke i skandinavisk sammenheng, hevdet George M. Stephenson.[77] Det kan pekes på betydningen av hjemlandets politiske begivenheter, med en økende misnøye med unionen med Sverige og en stadig økende nasjonalfølelse i befolkningen fra slutten av 1800-tallet og frem til unionsoppløsningen i 1905. Disse stemningene og begivenhetene i hjemlandet var med på å forme immigrantene.[78] Dessuten må den sosiale rollen som kirken hadde i de tette norske samfunnene, både rurale og urbane, også understrekes.[79]

Den danskamerikanske kirke

Danskene etablerte etter hvert to danskamerikanske kirkesamfunn. En del av de første danske immigrantene som hørte til den såkalte «*Sad*»-tradisjonen, slo seg sammen med de norske i den norsk-danske Konferensen, etablert i 1870. En annen gruppe som uttalte sympati for Grundtvig, etablerte Den danske evangelisk-lutherske kirke i 1872, senere ble «of America» tillagt navnet. Da danskene trakk seg ut av den dansk-norske konferansen, et oppbrudd som skal ha skjedd i svært vennskapelig former, slo de seg sammen med andre et kirkesamfunn i 1884 som i 1894 fikk navnet Den forenede danske evangelisk-lutherske. De fleste medlemmer og pastorer var av Indre Mission tradisjonen i Danmark.[80] Dette kirkesamfunnet blir regnet som anti-grundtvigiansk.[81]

Når det gjelder forholdet mellom de to danske kirkesamfunnene som begge var lutherske, var spørsmålet om bruk av engelsk det viktigste stridsspørsmålet. Grundtvigianerne med sønnen til N.F.S. Grundtvig i spissen, holdt sterkt på bruk av dansk. Indre Missions tilhengere i USA var mot dette, og ønsket for sine medlemmer og deres barn at engelsk ble tatt i bruk for å støtte og fremme amerikaniseringen. Hvidt ser dette som det viktigste stridsspørsmål mellom de to lutherske danskamerikanske kirke-

samfunnene, og hevder at språkspørsmålet førte til en evig uro som kanskje gjorde «at så mange dansk-amerikanere holdt sig borte fra dem.»[82]

Kirkelig deltakelse blant skandinavene i USA

De to danske kirkesamfunnene kunne mobilisere til sammen noe over 41 000 kommunikanter. Det er viktig å understreke at kommunikanter ikke nødvendigvis er medlemmer. Tallet på danskfødte etter tellingen i 1900 var ca. 154 000. Det gir en tilslutning på litt over 25% kommunikanter.[83] Til de fire bestående norske kirkesamfunn i USA var det ca. 259 000 som som brukte nattverden. Av en samlet norsk befolkning i 1900 på 338 000 gir dette en tilslutning på over 75%. For svenskenes vedkommende, som var samlet i Augustana-synoden, var den tilsvarende prosenten litt over 40%. Siden dette er tall på kommunikanter, hefter det mye usikkerhet hvor lojale kirkegjengere kommunikantene var. Antallet understreker likevel det faktum at danskene deltok mindre i det nasjonale liv i USA enn nordmenn og svensker, og ser dermed ut til å ha blitt raskere assimilert.

14th Census of the United States, 1920, Population, viser andre tall, men den samme trenden. For danskene var oppslutningen om etniske menigheter i det hele tatt, uansett konfesjon, bare 9%.[84] Dette kan også være et uttrykk for at danskene ble tidlig assimilert.

Selve feiringen

Selve feiringen betydde mye i alle de lutherske synodene. Til tross for at USA gikk inn i første verdenskrig i april 1917 og stemningen var sterkt antitysk i den amerikanske befolkningen, ble feiringen gjennomført. Det tyske elementet ble likevel tonet ned i fei-

ringen.[85] Kulturprotestantismens Luther, slik han hadde framstått i 1883-feiringen ved 400 årsdagen for hans fødsel, måtte «renses for de politisk lag» som figuren hadde fått, først og fremst med 1883-feiringens betydelige fester der Luther ble tillagt et samfunnsengasjement som i 1917-feiringen ble tonet ned. Luther ble ene og alene «troshelten».[86] Ellers gikk forberedelsene som planlagt, med seminarer og studier over hele landet for alle lutheranere i USA. Feiringen skal ha skal revitalisert en luthersk identitet og skapt en nye bevissthet om hva det vil si å være lutheraner. I de danskamerikanske kirkene ble det holdt reformasjonsfester i de enkelte kirker og skoler. Det ble dessuten utgitt bøker og skrevet skuespill om Luther og Lutherdommens betydning. N.P. Lang ga ut en Luther-biografi for ungdom.[87]

For nordmennene var sammenslåingen i 1890 en forløper for unionsfeiringen i 1917 der de aller fleste norskamerikanske kirkesamfunn ble med.[88] Feiringen i 1917 ble omfattende fordi den både var markering av reformasjonsjubileet og kirkefusjonen. Hovedmarkeringen ble lagt til St. Paul, Minnesota, 9. og 10. juni 1917. 500 000, det vil si nesten 92% av de lutherske norskamerikanerne, hadde stemt ja til fusjonen. Feiringen er beskrevet som "the greatest church demonstration ever held by Norwegians anywhere in the world".[89] Søndag 9. juni startet med en prosesjon som bestod av representanter for de tre sammenslåtte norskamerikanske kirkesamfunnene, Haugesynoden først, som det først etablerte samfunn, deretter Den norske synode og så Den forenede kirke. Da prosesjonen kom fram til St. Pauls Auditorium, var allerede 8 000 mennesker samlet der, med et kor bestående av 1.500-1.800 korsangere. Der ble blant annet Frederik Melius Christiansen sin «Reformation Cantata» urfremført av Minneapolis symfoniorkester. Senere på kvelden ble 27 teologiske kandidater ordinert. For lutherdommen i USA ble unionen som ble etablert i 1917 mellom

flere norske synoder, regnet som en milepæl. Den viste at det var mulig å gjennomføre en fusjon innenfor en luthersk familie, selv med mye strid om spørsmål om liv og lære.[90]

Konklusjon

Hvorfor fikk Lutherjubileet i 1917 ulike betydning i de nordiske lutherske immigrantkirkene i USA? I en oppsummering, må forhold ved selve utvandringen vektlegges for å forstå forskjellene, både utvandringstidspunkt og etableringsmønster i det nye hjemlandet foregikk. Vi vet at dansker utvandret sist, de var færrest, og de bodde mest spredt. Dessuten hadde de religiøse forhold i hjemlandet stor betydning for alle de skandinaviske immigrantene. Den danske kirken var den mest liberale, den svenske den strengeste, og den norske kirke noe midt imellom. I Danmark hadde baptister og mormoner fått lettere tilgang enn i Norge. Den svenske statskirken med sitt behov for kontroll, gjorde at store deler av lekmannsbevegelsen etablerte seg utenfor den lutherske kirken. I Norge vokste disstenterbevegelsen svært langsomt fram, og det meste av lekmannsbevegelsen stod innenfor kirken. For danske immigranter blir det nevnt at splid gjorde at nye innvandrere ikke sluttet seg til noen av de danskamerikanske kirkene. For nordmennene hadde ikke strid en slik betydning. For dem ser det ut til at stridene engasjerte. Kirkeoppslutningen blant nordmenn var høyest blant skandinavene, men nordmenn var muligens også de som seinest lot seg integrere i det amerikanske samfunnet. I alle fall var nordmenn den minst urbane folkegruppen av skandinavene. At nordmenn orienterte seg mot de ortodokse tyskerne og svenskene i større grad mot engelsk-amerikanske kirkemiljø, kan ha hatt sitt å si for oppslutningen om den lutherske konfesjon.

Den norske feiringen av Luther-jubileet og unionen i USA blir

karakterisert som en milepel i den amerikanske lutherdommen ved at tidligere teologiske motstandere gikk inn i en union. Dette var den første store unionen blant de amerikanske lutheranerne, og den kom til å fungere som en stimulans til videre samarbeid. Feiringen av Luther-jubileet førte til en ny bevissthet blant lutheranere i USA om nødvendigheten av å samarbeide. For nordmenn innebar det samarbeidet som var innledet at norskamerikanske kirkesamfunn ble mindre isolerte og at samarbeid utover etniske norske eller skandinaviske miljø innebar nye muligheter.[91] Med dette fulgte også en bevissthet om at tilpasning til amerikansk lutherdom og til det amerikanske samfunnet, var nødvendig.

For å svare på spørsmålet om hvorfor Luther-jubileet fikk ulik betydning for de ulike skandinaviske immigrantkirkene har det vært nødvendig å se på forskjeller mellom de nasjonale kirkene i hjemlandet, på ulike historiske forhold og tradisjoner i de ulike immigrantgruppene og på hvordan ulike former for kirkeorganisering i USA var preget av religiøse forhold i hjemlandet. Dessuten har det ulike nasjonale behov i den skandinaviske gruppen vært trukket fram. Både organisasjonsmessige forhold, etniske, religiøse og nasjonale behov, forhistorie, forhold ved migrasjonen og forhold i det nye hjemlandet må tas i betraktning når spørsmålet om hvorfor Luther-jubileet i 1917 fikk ulik betydning i de skandinavisk lutherske immigrantkirkene i USA. Spørsmålet kan med andre ord ikke besvares enkelt.

Bibliografi

Ahlström, Sidney. *A religious history of the American people*. New Haven & London: Yale University Press, 2004.

Bach-Nielsen, Carsten. *Fra jubelfest til kulturår. Danske reformasjonsfejringer gennom 400 år*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 2015.

Beijbom, Ulf. «Emigrantkyrkan som sociokulturell organisation: En typstudie av svenskarna i Chicago, 1846-1880», i *Kyrkohistorisk Årsskrift* 1972.

Blanck, Dag. "Two Churches, One Community: The Augustana Synod and the Covenant Church, 1860-1920" in *Swedish American Historical Quarterly* 63 (2012), 2-3.

Breistein, Ingun Folkestad. «Har staten bedre borgere?» Dissenternes kamp for religiøs frihet 1991-1969. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2003.

Christianson, John R. "Religious Revival and Norwegian Influence in Early Danish Emigration". I *Scandinavians in Old and New Lands. Essays in honor of H. Arnold Barton*, red. P.J. Anderson, D. Blanck og B.J. Nordstrom. Chicago: Swedish-American Historical Society, 2004.

Daniels, Roger. *Coming to America. A history of immigration and ethnicity in American life*. New York: Perennial, Harper Collins Publishers, 2002.

Fevold, Eugene L. *The Lutheran Free Church: A fellowship of American Lutheran Congregations, 1897-1963* Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1969.

Fevold, Eugene L. "The Norwegian immigrant and his church" i *NAHA, Norwegian-American Historical Assocation* 23 (1967), 8–17.

Gjerde, Jon. "Echoes of freedom: the Norwegian encounter with America", i *Fiksjon, Fakta og Forskning. Seminar om den tidlige utvandringa til Amerika. Seminarrapport*. Stavanger: Universitetet I Stavanger, 2007.

Granquist, Mark. "Swedish- and Norwegian-American Religious Traditions, 1869-1920". I *Lutheran Quarterly* 8/3 1994, 299–230.

Granquist, Mark. *Lutherans in America. A New History*. Minneapolis: Fortress Press, 2015.

Hansen, Marcus Lee. *The immigrant in American History.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1940.

Hempel, Kari Guttormsen. *"Is not a sin in one place a sin in another?" Menighetsliv i norskamerikanske immigrantmiljø, 1870-1920. Kontinuitet og endring*. PhD-avhandling, Universitetet i Tromsø, 2012.

Homestead Act 1862, Chap. LXXV, An act to secure Homesteads to actual settlers on Public Domain.

Hvidt, Kristian. *Flugten til Amerika eller Drivkræfter i masseudvandringen fra Danmark 1868-1914*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 1971.

Haanes, Vidar L.*"Hvad skal da dette blive for prester?" Presteutdannelsen i spenningsfeltet mellom universitet og kirke, med vekt på modernitetens gjennombrudd i Norge.* Trondheim: Tapir forlag, 1998.

Imsen, Steinar. *Da reformasjonen kom til Norge*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2016.

Lagerquist, L. DeAne. *The Lutherans*. West Port, Connecticut, London: Praeger, 1999.

Lovoll, Odd Sverre. *Det løfterike landet*, Oslo: Universitetsforlaget, 1983.

Lovoll, Odd Sverre. *Norske småbyer på prærien. En kulturhistorisk studie*. Nesbru: Forlaget Vett & Viten, 2005.

McArver, Susan Wilds. "Lutherans" i *The Blackwell Companion to Religion in America*, Wiley-Blackwell, Malden, USA & Oxford, UK, 2010.

Nelson, E. Clifford. *The Lutheran Church among Norwegain-Americans. A History of the Evangelical Lutheran Church.* Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1960.

Nelson, E. Clifford. *The Lutherans in North America*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

Nichol, Todd. *All these Lutherans: Three Paths toward a New Lutheran Church*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986.

Norman, Hans & Harald Runblom. *Transatlantic Connections: Nordic Migrations to the New World after 1800*. Oslo: Norwegian University Press, 1987.

Ostergren, Robert C., 1988. *A Community transplanted. The Trans-Atlantic Experience of a Swedish Immigrant Settlement in the Upper Middle West, 1835-1915.* Madison: The University of Madison Press, 1988.

Pelikan, Jaroslav. "Lutheran Heritage" i *Encyclopedia of American religious experience*, volume 1. New York: Charles Scribner's Sons, 1988.

Stephenson, George M. "The mind of the Scandinavian Immigrant", in *Norwegian American Studies and Records* 4, Northfield: Norwegian American Historical Association, 1930.

Thorvaldsen, Gunnar. "Denominations of Faith in the Census". *Diskus: The Journal of the British Association for the Study of Religions* 16.2.2014, www.basr.ac.uk

Wentz, Abdel Ross. *A basic History of Lutheranism in America.* Philadelphia: Muhlenberg Press, 1955.

Wyman, Mark. *The Immigrants return to Europe, 1880-1930*, Itacah and London: Cornell University Press, 1993.

Østrem, Nils Olav, 2014. *Norsk utvandringshistorie.* Oslo: Samlaget, 2014.

NOTER

1 Odd Lovoll, *Det løfterike landet* (Oslo: Universitetsforlaget, 1983), 115. *Lutheraneren* var et kirketidsskrift for Den norsk-danske Konferensen, senere kalt bare Konferensen. Sentral forløper for Den forenede kirke.

2 Odd Lovoll, *Norske småbyer på prærien. En kulturhistorisk studie* (Nesbru: Forlaget Vett & Viten, 2005), 111.

3 Roger Daniels, *Coming to America. A history of immigration and ethnicity in American life* (New York: Perennial, An Imprint of HarperCollins *Publishers*, 2002), 124.
4 Robert Ostergren, *A Community Transplanted: The Trans-Atlantic Experience of a Swedish Immigrant Settlement in the Upper Middle West 1835-1915* (Uppsala: Acta Multiethnica Upsaliensia, 1988), 111.
5 Jon Gjerde, "Echoes of freedom: the Norwegian encounter with America", i *Fiksjon, Fakta og Forskning. Seminar om den tidlige utvandringa til Amerika. Seminarrapport* (Stavanger: Universitetet i Stavanger, 2007) 48–61.
6 Daniels, *Coming to America*, 165.
7 *Homestead Act* 1862, Chap. LXXV, "An act to secure Homesteads to actual settlers on Public Domain". Loven garanterte 160 acres, dvs. 64 mål.
8 Andre forutsetninger var at en måtte være familieoverhode eller immigrant over 21 år, at en forpliktet seg til å dyrke opp jorda i minst fem år og at en ikke kunne ha båret våpen mot USA eller støttet amerikanske fiender.
9 *Page Act,* 1875, rammet uønskede personer, bl.a. prostituerte (fra Asia) og tidligere straffedømte, *The Chinese exclusion law,* 1882, rammet kinesere. Loven ble fornyet i 1892 og 1902. *Immigration Act*, 1917, kjent som *Literacy Act*, rammet bl. a. immigranter uten lese- og skriveferdigheter.
10 *Emergency Quota Act*, 1921, skulle begrense seg til 3% av befolkningen i 1910. I 1924 ble loven endret. Den tok da utgangspunkt i befolkningen i 1890, og kvoten ble satt til 2% av denne. Endringen skjedde for å ta vare på det etniske mangfoldet og den demografien som eksisterte. Dette favoriserte de landene som få av innbyggerne ønsket å forlate, betegnet som en nordisk seier. Ahlström, Sidney, 2004. *A religious history of the American people* (New Haven and London: Yale University Press, 2004), 901, note 9.
11 Det kan tilføyes at 1860-årene var oppstartsfase for finsk utvandring og 1870-årene for islandsk utvandring.
12 Kristian Hvidt, *Flugten til Amerika eller Drivkræfter i masseudvandringen fra Danmark 1868-1914* (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 1971), 317.
13 13th Census 1910, I, 784. Her etter Hvidt, *Flugten til Amerika,* 317.
14 Ostergren, *A Community Transplanted*, 210.
15 Ostergren, *A Community Transplanted*, 112.
16 Ostergren, *A Community Transplanted,* 14.
17 Marcus Lee Hansen, *The immigrant in American History* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1940), 69–72.
18 Daniels, *Coming to America*, 122.
19 Lovoll, *Det løfterike landet,* 22–35.

20 Nils Olav Østrem, *Norsk utvandringshistorie* (Oslo: Samlaget, 2014), 33.
21 Hvidt, *Flugten til Amerika*, 280.
22 Hvidt, *Flugten til Amerika*, 295.
23 John Mark Nielsen og Peter L. Petersen, *Danish Americans,* http://www.everyculture.com/multi/Bu-Dr/Danish-Americans.html
24 Hans Norman og Harald Runblom, *Transatlantic Connections: Nordic Migrations to the New World after 1800* (Oslo: Norwegian University Press, 1987), 192.
25 Norman og Runblom, *Transatlantic Connections*, 194.
26 Ostergren, *A Community Transplanted*, 49.
27 Erik Jansson ledet kolonien som et kollektiv, etter kommunistiske eierprinsipper. Jansson ble imidlertid drept, og etter den tid reiste mange fra kolonien. Etter en stund var den oppløst.
28 Mark Wyman, *The Immigrants return to Europe, 1880-1930* (Ithaca and London: Cornell University, 1993), 179f.
29 Norman og Runblom, *Transatlantic Connections,* 185.
30 Norman og Runblom, *Transatlantic Connections*, 194.
31 Steinar Imsen, *Da reformasjonen kom til Norge* (Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2016), 12.
32 Gunnar Thorvaldsen, "Denominations of Faith in the Census". *Diskus, The Journal of the British Association for the Study of Religions* 16.2.2014, www.basr.ac.uk, 5–21.
33 Ingun Folkestad Breistein, *'Har staten bedre borgere?' Dissenternes kamp for religiøs frihet 1991-1969* (Oslo: Tapir Akademisk Forlag, 2003), 53.
34 Breistein, *'Har staten bedre borgere?'*, 50.
35 Nordmenn ble første gang kjent med Kvekersamfunnet i England da de satt i fangenskap under Napoleonskrigene. Kvekersamfunnet ble bare etablert i Norge av de skandinaviske landene. Kvekerne opplevde religiøs forfølgelse og mange av dem deltok på den første utvandringen fra Norge, med Restauration i 1825. Både for kvekere, mormonere og for de første haugianerne som emigrerte var avgjørelsen om å emigrere religiøst motivert.
36 Breistein, *'Har staten bedre borgere?'*, 53.
37 Theodore C. Blegen, *Norwegian Migration to America: The American Transition* (Northfield, Minnesota: The Norwegian American Historical Association, 1940), 100
38 "Ti vigtige ting om Den Danske Folkekirke", Kristendom.dk: https://www.kristendom.dk/guide-til-folkekirken/ti-vigtige-ting-om-den-danske-folkekirke. Hentet 29. januar 2017.
39 Pietisme betyr i denne sammenheng fromhet.

40 Steffen Kjeldgaard-Pedersen, "Danmark - kirkelige og religiøse forhold: kirkehistorie", i *Den Store Danske*, Gyldendal. Hentet 29. januar 2017 fra http://denstoredanske.dk/index.php?sideId=60974
41 "Ti vigtige ting om Den Danske Folkekirke", Kristendom.dk: https://www.kristendom.dk/guide-til-folkekirken/ti-vigtige-ting-om-den-danske-folkekirke. Hentet 29. januar 2017.
42 "Ti vigtige ting om Den Danske Folkekirke", Kristendom.dk: https://www.kristendom.dk/guide-til-folkekirken/ti-vigtige-ting-om-den-danske-folkekirke. Hentet 29. januar 2017.
43 Norman og Runblom, *Transatlantic Connections*, 194.
44 Hvidt, *Flugten til Amerika*, 280.
45 Hvidt, *Flugten til Amerika,* 295.
46 Norman og Runblom, *Transatlantic Connections*, 192.
47 Mark Granquist, *Lutherans in America. A New History* (Minneapolis: Fortress Press, 2015), 183.
48 Daniels, *Coming to America*, 173.
49 Normann og Runblom, *Transatlantic Connections*, 145 ff.
50 Normann og Runblom, *Transatlantic Connections,* 145–174.
51 Daniels, *Coming to America*, 182.
52 Daniels, *Coming to America*, 174f.
53 Lagerquist, L. DeAne, 1999. *The Lutherans* (West Port, Connecticut, London: Praeger, 1999), 87.
54 Jaroslav Pelikan, "Lutheran Heritage" i *Encyklopeda of American religious experience* 1 (New York: Charles Scribner's Sons, 1988), 419–430. Se også Lagerquist, *The Lutherans*, 17.
55 Lagerquist, *The Lutherans*, 63.
56 Norman og Runblom, *Transatlantic Connections*, 193.
57 Norman og Runblom, *Transatlantic Connections*, 193.
58 Sidney Ahlström, *A religious history of the American people* (New Haven and London: Yale University Press, 2004), 756.
59 Susan Wilds McArver, "Lutherans" i *The Blackwell Companion to Religion in America* (Malden, Massachusetts, and Oxford, England: Wiley-Blackwell, 2010), 614–635.
60 Norman og Runblom, *Transatlantic Connections*, 56.
61 Norman og Runblom, *Transatlantic Connections*, 199.
62 Ulf Beijbom, "Emigrantkyrkan som sosiokulturell organisation. En typstudie av svenskarna i Chicago, 1846-1880", *Kyrkohistorisk årsskrift* 1972, 173–188.
63 Dag Blanck, "Two Churches, One Community: The Augustana Synod and the

Covenant Church, 1860-1920", i *Swedish American Historical Quarterly* 63:2-3 (2012): 158–163.

64 Norman og Runblom, *Transatlantic Connections*, 194.

65 George M. Stephenson, "The mind of the Scandinavian Immigrant" i *Norwegian American Studies and Records* 4 (1930): 63ff.

66 Mark Granquist, "Swedish- and Norwegian-American Religious Traditions, 1869-1920", i *Lutheran Quarterly* 8/3 (1994): 299–230. Som tallgrunnlag er brukt opplysninger fra *14th Census of the United States, 1920, Population.*

67 Lovoll, *Det løfterike landet*, 115.

68 Etter den fargerike og kontroversielle lekpredikanten Elling Eielsen.

69 Høykirkelig, lavkirkelig og teologisk mellomretning er her ikke strengt teologisk brukt. Med lavkirkelig menes at lekmannstradisjonen stod sterkt. Med høykirkelig menes at embetstanken stod sterk.

70 Kari G. Hempel, *"Is not a sin in one place a sin in another?" Menighetsliv i norskamerikanske immigrantmiljø, 1870-1920. Kontinuitet og endring*. Ph.d.-avhandling, Universitetet i Tromsø, 2012.

71 Lovoll, *Det løfterike landet*, 115.

72 John R. Christianson, "Religious Revival and Norwegian Influence in Early Danish Emigration", i *Scandinavians in Old and New Lands. Essays in honor of H. Arnold Barton*, red. P.J. Anderson m.fl. (Chicago: Swedish- American Historical Society, 2004), 114.

73 Vidar L. Haanes, "Hvad skal da dette blive for prester?" Presteutdannelsen i spenningsfeltet mellom universitetet og kirke, med vekt på mordenismen gjennombrudd i Norge (Trondheim: Tapir forlag, 1998), 129–130.

74 *Konferensen for den norsk-danske evangelisk-lutherske Kirke i Amerika* var det fulle navn på synoden. Konferensen bestod både av nordmenn og dansker.

75 Granquist, "Swedish- and Norwegian-American". Som tallgrunnlag er brukt opplysninger fra *14th Census of the United States, 1920, Population.*

76 Lovoll, *Norske småbyer på prærien*, 121.

77 Stephenson, "The mind of the Scandinavian Immigrant".

78 Norman og Runblom, *Transatlantic Connections*, 270f.

79 Fevold, Eugene, "The Norwegian immigrant and his church" i *NAHA: Norwegian-American Historical Assocation* 23 (1967), 8–17.

80 Todd Nichol, *All these Lutherans: Three Paths toward a New Lutheran Church* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1986), 43–45.

81 Nichol, *All these Lutherans*, 76–79.

82 Hvidt, *Flugten til Amerika,* 317.

83 Hvidt, *Flugten til Amerika*, 315.

84 Mark Granquist, *Lutherans in America. A New History* (Minneapolis: Fortress Press, 2015), 183.
85 E. Clifford Nelson, *The Lutherans in North America* (Philadelphia: Fortress Press, 1989), 395 ff.
86 Carsten Bach-Nielsen, *Fra jubelfest til kulturår. Danske reformasjonsfejringer gennom 400 år* (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 2015), 243.
87 Bach Nielsen, *Fra jubelfest til kulturår*, 244.
88 Nelson, *The Lutherans in North America*, 370.
89 Abdel Ross Wentz, *A basic History of Lutheranism in America* (Philadelphia, USA: Muhlenberg Press, 1955), 267.
90 Nelson, *The Lutherans in North America*, 373.
91 E. Clifford Nelson, *The Lutheran Church among Norwegian Americans* (Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1960), 229 f.

Bidragydere

Poul Duedahl, ph.d., lektor
Institut for Kultur og Globale Studier,
Aalborg Universitet
Kroghstrade 1, 9220 Aalborg Ø, Danmark
+ 45 9940 9141
duedahl@cgs.aau.dk

Rune Blix Hagen, førsteamanuensis
Institutt for arkeologi, historie, religionsvitenskap og teologi (AHR)
Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning (HSL), UiT Norges arktiske universitet
N-9037 Tromsø, Norway
+47 7764 4130
rune.hagen@uit.no

Kari G. Hempel, førsteamanuensis
Institutt for barnehagelærerutdanning
Universitetet i Stavanger
4036 Stavanger
Norge
+47 5183 3054
kari.hempel@uis.no

Anneli Portman, ph.d., researcher
Faculty of Social Research/Social psychology,
University of Helsinki
P.O. Box 54, Unioninkatu 37
FI-00014 University of Helsinki, Finland
+358 400 94 30 93
anneli.portman@helsinki.fi

Bo Poulsen, dr.phil., lektor
Institut for Kultur og Globale Studier, Aalborg Universitet
Kroghstræde 1, 9220 Aalborg Ø, Danmark
+45 20582859
bpoulsen@cgs.aau.dk

Siv Rasmussen, ph.d., forsker,
Institutt for historie og religionsvitenskap, HSL-fakultetet, UIT
Norges arktiske universitet
N-9037 Tromsø, Norge
+47 776 45799
siv.rasmussen@uit.no

Laura Katrine Skinnebach, ph.d., post.doc.
Institut for Kommunikation og Kultur – Kunsthistorie,
Aarhus Universitet
Langelandsgade 139, bygning 1580-222. DK-8000 Aarhus C.,
Danmark.
+45 8716 3045
lks@cc.au.dk

Karsten Merrald Sørensen, ph.d., arkivar,
Museerne i Fredericia
Jernbanegade 10, DK-7000 Fredericia, Denmark
+45 7210 6972
karsten.sorensen@fredericia.dk