



**AALBORG UNIVERSITY**  
DENMARK

**Aalborg Universitet**

## **Fællesskab i forandring**

*Indre Mission, identitet og interaktion - set fra Thy*

Jørgensen, Michael Riber

DOI (link to publication from Publisher):  
[10.5278/vbn.phd.socsci.00075](https://doi.org/10.5278/vbn.phd.socsci.00075)

Publication date:  
2018

Document Version  
Også kaldet Forlagets PDF

[Link to publication from Aalborg University](#)

Citation for published version (APA):

Jørgensen, M. R. (2018). *Fællesskab i forandring: Indre Mission, identitet og interaktion - set fra Thy*. Aalborg Universitetsforlag. <https://doi.org/10.5278/vbn.phd.socsci.00075>

### **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](mailto:vbn@aub.aau.dk) providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.





# FÆLLESSKAB I FORANDRING

INDRE MISSION, IDENTITET OG INTERAKTION  
– SET FRA THY

AF  
MICHAEL RIBER JØRGENSEN

PH.D. AFHANDLING 2018



AALBORG UNIVERSITET



# **FÆLLESSKAB I FORANDRING**

**INDRE MISSION, IDENTITET OG INTERAKTION**

**– SET FRA THY**

af

Michael Riber Jørgensen



**AALBORG UNIVERSITY**  
DENMARK

Ph.d.-afhandling 2018

Ph.d. indleveret: Maj 2018

Ph.d. vejleder: Lektor Knud Knudsen  
Aalborg Universitet

Ph.d. bedømmelsesudvalg: Lektor, ph.d. Lars Andersen  
Aalborg Universitet  
Professor, dr. phil Pål Repstad  
Universitetet i Agder  
Professor, dr. polit Inger Furseth  
Universitetet i Oslo

Ph.d. serie: Det Samfundsvidenskabelige Fakultet  
Aalborg Universitet

ISSN (online): 2246-1256

ISBN (online): 978-87-7112-955-7

Udgivet af:  
Aalborg Universitetsforlag  
Skjernvej 4A, 2. sal  
9220 Aalborg Ø  
Tlf. 9940 7140  
aauf@forlag.aau.dk  
forlag.aau.dk

Finansieret af Museum Thy, Aalborg Universitet, Slots- og Kulturstyrelsen.

Omslagsfotos: Klaus Madsen / Museum Thy.

© Copyright: Michael Riber Jørgensen

Trykt i Danmark af Rosendahls, 2018

Normalsider: 298 sider (å 2.400 anslag inkl. mellemrum).

# FÆLLESSKAB I FORANDRING





Change is the essential process  
of all existence

- Mr. Spock, *Star Trek*

I am fascinated by religion  
(That's a completely different thing  
from believing in it!)

- Douglas Adams, *The Salmon of Doubt*



# FORORD

At skrive en afhandling er det meste af tiden et ensomt projekt, men det ville ikke kunne lade sig gøre uden hjælp og støtte fra en lang række personer og institutioner, som fortjener at blive nævnt.

Tak til med-stipendiater og andre kolleger ved Aalborg Universitet, som var med til at skabe et inspirerende miljø, når jeg ellers kunne finde vej derop. Og til institutledelsen, som rakte ud til museerne og tog initiativ til samarbejde.

Tak til min chef Jytte Nielsen og bestyrelsen for Museum Thy, som med deres velvilje har været med til at sparke projektet i gang, som har holdt mig til ilden undervejs, og som gav mig lov til at bruge den tid, der skulle til for at blive færdig.

Tak til alle mine kolleger på museet, som hver især enten har overtaget nogle af mine normale opgaver i en periode, aflastet og givet tid til fordybelse.

Tak til Slots- og Kulturstyrelsen, som med en bevilling fra den såkaldte rådighedssum økonomisk muliggjorde, at dette projekt overhovedet kunne blive til noget.

Tak til alle de forskellige eksterne samarbejdspartnere i ind- og udland, som har bidraget med kommentarer og gode råd, lige fra udarbejdelsen af den oprindelige projektbeskrivelse og hele vejen igennem processen. Ingen nævnt, ingen glemt.

Tak til Indre Mission og alle de missionske mennesker, ikke mindst lokalt her i Thy, som har lukket mig ind i fællesskabet for en tid eller stillet op til interview og bidraget med personlige beretninger. Det er jeres historie, jeg her forsøger at fortælle en lille del af.

Den største tak af alle skal dog lyde til min familie. Gitte og Andreas: I har om nogen leveret den støtte – både praktisk og moralsk – der var nødvendig for at gennemføre et projekt af et sådant omfang. Og I har om nogen lidt under, hvor meget projektet har fyldt, mens det stod på. Uden jer var det aldrig blevet til noget.



# INDHOLD

Forord.....	9
<b>I. Introduktion</b>	
Indhold .....	11
Figurer.....	14
1. Indledning .....	17
Undersøgelsesfelt og problemformulering .....	18
Afhandlingens opbygning .....	19
IM i forskningen.....	21
2. Metode og empiri .....	23
Det tværfaglige perspektiv .....	23
En kombination af metoder.....	25
Sociale felter .....	25
Fra teori til empiri .....	31
Identitetsniveauer .....	34
Kvalitativ dataindsamling.....	36
På feltarbejde i missionsmarken: Det indhøstede materiale .....	44
Kvantitative data.....	48
Sammenfatning .....	49
3. Sociale og folkelige bevægelser .....	51
Sociale bevægelser i et strukturalistisk perspektiv.....	52
Folkelige bevægelser i en nordisk kontekst.....	66
Nyere perspektiver på sociale bevægelser .....	71
Sammenfatning .....	77
4. Identitet og erindring.....	79
Kollektiv identitet .....	80
Kollektiv erindring.....	86
Sammenfatning .....	92
5. Thy – en introduktion.....	95

**II. Det Indre: Livet i IM**

6. Forvaltningen: Lokal autonomi og central styring.....	103
Det centrale og det lokale niveau.....	105
Virksomheder og arbejdsgrene .....	109
Den organisatoriske udvikling.....	112
Ressourcemobilisering og IM.....	127
Forholdet mellem center og periferi – set fra Thy.....	128
Framing og IM.....	136
Sammenfatning .....	137
7. Fundamentet: Troen i centrum.....	139
Vækkelsens tre dimensioner .....	140
At leve Gud nær.....	142
At se med troens øjne.....	156
Sammenfatning .....	166
8. Fællesskabet: Guds folk og det åndelige slægtskab.....	169
Case I: Esther (63) og Henning (63) .....	169
Case II: Ida (19) .....	170
Case III: IMU-møde .....	171
Fra vækkelse til socialisering .....	172
De unge, de gamle – og dem midt imellem.....	175
Socialisering: Fællesskab fra vugge til grav.....	184
"Et evigheds- og livsfundament" .....	197
Forskellige vidensniveauer og forskellige erindringsmodi.....	201
Køn.....	204
Sammenfatning .....	209

**III: Missionen: IM i livet**

9. Forkyndelsen: Det eksterne missionsarbejde .....	213
At bære det glade budskab.....	213
Mission på kanten.....	219
Afholdssagen .....	221
Sammenfatning .....	225

## INDHOLD

10. Missionen og det offentlige liv .....	227
Troens betydning for den der vil frem i Verden .....	228
IM som drivkraft i lokalsamfundet .....	233
Kirkepolitik .....	236
Verdslig politik .....	240
Sammenfatning .....	247
11. Guds børn og verdens børn.....	249
Verden ifølge IM .....	250
IM ifølge verden.....	261
Forholdet til folkekirken .....	268
Sammenfatning .....	277
<b>IV. Afslutning</b>	
12. Perspektivering .....	281
Sekt eller ej? En religionssociologisk karakteristik .....	281
Grundtvigianerne og kampen om kirken .....	292
Den norske parallel – imod en ”blødere” Gud.....	294
Den karismatiske kristendom – fremtiden for IM?.....	298
Sammenfatning .....	301
13. Konklusion.....	303
Identitet .....	303
Interaktion .....	306
IM før og nu – og i fremtiden?.....	307
14. Litteraturliste .....	309
Upublicerede kilder .....	309
Tidsskrifter .....	310
Hjemmesider .....	310
Litteratur.....	312
15. Dansk resumé.....	329
16. English Summary .....	333

Bilag.....	337
Bilag 1: Kort over Thy.....	337
Bilag 2: IM i tal .....	339
Bilag 3: Missionshuse i Thy .....	343
Bilag 4: Menighedsråd i Thisted Amt 1922-57.....	346
Bilag 5: Sogneråd i Thisted Amt 1943 og 1958 .....	352
Bilag 6: Feltarbejde .....	353

## FIGURER

Figur 1 Scheins kultur niveauer.....	27
Figur 2 Sørensens videnshierarki. ....	30
Figur 3 De tre kulturdimensioner.....	33
Figur 4 Kulturdimensioner og undersøgelsesniveauer. ....	35
Figur 5 Silvermans interviewtyper. ....	40
Figur 6: Kriesis typologisering af sociale bevægelser. ....	54
Figur 7: Aberles typologisering af sociale bevægelser. ....	59
Figur 8: Mauss' udviklingsfaser. ....	63
Figur 9: "Spændingskurven" for missionsmøder.....	202
Figur 10 Kategorisering af trosfællesskaber 1.....	285
Figur 11 Kategorisering af trosfællesskaber 2.....	286
Figur 12 Trosfællesskabers "livsforløb".....	289
Figur 13 Sørensens "meningslandskab".....	299



**DEL I**

**INTRODUKTION**



# 1. INDLEDNING

Langt ude på landet ligger et lille hus.

Vi er i Haring sogn i Midtthty, kun et (langt) stenkast fra Limfjorden og endnu tættere på hovedvejen, som både fører ind til købstaden Thisted og ud i den store verden. Alligevel virker det som et meget øde sted at bygge et hus. Til alle sider er der udsigt over de åbne, vindblæste marker, som kendetegner egnen. Der er godt med luft til de bondegårde, som er de nærmeste naboer.

Hvorfor står huset så lige dér? Er der noget særligt ved det? Allerede på afstand springer de spidsbuede vinduer i øjnene og giver, trods husets ringe størrelse, mindelser om gotiske katedraler. Kommer man lidt tættere på, bemærker man straks de fem bogstaver på facaden: TABOR. Den udenforstående beskuer vil nok ikke tænke nærmere over det; der findes jo så mange navngivne bygninger rundt omkring. Den bibelkyndige læser vil måske genkende det som navnet på "Forklarelsens Bjerg" i Galilæa, hvor Jesus ifølge Matthæus-evangeliet for første gang åbenbarede sin guddommelighed for tre af sine disciple.

Træder man indenfor, understreger husets indretning blot den religiøse dimension: fra entréen kan man gå ind i den "bette" sal, hvor de religiøse motiver på væggene suppleres med et portræt af ophavsmanden, gårdejer Peter Uhrbrand; herfra fører en trappe op til køkkenet på førstesalen. Træder man ind i den store sal, får man straks mindelser om et kirkerum og den helt specielle andægtige følelse, som hører til – uanset om man selv er religiøs eller ej. Bænkene langs væggene; stueorgelet i hjørnet; det store vægmaleri, der nærmest ligner en altertavle; foran det talerstolens hvorfra utallige, både lægfolk og præster, i årenes løb har udlagt det gode budskab.

Som den opmærksomme besøgende eller læser på dette tidspunkt måske har gættet, er der tale om et missionshus. Ét af de flere hundrede, der, spredt over hele landet, har udgjort og stadig udgør den vigtigste fysiske ramme for Indre Missions virke. I de senere år er stadig flere missionshuse blevet solgt og en del revet ned; en vigtig del af den fysiske kulturarv er ved at forsvinde. Det er dog ikke bygningerne selv, der er mål for nærværende undersøgelse, men den bevægelse, hvis medlemmer bruger dem, og de aktiviteter, der udfolder sig bag de buede vinduer, i de store og små sale – det indremissionske *fællesskab* og den indremissionske *identitet*.

## UNDERSØGELSESFELT OG PROBLEMFORMULERING

*Kirkelig Forening for den Indre Mission i Danmark* (herefter: IM) blev grundlagt i 1861 og har altså fejret sit 150 års jubilæum. At IM som bevægelse har været med til at præge det danske samfund er der ikke mange historikere, som vil være uenige i. De religiøse vækkelsers frembrud og nærmest eksplosive vækst op igennem 1800-tallet er allerede grundigt beskrevet mange steder, mens den senere udvikling ikke i samme omfang har været genstand for interesse – her er et forskningsmæssigt hul at udfylde. Derfor er vægten i denne afhandling kronologisk lagt på de sidste cirka 60 år, selv om der trækkes rigeligt med tråde længere tilbage.

Dette er ikke historien om IM i Thy. Det er en undersøgelse af fænomenet kollektiv identitet, inden for det missionske fællesskab og i interaktionen med det omgivende samfund – set fra Thy. Det vil sige, at feltarbejdet er udført og de empiriske data indsamlet i Thy, så landsdelen kommer til at fungere som et case, der – sammen med det nationale perspektiv – forhåbentlig kan være med til at sige noget mere generelt om en betydningsfuld bevægelse i danmarkshistorien.

Undersøgelsen kredser om to hovedbegreber: *identitet* og *interaktion*. Identitet forstået som et kollektivt begreb og som den "lim", der holder fællesskabet sammen. Interaktion, fordi IM ikke er en isoleret størrelse og derfor heller ikke (kun) kan betragtes isoleret. Selv om missionsfolkene traditionelt har betegnet sig selv som "Guds børn" i modsætning til "verdens børn" omkring dem, har man været en del af det omgivende samfund. Man er blevet påvirket af det og i perioder selv øvet ganske stor påvirkning på det. Der er således tale om både et internt og et eksternt perspektiv.

Med de to begreber in mente er der ikke tale om en rent historisk undersøgelse af en organisatorisk udvikling, men nærmere hvad man kunne betegne som et *mentalitetshistorisk* studie af et trosfællesskab. Af samme grund er en stor del af de metodologiske og teoretiske værktøjer hentet i sociologien og antropologien; feltarbejde har været den centrale (men langt fra denne eneste) metode. Man kan sige, at indsamlingen af data har karakter af "sociologisk historie" eller "antropologisk historie", mens fortolkningen og analysen af det indsamlede bliver til "historisk sociologi/antropologi".

Organisatorisk er IM en mærkeligt todelt størrelse, hvor en stærk landsledelse, der udstikker de overordnede strategier og tegner bevægelsen udadtil, står i kontrast til lokale afdelinger eller "samfund" med en meget høj grad af selvstyre. Geografisk vil Indre Mission derfor både blive beskuet oppefra som en landsdækkende bevægelse med paralleller i nabolandene og nedefra – fra Thy – som et lokalt fænomen.

## 1. INDLEDNING

Valget af Thy som det lokale udgangspunkt bunder i flere overvejelser og hensyn. Den helt pragmatiske begrundelse er, at projektet er samfinansieret af Museum Thy med en klar forventning om at det i hvert fald til en vis grad afspejler museets geografiske ansvarsområde, den nuværende Thisted Kommune. Af samme grund er det den landsdel, forfatteren har det bedste forhåndskendskab til. Den faglige begrundelse er, at Thy historisk har været betragtet som en missionsk højborg, hvilket giver gode muligheder for at finde kildemateriale og indsamle data. Et sideformål er således også at teste denne opfattelse og få den be- eller afkræftet.

De ovenstående overvejelser om undersøgelsens felt og afgrænsning leder til følgende todelte problemformulering:

- En analyse af konstruktionen og opretholdelsen af **identitet** inden for et trosfællesskab eller en religiøs subkultur som IM. Det gælder gruppens kollektive identitet, men også den individuelle identitet. Hvordan definerer IM sig som gruppe og den enkelte som "missionsk"? Hvordan fungerer socialiseringen inden for fællesskabet, særligt på dem, der er født ind i det?
- En analyse af IMs **interaktion** med omverdenen ud fra denne identitet. Hvordan har den særlige missionske identitet (hvis en sådan findes) påvirket forholdet til det omgivende samfund? Hvordan har IM set sin rolle i samfundet, og hvordan har omverdenen set på IM? Hvordan har man gjort sin indflydelse gældende, da bevægelsen var på sit højeste, og hvordan har man reageret på den tilbagegang, man har oplevet i de senere årtier?

For begge spørgsmåls vedkommende undersøges udviklingen i et historisk perspektiv, med hovedvægten lagt på den aktuelle situation.

## AFHANDLINGENS OPBYGNING

Afhandlingen består af fire hoveddele. I første del, **Introduktion**, males det bagtæppe, som resten skal holdes op imod.

Efter nærværende kapitel 1 med indledning, problemformulering og historiografisk oversigt præsenteres i kapitel 2 de metodiske og metodologiske overvejelser, som ligger til grund for udvælgelsen og indsamlingen af data. Kapitel 3 om "sociale bevægelser" og kapitel 4 om "identitet og erindring" introducerer to teorikomplekser, som skal bidrage til forståelsen af IM, eksternt og internt. Kapitel 5 er en kort præsentation af Thy for at give den ikke-stedkendte læser en kontekst for de mange stednavne og andre lokale informationer, der måtte dukke op i analysen.

Del to og tre dækker selve analysen, og kapitelinddelingen er delvist inspireret af de fire "kerneverdier", som IM selv formulerede i 2006: *Fællesskab* der favner; *forkyndelse* der frigør; *fundament* der fastholder; og *forvaltning* der forandrer.

I anden del, **Det Indre: Livet i IM**, er *identiteten* i fokus.

Kapitel 6: "Forvaltningen" giver et overblik over IM som organisation. Strukturen og arbejdsområderne gennemgås, den historiske udvikling analyseres og forholdet mellem center og periferi betragtes ud fra nogle lokale eksempler.

I kapitel 7: "Fundamentet" er troen i centrum – ligesom den er i det missionske fællesskab. Der kigges nærmere på bevægelsens værdigrundlag, herunder hvordan Bibelen bliver brugt som den ultimative autoritet og hvordan dens ord tolkes ind i det missionske menneskes selvopfattelse. Desuden undersøges missionsfolks italesættelse af deres tro.

Kapitel 8: "Fællesskabet" handler om socialisering inden for fællesskabet. Dels metoderne hertil, med særligt fokus på det interne arbejde blandt børn og unge, og dels indholdet af den kollektive identitet og erindring, som overføres fra generation til generation. Desuden undersøges generationsspørgsmålet som udtryk for en udvikling inden for bevægelsen og som en mulig kilde til intern konflikt.

I tredje del, **Missionen: IM i livet**, skifter fokus til *interaktionen*.

Kapitel 9: "Forkyndelsen" ser på de eksterne aktiviteter og den måde, hvorpå den missionske identitet kommer til udtryk i selve missionsarbejdet, ikke mindst blandt samfundets mere eller mindre marginaliserede grupper. Også bevægelsen fra mission med ord til en mere gernings- eller handlingsorienteret mission belyses.

I forlængelse heraf undersøges i kapitel 10: "Missionen og det offentlige liv" hvordan missionsfolk har engageret sig i samfundslivet ud over det egentlige missionsarbejde – herunder både kirkelig og verdslig politik – samt hvorvidt dette samfundsengagement bunder i den særlige missionske selvopfattelse.

I kapitel 11: "Guds børn og verdens børn" ses nærmere på skellet mellem IM og omverdenen, sådan som de to sider selv opfatter det. Derudover behandles forholdet til folkekirken og nogle af de konflikter, der har været.

Fjerde og sidste del, **Afslutning**, indeholder et perspektiverende kapitel 12, som forsøger at sætte IM ind i en større religiøs og international kontekst for at give et bud på hvor den aktuelle udvikling fører IM hen i det kirkelige landskab og hvordan fremtiden for bevægelsen kan se ud.

### IM I FORSKNINGEN

IM opstod i kølvandet på religionsfrihedens indførelse som bolværk imod det "sektariske uvæsen", som man frygtede, at kirken ville blive splittet op i. Derfor har bevægelsen længe været genstand for kirkehistorikeres opmærksomhed, men i ringere grad som en del af den mere generelle historie, end dens betydning for samfundsudviklingen ellers kunne berettige til.

Samtidig må IM ses som en udløber af de gudelige vækkelser, der ramte Danmark i begyndelsen af 1800-tallet, og som efterhånden udkrystalliseredes i to hovedretninger. Derfor er bevægelsen ofte blevet beskrevet som en del af et større fænomen sammen med grundtvigianerne, og fokus har ofte været på den tidlige periode. Den nyere del af IM's historie er kun berørt i ganske ringe omfang af historikerne, men overladt til sociologerne, som dog heller ikke har vist overvældende interesse herfor.

P. G. Lindhardt var den første til at behandle IM mere dybdegående og til at se på vækkelserne fra et socioøkonomisk perspektiv. Han fremsatte den tese, som også er blevet en del af den populære opfattelse af IM, at missionen var en fattigmandsbevægelse, domineret af fiskere, små husmænd og landarbejdere, mens de store gårdmænd og byens borgerskab blev grundtvigianere;<sup>1</sup> en opfattelse, som blev understøttet af H. P. Clausen,<sup>2</sup> men som manglede empirisk grundlag. Til gengæld affødte den en interesse for emnet, som ledte til en vis mængde forskning i de følgende år.

Anders Pontoppidan Thyssen satte spørgsmålstegn ved Lindhardts antagelser og fandt, at IM nok stod stærkest på landet, men at der ikke umiddelbart var nogen sammenhæng mellem landboernes sociale baggrund og deres valg af den ene vækkelsesbevægelse frem for den anden.<sup>3</sup> Der findes ikke nogen tilbundsående demografisk undersøgelse af IM på landsplan, men flere lokale studier har siden bekræftet Pontoppidan Thyssens konklusioner, for eksempel Henning Ringgaard Lauridsens og Anne-Lise Schous undersøgelser fra Hardsyssel og Koldingegnen.<sup>4</sup>

Af særlig interesse er også Paul Nedergaards "kirkelige geografi", påbegyndt 1949 og efter hans død i 1970 færdiggjort af Pontoppidan Thyssen.<sup>5</sup> Værket gennemgår de sidste 100 års kirkelige liv i landets sogne ét for ét og leverer dermed brikkerne til en mosaik med både statistisk materiale og en enorm mængde oplysninger om

---

<sup>1</sup> Lindhardt 1951 (2. og 3. reviderede udg. kom 1959 og 1978).

<sup>2</sup> Clausen 1966.

<sup>3</sup> Pontoppidan Thyssen 1960-77.

<sup>4</sup> Ringgaard Lauridsen 1980 og 1986. Schou 1982.

<sup>5</sup> Nedergaard 1959 dækker Thisted Amt.

missionens betydning og de fremtrædende personligheder i de enkelte lokalsamfund.

På det nære plan findes desuden en række detailstudier, koncentreret om et geografisk område som Ringgaard Lauridsen og Schou, om et specifikt underemne relateret til missionen som Tine Vesth Niensens undersøgelse af højskolearbejdet og Hilda Rømer Christensens af KFUK<sup>6</sup> – eller begge dele som Schous undersøgelse af forholdet mellem den indre og ydre mission i Vendsyssel.<sup>7</sup>

Lindhardtts socioøkonomiske linje var længe den fremherskende i historieskrivningen, men fra slutningen af 70'erne og frem kom der fokus på det mentalitetshistoriske aspekt med Margaretha Balle-Petersens etnologiske studier, der som de første behandlede IM som en subkultur med en egen særlig identitet og med udgangspunkt i erindringsmateriale.<sup>8</sup> I samme boldgade findes Holger Knudsens nærmest litterære analyser af sine egne missionske forfædres erindringer.<sup>9</sup>

Fælles for samtlige de ovenfor nævnte værker er dog, at de langt overvejende beskæftiger sig med vækkelserne i 1800-tallet og med IM's tidlige historie, mens første halvdel af 1900-tallet kun fylder lidt og tiden efter anden verdenskrig er stort set fuldstændig fraværende; i takt med at bevægelsen selv er kommet til at fylde mindre og mindre, er interessen tilsyneladende også dalet voldsomt. De eneste, der berører den nyere historie og den aktuelle situation, er enkelte mindre studier fra etnologer og religionssociologer.<sup>10</sup> Historikerne lader til at have opgivet at skrive samtidshistorie om IM; et stort anlagt indsamlings- og forskningsprojekt i midten af firserne, ført an af Aarhus Universitet, resulterede i et større værk om den missionske skolehistorie, men gav aldrig det store brede afkast, man havde håbet på.<sup>11</sup>

Overordnet set er IM primært behandlet "udefra" som en del af større kirkehistoriske værker. De eneste samlede fremstillinger er en række jubilæumsskrifter, der alle er skrevet af IM's egne "hofhistorikere"; folk med tæt tilknytning til bevægelsen.<sup>12</sup> De giver dog ganske udmærkede oversigter – inklusive den nyere del – og som repræsentationer af den "officielle" IM-historieskrivning kan de også give et indblik i den måde, bevægelsen ønsker at fremstille sig selv på.

---

<sup>6</sup> Vesth Nielsen 1993, Rømer Christensen 1995.

<sup>7</sup> Schou 1987.

<sup>8</sup> Balle-Petersen 1977, 1981, 1986 og 1994.

<sup>9</sup> Knudsen 1984.

<sup>10</sup> Fx Wilchen Christensen 2010 og Urth 2012 om IMU.

<sup>11</sup> Wåhlin 1986, 1987, 1988 og 1990. Også Larsen 1986 blev henregnet til dette projekt.

<sup>12</sup> Blauenfeldt 1912, Fibiger 1921, Holt 1961, Larsen 1986 og 2011.



## 2. METODE OG EMPIRI

Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning.

- Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*<sup>13</sup>

Det er altid sundt for enhver forsker at se ud over sin egen næsetip og lade sig inspirere og udfordre af andre faglige traditioner end den, man selv er (ud)dannet i.<sup>14</sup> Emnet IM behandles i nærværende afhandling da også ud fra en tværfaglig og "tværmotodisk" tilgang.<sup>15</sup> Det gælder i indsamlingen af de empiriske data, og det gælder ikke mindst i analysen af de indsamlede data.

IM er ganske vist et historisk fænomen, men ikke et fortidigt. Der er tale om en organisation, som eksisterer og lever i og med det omgivende samfund af i dag, og som – ligesom alle andre organisationer – til stadighed udvikler og forandrer sig. Derfor er der ikke tale om ren historisk forskning i mere snæver forstand, men nærmere en undersøgelse af et samtidshistorisk emne med en kombination af metoder, som er inspireret af både traditionel historievidenskab og mere eller mindre nært beslægtede fag.

### DET TVÆRFAGLIGE PERSPEKTIV

IM bliver ofte betegnet – og betegner ofte sig selv – som en *bevægelse* og opstod da også i en periode, hvor folket generelt begyndte at røre på sig. Samtidig må den i høj grad siges netop at have bevæget sig i løbet af sin godt 150-årige historie; på nogle punkter mere end andre. Derfor er det relevant at inddrage teori og metoder fra

---

<sup>13</sup> Geertz 1973: 5.

<sup>14</sup> Åbenheden går dog ikke altid begge veje. Således har fx Palle Ove Christiansen (1983) – som selv står med et ben i hver lejr – advaret antropologer imod at tro, at de uden videre kan beherske den historiske metier.

<sup>15</sup> Eller måske rettere multimetodisk (Brewer og Hunter 2006) eller blandingsmetodisk (Greene 2007).

*sociologien*, der kan belyse udviklingstendenser inden for sociale og folkelige bevægelser i almindelighed og religiøse bevægelser i særdeleshed.

Samtidig er ét af målene med undersøgelsen at opnå en forståelse for den *kollektive identitet*, der binder en organisation som Indre Mission sammen. Også her kan sociologien bidrage teoretisk.

Ganske vist har IM's aktiviteter historisk rakt langt ud over det religiøse felt; alligevel er tale om en bevægelse med et så specifikt kristeligt værdigrundlag, at man kan tale om et *trosfællesskab*. Derfor er det relevant at inddrage teori og metode fra *religionssociologien* til belysning af den rolle, troen kan spille i menneskers liv, herunder ikke mindst forholdet mellem kollektiv og individ, socialisering og personlig tro.

Som alle andre bevægelser består Indre Mission af *mennesker*. Det er derfor uomgængeligt at skele til den af historiefagets nabovidenskaber, der egentlig har mennesket, herunder sammenligninger af menneskelige samfund, kulturer og organisationer, som sit genstandsfelt, nemlig *antropologien*.

Det skal bemærkes, at begrebet antropologi, som det bruges i denne sammenhæng, dækker over hele paletten antropologi/etnologi/etnografi. Der er subtile forskelle i de to begrebers betydning, og enkelte antropologer/etnologer vil sikkert stejle over på den måde at blive slået i hartkorn med hinanden. Alligevel vil jeg vove den påstand, at de har så meget til fælles, både teoretisk og metodisk,<sup>16</sup> og at begreberne også i almindelig sprogbrug efterhånden har fået så overlappende konnotationer,<sup>17</sup> at man kan tillade sig at tale om antropologi som en samlende betegnelse for flere underkategorier.

De mere traditionelt indstillede *historikere* blandt læserne kan dog ånde lettet op. Der er trods alt tale om beslægtede fag, hvis metoder da heller ikke adskiller sig så kategorisk fra hinanden, som man kunne tro; således er antropologernes og sociologernes dokumentanalyse groft sagt blot et andet ord for historikernes kildekritik. Der er nærmere tale om, at det empiriske materiales udsagnskraft afhænger af øjnene, der ser – og hvilke briller eller filtre, de pågældende øjne ser igennem. Det er for så vidt ikke anderledes end de forskellige teoretiske og metodiske tolkninger af et materiale, der kan gøre sig gældende mellem forskellige retninger inden for samme fag. Faggrænser er i sagens natur flydende.

---

<sup>16</sup> Jvf. bl.a. Harbsmeier 1981: 59-73.

<sup>17</sup> I takt med udvidelsen af antropologifaget til også at omfatte vestlige kulturer, jvf. fx Hastrup et al. 2011: 26-32.

### EN KOMBINATION AF METODER

Som nævnt har undersøgelsen to fokusområder. Først og fremmest organisationen IM's kollektive og tilhængerens individuelle *identitet*; og derudover hvad der må betegnes som bevægelsens *virkningshistorie* – eller måske dens *interaktionshistorie* med det omgivende samfund. Det lægger op til en kombination af to metoder: den *kvalitative* og den *kvantitative*, som har hver deres styrker og svagheder, men som i forening netop kan forøge hinandens udsagnskraft.

Et yderligere argument for inddragelsen af både kvalitative og kvantitative data kan siges at være den historiske dimension. Da der er tale om et ganske vist tværfagligt inspireret, men trods alt først og fremmest historisk projekt må projektet nødvendigvis også indeholde et sådant diakront perspektiv. Det kan til dels opnås gennem det antropologiske feltarbejde, som dog ikke altid kan stå alene, men om nødvendigt må suppleres med andre kildetyper.

Den kvalitative metode må dog siges at være den mest brugbare i forhold til nærværende undersøgelse, dels fordi identitetsspørgsmålet fylder mest i analysen, og dels fordi en rent kvantitativ undersøgelse af IM af flere grunde er svær – for ikke at sige umulig – at gennemføre i praksis på grund af visse kildemæssige begrænsninger; den ville i bedste fald kun kunne bruges til at sige meget lidt om noget meget specifikt. Kvantitative data vil derfor primært blive brugt til at underbygge eller perspektivere de konklusioner og generaliseringer, som kan drages ud af det kvalitative materiale.

I det følgende beskrives således de metodiske valg i projektet samt de teoretiske og praktiske overvejelser, der ligger til grund herfor, ligesom de forskellige metoder og deres styrker og svagheder diskuteres. Samtidig præsenteres det konkrete empiriske materiale, som ligger til grund for analysen, da valget af indsamlingsmetode(r) og den empiri, der indsamles, i sagens natur hænger tæt sammen. Det er imidlertid vigtigt at skelne mellem metoder til data-indsamling og metoder til data-analyse. I dette kapitel vil fokus derfor være på de metodiske overvejelser, der ligger bag indsamlingen af data, mens den teoretiske ramme til analyse af de indsamlede data behandles i de følgende kapitler.

### SOCIALE FELTER

Deltagelse i sociale relationer – at høre til (og føle tilhørsfold til) bestemte fællesskaber – er et almenmenneskeligt behov. Med udgangspunkt i Pierre Bourdieus begrebsverden er det muligt at påpege karakteristika ved disse sociale

relationer og udvælge data til belysning heraf; her skal derfor præsenteres hans vigtigste koncepter og hvordan de kan overføres på en bevægelse som IM.

Ifølge Bourdieu består ethvert samfund af forskellige sociale arenaer eller *felter*, som er en afspejling af magtforholdene i det pågældende samfund. Inden for hvert enkelt felt eksisterer et unikt sæt af værdier, som er alment accepteret af de individer, som tilhører det pågældende felt. Der er altså på samme tid tale om en intern eller *endogen* meningsdannelse og om en ekstern distancering: ethvert felt defineres både ud fra den interne sammenhængskraft og ud fra forskellen til andre felter.<sup>18</sup>

Disse værdisæt – den sociale "lim", der holder feltet sammen – betegner Bourdieu som *doxa*. Den enkelte aktør inden for et givet felt tager feltets doxa for givet og agerer automatisk og ubevidst ud fra dem. Det er netop denne ubevidste accept, der er med til at definere feltet:

The sense of limits implies forgetting the limits. One of the most important effects of the correspondence between real divisions and practical principles of division, between social structures and mental structures, is undoubtedly the fact that primary experience of the social world is that of doxa, an adherence to relations of order which, because they structure inseparably both the real world and the thought world, are accepted as self-evident.<sup>19</sup>

Bryder man med disse uskrevne regler, bryder man også med feltet. Et individ kan sagtens tilhøre flere felter på én gang – og det gør vi alle sammen – men man kan ikke tilhøre et felt, hvis doxa man ikke accepterer. Doxa er således primært et kollektivt begreb, selv om et individ altså kan internalisere og acceptere forskellige doxa inden for hver deres felt.

Til sammenligning kan *habitus* siges at være den individuelle parallel, selv om begrebet ligesom doxa har både en individuel og en kollektiv side. Individuel, fordi den kombinerer individets socialisering ind i bestemte sammenhænge med den enkeltes unikke erfaringer, og kollektiv, fordi den netop formes af de sociale sammenhænge, man indgår i.<sup>20</sup> Habitus er den enkeltes verdensbillede; en internalisering og kombination af forskellige doxa, baseret på hvilke specifikke felter individet tilhører; hvilke sociale sammenhænge man er socialiseret ind i.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Bourdieu 1998: 31-34.

<sup>19</sup> Bourdieu 1984: 471.

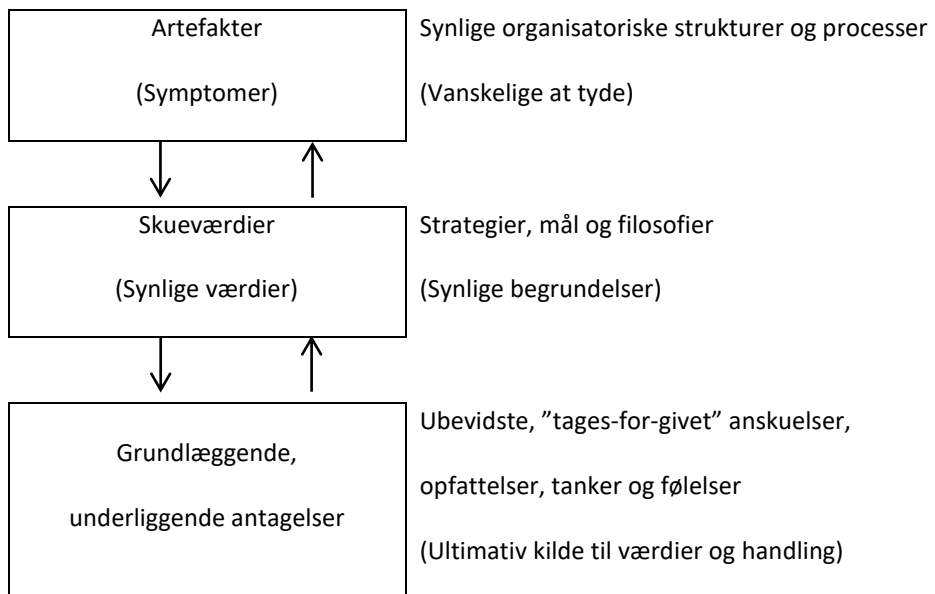
<sup>20</sup> Wilchen Christensen 2010: 40.

<sup>21</sup> Bourdieu 1984: 101-114, 169-175.

IM spiller en dobbelt rolle for tilhængerne, idet bevægelsen på den ene side er et socialt, værdi- og praksisfællesskab for tilhængerne (primært på det lokale plan), men på den anden side et arbejdsfællesskab med en intern organisation og struktur (både på det lokale, regionale og centrale plan). Til belysning af det første aspekt er Bourdieus begreber nyttige; til det andet aspekt kan begreber fra forskningen i organisationskultur bidrage med et beslægtet, men lidt anderledes perspektiv.

## ORGANISATIONSKULTUR

Den amerikanske socialpsykolog Edgar Schein opererer med tre niveauer af kultur, som kan genfindes i stort set alle organisationer, nemlig *grundlæggende antagelser*, *skueværdier* og *artefakter*:



Figur 1 Scheins kulturniveauer.<sup>22</sup>

Det skal bemærkes, at Scheins teori primært er baseret på forskning i private virksomheder, og at denne hypotese nok passer bedre på kommercielle organisationer end på religiøse bevægelser. Alligevel er det muligt at genkende dele heraf, når man kigger nærmere på IM.

<sup>22</sup> Efter Schein 1994: 25-33.

*Grundlæggende antagelser* ("basic assumptions") er de underliggende, helt basale endogene meningsnetværk,<sup>23</sup> som organisationen bygger på. De er uanfægtelige og accepteres som udgangspunkt uden diskussion, ofte ubevidst. Schein tillægger en organisations ledere en helt central rolle og mener sågar, det er muligt for en tilstrækkeligt stærk leder at ændre organisationens grundlæggende antagelser.<sup>24</sup>

For IM er der tre grundlæggende antagelser, som går igen igennem hele bevægelsens historie: *Troen* som udgangspunkt for alt andet, forpligtelsen til *mission* og tilknytningen til *folkekirken* – selv om de to sidste i disse år begge udfordres kraftigt.

*Skueværdier* ("espoused values") befinder sig på det mere bevidste plan. Det er de formelle værdier, som organisationen promoverer udadtil, som er bestemmende for gruppens handleprincipper, og som for det meste – men ikke nødvendigvis altid – bliver efterlevet. Schein taler på dette plan også om *fælles værdier*. De fælles værdier er skueværdier, som rent faktisk bliver accepteret og internaliseret af et så stort flertal i organisationen, at de med tiden kan ende som grundlæggende antagelser. Også her tillægger Schein lederne en central rolle i formuleringen af de fælles værdier og deres eventuelle statusændring over tid.<sup>25</sup>

Schein antyder således, at udviklingen typisk går fra skueværdier (formuleret af lederne) til fælles værdier (hvis det lykkes at overbevise gruppen herom) og med tiden måske endda til grundlæggende antagelser. Specielt hvad angår religiøse bevægelser, giver det dog mere mening at gå den anden vej: Man starter med grundlæggende (religiøse) antagelser, som danner basis for formuleringen af fælles værdier. Hvis disse værdier ikke bliver efterlevet af flertallet i gruppen, kan de efterhånden blive udvandet til rene skueværdier.

Som eksempler på skueværdier inden for IM kan nævnes emner som alkohol, dans og skilsmisse, hvor modstanden i dag mere er af principiel art, men i de fleste tilfælde ikke længere efterleves i praksis. Også det ellers så fasttømrede forhold til folkekirken er begyndt at knage så meget i fugerne, at det viser tegn på at bevæge sig fra grundlæggende antagelse til skueværdi.

Endelig er *artefakter* ("artifacts") ifølge Schein konkrete fænomener og genstande med en særlig rituel betydning eller karakter for organisationen. De fungerer således som samlingspunkter for praksisfællesskabet:

---

<sup>23</sup> "Netværk af mening" er et begreb lånt af Sørensen 2010: 34-35, som igen er inspireret af bl.a. Geertz 1973.

<sup>24</sup> Schein 1994: 28-33.

<sup>25</sup> Schein 1994: 26-28.

## 2. METODE OG EMPIRI

Artefakter vil inkludere en gruppes synlige univers såsom de fysiske omgivers arkitektur, gruppens sprog, teknologi, produkter og kunstneriske frembringelser. Artefakterne omfatter også gruppens stil, som de fx er udtrykt i påklædning, tiltaleformer, følelsesmæssige udfoldelser, myter og historier om organisationen, offentliggjorte værditilkendegivelser, observerbare ritualer, ceremonier osv.<sup>26</sup>

Artefakterne er ikke svære at finde hos IM. Det mest oplagte eksempel er Bibelen – ikke ordene deri, men selve den fysiske bog – og sangbøgerne, som har en central funktion ved ethvert missionsmøde. Missionshuset som erindringssted og fysisk ramme for de interne aktiviteter må ligeledes betegnes som et artefakt. Det samme gælder de mere eller mindre rituelle handlinger, som finder sted i husene, såvel som de skriftsteder og religiøse motiver, der pryder væggene. Endelig kan det subkulturelle sprog – den særlige ”troens retorik” – som anvendes både internt og eksternt, og som er gennemsyret af religiøse referencer,<sup>27</sup> også betegnes som et artefakt i Scheins forstand.

### HØJ OG LAV VIDEN

En parallel til Scheins kulturniveauer finder vi i religionssociolog Ib Sørensens begreb *videnshierarkier*, hvor viden om forskellige emner inden for en organisation indplaceres efter deres vigtighed og relevans for fællesskabet. Øverst ligger det, der kan betegnes som *høj viden*, og som giver svar på de spørgsmål, der er mest centrale for den pågældende organisation – men som ikke behøver være det for andre organisationer. I den anden ende af spektret findes tilsvarende den *lave viden*, som kan være mere eller mindre væsentlig for organisationen; i tilfælde af konflikter eller uoverensstemmelser er den dog altid underordnet den høje viden. Kilderne til de to typer viden og vejene eller metoderne til opnåelse heraf vil som oftest være væsensforskellige; inden for trosfællesskaber vil den høje viden altid være knyttet til de religiøse dogmer, som fællesskabet er organiseret omkring:<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Schein 1994: 25-26.

<sup>27</sup> Se kap. 7 : ”Fundamentet”.

<sup>28</sup> Sørensen 2010: 92-110.

	Høj viden	Lav viden
Indsigter	Den "åndelige" verden, vejen til frelsen	Det dennesidige og den synlige verden
Kilder	"Åbenbaring" gennem Bibelen og mystiske erfaringer	Den menneskelige fornufts ræsonnementer, videnskabelige indsigter, konventioner, historien m.fl.
Veje	Deltagelse i eller brug af ritualer, der bringer åbenbaring	Tænkning og ræsonnering, uddannelse, dialoger og forhandlinger m.fl.

Figur 2 Sørensen's videnshierarki.<sup>29</sup>

Sørensen's model er baseret på pentekostale trosfællesskaber, altså religiøse organisationer, som primært henter deres teologiske indhold fra pinsebevægelsen, men distinktionen mellem den høje "åndelige" viden og den lave "verdslige" viden lader sig overføre til snart sagt enhver religiøs organisation – også IM. I begge tilfælde indtager det bibelske ord en helt central position og bliver den målestok, imod hvilken al anden viden holdes op. Kilderne til opnåelse er dels den "åbenbaring", Bibelen kan bibringe læseren som en direkte gengivelse af Guds ord, dels de "mystiske erfaringer", Sørensen fremhæver som noget særligt pentekostale og beskriver som "*deltageres fortolkede 'oplevelser' og 'erfaringer' af eller med Gud, der både kan oplyse den, der får sådanne oplevelser og 'åbenbaringer' og andre, der får dem formidlet.*"<sup>30</sup>

Ifølge Sørensen skiller pentekostalismen sig netop ud ved at tildele sådanne mystiske erfaringer særligt høj vægt, hvor andre "bibelfundamentalistiske kirkeretninger" næsten udelukkende fokuserer på Bibelens ord. Som vi skal se nedenfor, har de

<sup>29</sup> Efter Sørensen 2010: 97.

<sup>30</sup> Sørensen 2010: 98.



”mystiske erfaringer” historisk imidlertid også spillet en helt central rolle inden for IM.<sup>31</sup>

### FRA TEORI TIL EMPIRI

Vil man undersøge fænomenet identitet inden for et socialt felt som IM kollektivt – og for tilhængerne individuelt – ud fra Bourdieus begrebsapparat, må man forsøge at finde frem til feltets doxa og de enkelte missionsfolks habitus. Vi man forstå organisationens struktur indefra, er Scheins begreber mere brugbare.

Spørgsmålet er så, hvordan man griber det an i praksis. Den dygtige forsker kan måske, i hvert fald tilnærmelsesvis, dykke ned i en bestemt kultur og forsøge at beskrive den indefra – men ingen forsker, selv ikke den dygtigste antropolog eller psykolog, kan se ind i hovedet på andre mennesker. Derfor må kultur og identitet aflæses udefra. Man må lytte til, hvad folk siger, og iagttage, hvad de gør, som udtryk herfor og derved forsøge at uddrage den endogene mening. Kulturanalysens fornemste opgave er ”*at vise, hvad det underforståede er i sociale fællesskaber*”.<sup>32</sup>

For at gøre det uhåndgribelige begreb ”kultur” håndgribeligt og muligt at undersøge empirisk, må det altså operationaliseres. I det efterfølgende vil kulturbegrebet derfor blive anskuet som bestående af tre dimensioner, som hver især (i princippet) kan undersøges både på det kollektive og det individuelle plan: *idealer, praksis og artefakter*.

### IDEAL

*Idealer* er de værdier og den selvopfattelse, som ligger til grund for en given kultur. For kollektivet kan idealerne sammenlignes med Bourdieus doxa: Det er de værdier, som er bredt accepteret af alle – eller i hvert fald langt de fleste – medlemmer af fællesskabet, og som derved er med til at definere fællesskabet. Idealbegrebet omfatter i denne betydning både de grundlæggende antagelser, de fælles værdier og skueværdierne hos Schein.

For individet kan idealer sammenlignes med Bourdieus habitus: Det er den særlige kombination af socialisering og personlige erfaringer, som per definition må være unik for den enkelte. Ved at studere og sammenligne flere individer inden for samme

---

<sup>31</sup> Se kap. 7: ”Fundamentet”.

<sup>32</sup> Hastrup et al. 2011: 11.

kultur kan det dog være muligt at uddrage nogle af de fællestræk, som må hidrøre fra socialiseringsprocessen inden for netop dén kultur.

I tilfældet IM vil idealer således kunne være alt fra den grundlæggende antagelse om Bibelen som den fælles fortolkningsramme og udgangspunkt for tilhængerens verdenssyn over den fælles værdi om modstand mod vielser af homoseksuelle til skueværdien om modstand mod ansættelse af fraskilte i organisationen, som stadig italesættes af et mindretal, men i praksis er opgivet.

Idealerne er implicite, og da en del af dem – helt i tråd med både Bourdieus og Scheins tankegang – også er ubevidste, kan de være svære for ejermændene at italesætte og gøre eksplicite. For forskeren kan *interviewet* give en indirekte adgang til idealerne, men i sagens natur altid kun igennem det filter, som netop udgøres af informantens egen refleksion og italesættelse. Interviewet kan derfor ikke stå alene, men må suppleres af andre indsamlingsformer.

## PRAKSIS

*Praksis* er de handlinger, som udføres inden for rammerne af en given kultur. Praksisbegrebet omfatter i denne betydning de kollektive rituelle handlinger, som via gentagelse, ensartethed og genkendelighed er med til at *forankre* fællesskabet. De jævnlige missionsmøder i det samme missionshus vil variere meget lidt i form og indhold fra gang til gang, men også missionsmanden fra København, der flytter til Thy og deltager i sit første lokale møde, vil straks genkende hovedtrækkene og have let ved at gå ind i det nye fællesskab.

Det gælder også mere spontane handlinger, både kollektive og individuelle, som er med til at udtrykke *indholdet* i fællesskabet. Her må sammenligningen og fællestrækkene igen være grundlag for den analytiske generalisering.<sup>33</sup>

Endelig kan praksis udtrykke *konflikter* omkring fællesskabet.<sup>34</sup> Der kan være tale om *interne* konflikter, hvor et individ handler i uoverensstemmelse med kollektivets idealer, for eksempel ved at drikke alkohol eller have sex før ægteskabet. Konflikterne kan også være *eksterne*, hvor kollektivets handlinger bringer dem i konflikt med det omgivende samfunds idealer – som missionsfolk, der bliver hjemme

---

<sup>33</sup> Jvf. Kvale 1997: 228.

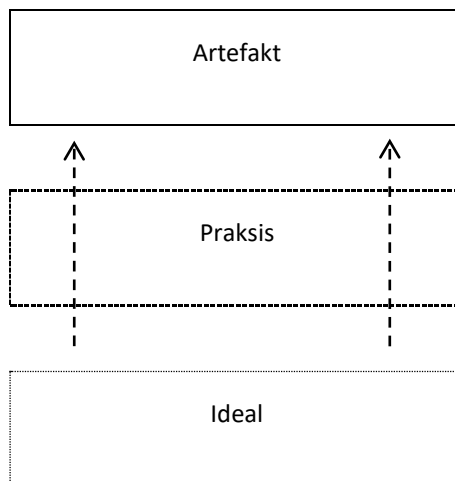
<sup>34</sup> Treenigheden forankring-indhold-konflikt er inspireret af Pierre Noras teorier om *erindringssteder* (Nora 1989 og 1996, 1997, 1998). Se også kap. 4: "Identitet og erindring".

fra en fest, hvor der serveres alkohol, eller nægter at gå til gudstjeneste hos en kvindelig præst.

Således kan *observationer* af missionsfolks adfærd, både i og uden for feltet IM, sammen med deres verbale ytringer være med til at give et fingerpeg om den kultur, der ligger bag. Igen kan observationen af handlinger dog ikke stå alene, men må kombineres med for eksempel interviewet. Observerer man, at en gæst til en fest ikke drikker alkohol, kan det være udtryk for at vedkommende er missionsk og derfor afholdende – de to kulturer er ikke fuldstændig synonyme, men der har historisk altid været et stort overlap mellem afholdsbevægelsen og IM. Det kan også være udtryk for at vedkommende er muslim, altså stadig en religiøs begrundelse, men bestemt ikke den samme religiøse begrundelse. Endelig kunne det jo være, at vedkommende bare ikke bryder sig om smagen eller virkningen af alkohol. Vil man vide, hvilke idealer der ligger bag en given praksis, må man spørge nærmere ind til det.

### ARTEFAKT

*Artefakter* er de konkrete produkter, som produceres af en given kultur. I modsætning til Scheins artefaktbegreb, der både omfatter ritualer og fysiske genstande, er denne brug af ordet mere stringent og håndgribelig. En kulturs artefakter kan betragtes som resultatet af praksis – eller sagt på en anden måde: Artefakter symboliserer idealer, som de udtrykkes igennem praksis:



Figur 3 De tre kulturdimensioner.

I denne betydning vil en autoriseret oversættelse af Bibelen således ikke være et artefakt specifikt for IM, om end måske for den kristne kultur som helhed – eller i hvert fald for den del af kristendommen, der har autoriseret netop den oversættelse. En kommenteret udgave som *Dansk Bibelværk for Menigheden*, derimod, kan betragtes som et indremissionsk artefakt, da dette værk i efterhånden en del udgaver er produceret af IM's forlag Lohse.<sup>35</sup> Teksten (artefakt) er heri udlagt og kommenteret (praksis) af "en kreds af danske teologer" med tilknytning til bevægelsen, som derfor må formodes at repræsentere en officiel indremissionsk linje (ideal) – i hvert fald på udgivelsestidspunktet. Det samme gælder de utallige forskellige sangbøger, som er udgivet i IM-regi; blandt de mest kendte og populære er *Hjemlandstoner* og den nyere *Sange og Salmer*, som benyttes flittigt i forbindelse med missionsmøder og andre aktiviteter.

I det hele taget vil en stor del af de artefakter, en kultur som IM producerer, være dokumenter af den ene eller anden art. Det kan være alt fra de nævnte bibelkommentarer og sangbøger over forskellige jubilæumsskrifter og "mission statements" til mødeprotokoller og personlige erindringer. Derfor bliver *dokumentanalyse* den centrale metode til forståelsen heraf.

Artefakter kan dog også være af mere visuel karakter, såsom den religiøse kunst, der pryder ethvert missionshus. Hvad enten der er tale om bibelske motiver eller (ofte broderede) sentenser, repræsenterer de ligeledes praksis: nogen har udvalgt netop dette skriftsted, fordi det for dem har en særlig betydning. Det samme gælder de bibelske navne, som mange missionshuse har. Selve husene som samlings- og dermed erindringssted, altså som de fysiske rammer for praksis, kan med deres kirkeligt inspirerede og let genkendelige arkitektur og indretning også siges at være artefakter i deres egen ret.

## IDENTITETSNIVEAUER

IM tilstræbte fra starten i 1861 bevidst en decentral organisation, hvilket også i stor udstrækning er lykkedes. Således har det daglige liv inden for bevægelsen i høj grad udfoldet sig i de enkelte *samfunds* (lokalafdelingers) regi. Samtidig har landsledelsen udstukket de overordnede retningslinjer for bevægelsens virke og for mange udenforstående været ansigtet udadtil, ikke mindst i den offentlige debat.<sup>36</sup> Denne dualistiske natur med en ganske særegen kombination af topstyring og lokalt

---

<sup>35</sup> Fx *Dansk Bibelværk for menigheden* 1949-62. Den foreløbig seneste udgave kom i 1992-93.

<sup>36</sup> Larsen 2011: 17-18.

## 2. METODE OG EMPIRI

selvstyre gør det relevant at undersøge identitetsspørgsmålet nærmere på både det nationale eller *centrale*<sup>37</sup> og det *lokale* niveau.

Ud over de sociale aktiviteter som udtryk for en kollektiv identitet inden for IM hører det enkelte missionske menneskes individuelle identitet også med til forståelsen af bevægelsen. Til de to kollektive niveauer må derfor føjes det *individuelle*, så vi får treenigheden central/lokal/individuel. Kombinerer vi de tre niveauer af identitet med de tre kulturelle dimensioner, kan vi konstruere følgende matrix:

	<b>Ideal</b> <i>(interview)</i>	<b>Praksis</b> <i>(observation)</i>	<b>Artefakt</b> <i>(dokumentanalyse)</i>
<b>Central</b>	Ledere	Officielle udtalelser; deltagelse i den offentlige debat	Programskrifter; historieskrivning; undervisningsmateriale
<b>Lokal</b>	Ledere/menige; kvinder/mænd;	Missionsmøder af forskellig slags; aktiviteter for forskellige aldersklasser; eksterne/interne aktiviteter	Historieskrivning; protokoller; intern kommunikation
<b>Individuel</b>	ældre/ynge		Personlige erindringer

Figur 4 Kulturdimensioner og undersøgelsesniveauer.

<sup>37</sup> Inden for IM foretrækker man betegnelsen "central", da "national" angiveligt forbindes med nogle negative konnotationer. Personlig kommunikation fra journalist ved IMT, Jørgen Hedager Nielsen, 21.10.2014.

Som det fremgår, hører der til hver kulturel dimension en foretrukket – men ikke nødvendigvis eksklusiv – metode, som vil blive beskrevet nærmere i det følgende. Ligeledes kan der til belysning af hver kombination af identitetsniveau og kulturel dimension udpeges forskellige typer af empirisk materiale; i skemaet er blot nævnt nogle eksempler, som vil blive uddybet nedenfor.

## KVALITATIV DATAINDSAMLING

Historisk forskning, der beskæftiger sig med begrebet identitet, undersøger helt grundlæggende sociale fænomener eller kulturer indefra. Inden for rammerne af denne afhandling er kulturen – ”feltet” i Bourdieus optik – IM. Vil man forstå bevægelsen, organisationen, dens kollektive og tilhængernes individuelle identitet ud fra dette perspektiv, er det altså nødvendigt at komme ind i hovederne på de mennesker, der betragter sig selv som ”missionske”. Man må iagttage hvad de gør, høre på hvad de siger – og derudfra skabe sig en forståelse for deres verdensbillede (habitus) inden for den specifikke kontekst, som er deres deltagelse i bevægelsens praksisfællesskab.

Den kvalitative forskningstradition har til formål at forstå fænomener fra de involveredes perspektiv; at *”opnå indsigt i den mening, betydning og forståelse den interviewede tillægger et socialt fænomen”* ved at *”vurdere udsagn, holdninger og tolkninger”*<sup>38</sup> og må derfor siges at være velegnet til at belyse netop dette emne. Inden for den kvalitative tilgang findes så forskellige metoder til indsamling af forskellige typer data, hvoraf nogle kan siges at involvere direkte interaktion med undersøgelsesobjekterne; det gælder først og fremmest den *deltagende observation* og *interviewet*. En mere indirekte metode er *dokumentanalysen*, som ser på de artefakter, en given kultur producerer.

---

<sup>38</sup> Pedersen og Nielsen 2004: 34-35.

### DELTAGENDE OBSERVATION

Når man som historiker beskæftiger sig med et emne, der må betragtes som samtidshistorie, er det som nævnt ikke bare oplagt, men nærmest uomgængeligt at skele til de af historiefagets nabovidenskaber, der netop har nulevende og eksisterende mennesker, samfund, bevægelser, organisationer og/eller kulturer som deres genstandsfelt; herunder ikke mindst *antropologien*.

Dermed ikke sagt, at der findes én bestemt antropologisk metode, som er universelt anerkendt og anvendt af alle antropologer. Som med alle andre videnskaber er det bestemt ikke tilfældet; der findes en veritabel underskov af metodiske tilgange inden for antropologien, hver især med udgangspunkt i en bestemt teori eller tilpasset det specifikke genstandsfelt.

Selv antropologien har dog nogle fællesnævner så universelle, at man kan tillade sig at betegne dem som paradigmer. Ét af dem er idealet om *indlevelse*. Både Clifford Geertz' "thick description"<sup>39</sup> og Michael Polanyis "tavse viden"<sup>40</sup> forudsætter en forståelse for genstandsfeltet, som kun kan opnås gennem førstehåndserfaringer. Man må altså som antropolog – og som historiker, der anvender antropologisk metode – for at forstå sit emne fordybe sig helt og fuldt i det, også rent fysisk.

Fordybelsen sker gennem feltstudier, herunder særligt den antropologiske (og sociologiske) metode par excellence,<sup>41</sup> nemlig den *deltagende observation*, som blev introduceret først og fremmest af Bronisław Malinowski.<sup>42</sup> Der er tale om en nærmest holistisk tilgang, idet deltagelsen ikke blot skal give observatøren/forskeren mulighed for at generere data, men samtidig for, ved sin egen blotte tilstedeværelse, at opbygge en helhedsforståelse for emnet, som efterfølgende kan understøtte analysen af det indsamlede materiale.

Den deltagende observation har sin klare styrke i sidstnævnte. Følger vi de antropologiske præmisser, vil ingen analyse i sandhed kunne være dybdegående eller udtømmende, uden at forskeren først har erhvervet sig dette førstehåndskendskab. Deltagende observation er således, sat lidt på spidsen, forudsætningen for enhver ordentlig antropologisk forskning. Undtagelsen kan være den såkaldte "autoetnografi", hvor førstehåndskendskabet kommer af sig selv ved at antropologen groft sagt vælger et emne fra sit eget liv.<sup>43</sup>

---

<sup>39</sup> Geertz 1973: 3-32.

<sup>40</sup> Polanyi 1974.

<sup>41</sup> Krogstrup og Kristiansen 2015.

<sup>42</sup> Malinowski 1961.

<sup>43</sup> Sørensen 2010: 40-41.

Heri ligger imidlertid også svagheden eller faren ved denne metode. Den positivistisk indstillede historiker vil – ikke med urette – kunne hævde, at man ved at fordybe sig for meget i emnet umuliggør opretholdelsen af den objektivitet, som i praksis naturligvis er uopnåelig, men som i det mindste bør være idealet. Der er altså en faldgrube eller et potentielt problem i forhold til validitet og reliabilitet. Dette gør sig i særlig grad gældende inden for netop autoetnografien, hvor forskerens forforståelse og den deraf følgende påvirkning af analysen er ekstra stor. Man risikerer at tage det for givet, som en anden ville have studset over – hvilket er mindst lige så slemt som det modsatte.

I deltagende observation må der i praksis altid være tale om en balance mellem objektiv distance og subjektiv involvering.<sup>44</sup> Spørgsmålet er så, hvor grænsen går. Under alle omstændigheder rummer den deltagende observation nogle muligheder, som ellers normalt ikke er historikeren forundt.

Det er vigtigt at understrege, at der i dette tilfælde ikke er tale om *historisk antropologi*, som er et fænomen for sig, og som mere handler om, at historikeren anlægger en bestemt teoretisk synsvinkel på et bestemt fænomen eller en bestemt kultur i fortiden, men i øvrigt studerer den ud fra det samme forhåndenværende kildemateriale som for eksempel en materialistisk historiker. For at anvende et klassisk mikrohistorisk eksempel: De samme retsprotokoller kan bruges til at udarbejde statistik over forskellige kriminalitetstypers hyppighed i en given tidsperiode og til, med Carlo Ginzburg, at rekonstruere et anklaget individs verdensbillede.<sup>45</sup>

Historisk antropologi er således et fortolkningsgreb, en metode til *data-analyse* – en afart af mentalitetshistorien. Når det gælder brug af deltagende observation til *dataindsamling* i forbindelse med en samtidshistorisk undersøgelse, giver det i virkeligheden mere mening at tale om ”antropologisk historie”. I forbindelse med et projekt som det nærværende kan begge dele være relevante, men i hver sin fase af forskningsprocessen.

---

<sup>44</sup> Järvinen og Mik-Meyer 2005: 18-20; Hastrup et al. 2011: 61-62.

<sup>45</sup> Ginzburg 1980.



## 2. METODE OG EMPIRI

Som det fremgår af skemaet ovenfor, er den deltagende observation primært egnet til iagttagelse af praksis – af den sociale virkelighed, som man forsøger at blive klogere på – og til at dokumentere *hvad* folk gør:

Deltagerobservation er derved en velegnet metode til at få indsigt i forholdet mellem mennesker og deres fysiske omgivelser og i de aktiviteter, mennesket tager for givet i en grad, så de ikke tænker på at fortælle om dem. Deltagerobservation gør det desuden muligt at registrere, hvorvidt det, mennesker fortæller om deres liv, svarer til det, de rent faktisk gør i specifikke situationer.<sup>46</sup>

For at forstå *hvorfor* folk gør det de gør – og for at efterprøve, om det de gør stemmer overens med det de siger – må den deltagende observation derfor kombineres med andre metoder, ikke mindst interviewet.

### INTERVIEW

Den anden hovedmetode til dataindsamling ved direkte interaktion med de involverede er den særlige form for samtale, som udgøres af *interviewet*. Som beskrevet handler den deltagende observation ikke om blot at være fluen på væggen (observation); man involverer sig også direkte i aktiviteterne (deltagelse) og taler i den forbindelse med de andre involverede.

Alligevel er interviewsituationen en helt anden; en "*særlig måde at tale sammen på med et særligt formål*".<sup>47</sup> Her bliver informanten hevet ud af sin normale kontekst og placeret i en kunstig situation, skabt af interviewerens. Hensigt er dels at skabe et rum for eftertanke, dels at holde fokus og styre interviewet tilpas meget, så det ikke bare bliver ren hyggesludder, men også producerer data, som er brugbare for interviewerens.

Der skelnes typisk mellem forskellige grader af struktur og styring i forskningsinterviews, alt efter formålet. De fleste interviews vil foregå på tomandshånd, men flere deltagere på én gang er også en mulighed. David Silverman opstiller følgende typologi:<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Hastrup et al. 2011: 63.

<sup>47</sup> Hastrup et al. 2011: 76.

<sup>48</sup> Silverman 2006: 10.

Interviewtype	Interviewerens rolle
Struktureret	Neutralitet; ingen ledende spørgsmål; ingen improvisation; ensartethed
Semi-struktureret	Uddybende spørgsmål; kemi med informanten; forståelse for projektets mål
Åbent ("open-ended")	Fleksibilitet; kemi med informanten; aktiv lytten
Fokusgruppe	Facilitering; fleksibilitet; træde i baggrunden og lade gruppedynamikken udvikle sig naturligt

Figur 5 Silvermans interviewtyper.<sup>49</sup>

Det stramt *strukturerede* interview minder om den form, man kender fra journalistikken, og er mest velegnet til faktuelle oplysninger, fordi interviewerens vil holde sig til meget specifikke og forudbestemte spørgsmål, hvilket giver informanten mindre plads til eftertanke og fortolkning. Det vil også til en vis grad kunne bruges til generaliseringer, da man har mulighed for at udsætte en hel række informanter for nøjagtig de samme spørgsmål. Dermed kan denne form siges at ligge på grænsen mellem kvalitativ og kvantitativ metode.

I den anden ende af skalaen finder vi det helt *åbne* interview, hvor interviewerens (ideelt set) stiller så få spørgsmål som muligt og lader informanten tale frit om emnet, som er det eneste, der er fastlagt på forhånd. Det er altså fortælleren, der styrer fortællingen. Denne form for interview er velegnet til at skabe "livshistorier" og derfor meget benyttet inden for sociologien og psykologien.<sup>50</sup> Det kræver en høj grad af kemi mellem interviewer og informant, specielt hvis målet er at fremdrage personlige og følsomme oplysninger.

Midt imellem de to yderpunkter findes det *semi-strukturerede* interview, som repræsenterer den gyldne middelvej. Her er en vis styring fra interviewerens side med tanke på hvilke data, man ønsker at få frem. Typisk vil man have forberedt nogle emner, som kan bringes på banen, hvis de ikke dukker op af sig selv, men stadig give informanten en høj grad af frihed til at tale om det, der falder naturligt, og så følge op med uddybende spørgsmål. Denne form er mest velegnet til et projekt som det

<sup>49</sup> Efter Silverman 2006: 10.

<sup>50</sup> Jvf. Silverman 2006: 109-113; Hastrup et al. 2011: 92-98.

## 2. METODE OG EMPIRI

nærværende, hvor formålet netop har været at indkredse informanternes idealer, som de selv italesætter dem – når de bliver opfordret til det. Denne italesættelse kan så forsøges sammenholdt med den måde, idealerne kommer til udtryk på igennem praksis. Også her kan kemien mellem interviewer og informant spille en afgørende rolle, alt efter hvor fortroligt et emne der er tale om.

Ud over de rent individuelle interviews omfatter Silvermans model også *fokusgruppen*, hvor intervieweren fungerer som facilitator og ordstyrer, der (igen ideelt set) kaster nogle bolde op i luften og lader det være op til gruppen hvilke de griber og hvad de gør med dem. Der er altså mere tale om dialog informanterne imellem end mellem interviewer og informant. På den måde bliver fokusgruppen nærmest en mellemting mellem interview og observation.<sup>51</sup>

Til Silvermans typologi kunne føjes *gruppeinterviewet*, der alt efter strukturingsgrad kan deles ind i de samme kategorier som det individuelle interview; den primære forskel er, at der er mere end én informant til stede på samme tid. Fordele, ulemper og udfordringer under planlægningen er de samme som ved individuelle interviews; under afviklingen må man sørge for at fordele taletiden og sin egen opmærksomhed mellem informanterne – dog ikke nødvendigvis ligeligt, men på en måde, der ”*passer ind i den sociale situation*”.<sup>52</sup> Hvis konen naturligt er mere snakkesalig end manden, eller hvis chefen fylder mere i gruppen end medarbejderen, bør denne sociale dynamik også afspejle sig i interviewsituationen.

Ethvert interview kræver forberedelse fra interviewerens side. Man må først og fremmest gøre sig overvejelser om *hvem* man vil tale med: Skal det være et repræsentativt udsnit af den givne kulturs medlemmer? Skal det kun være lederne som repræsentanter for en organisations officielle linje? Eller skal det kun være de menige medlemmer for at få perspektivet nedefra? Udvælgelsen må i sagens natur først og fremmest tage udgangspunkt i hvilke emner og problemstillinger man ønsker at belyse.<sup>53</sup>

En anden, meget lavpraktisk men nok så væsentlig parameter, er *tilgængelighed*: Hvem kan man overhovedet få til at stille op til et interview? Det kan i sig selv være en udfordring at overbevise potentielle informanter om, at de faktisk har noget interessant og relevant at bidrage med – og at man som interviewer har en rent faglig interesse i dem og ikke er ude på at udstille dem på nogen måde.<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> Silverman 2006: 109-110; Hastrup et al. 2011: 82.

<sup>52</sup> Hastrup et al. 2011: 82.

<sup>53</sup> Hastrup et al. 2011: 76.

<sup>54</sup> Hastrup et al. 2011: 77.

I visse situationer kan det også være et problem overhovedet at få adgang til de potentielle informanter. Det gælder særligt kulturer, hvis normer i større eller mindre grad afviger fra flertallets, og kulturer med en høj grad af topstyring, hvor lederne måske ikke er interesseret i ikke at kunne kontrollere, hvad der bliver talt om. I sådanne mere eller mindre lukkede kulturer gælder det om at finde de relevante "dørvogtere" (gatekeepers), altså de centrale medlemmer, der kontrollerer adgangen til kulturen.<sup>55</sup>

I begge tilfælde er kemi igen et nøgleord. Erfaringen viser, at interviewerens person og væremåde for de fleste informanter er vigtigere end hvilken institution man repræsenterer eller præcist hvilket emne man vil undersøge. Gør man et interesseret, imødekommende og troværdigt indtryk, er det simpelthen nemmere at få folk til at åbne sig op.<sup>56</sup>

Uanset interviewform – måske med undtagelse af det rendyrkede åbne livshistorieinterview – er man som interviewer også nødt til at vide *hvad* man vil spørge om. Man må på forhånd have udarbejdet en spørgeguide, som så i større eller mindre grad kan være med til at styre interviewet og hjælpe intervieweren med at holde fokus.

Ved at kombinere interviews med deltagende observation får man således dækket to dimensioner af den studerede kultur: idealer og praksis. Man kan dokumentere praksis mere eller mindre direkte gennem den deltagende observation, og man kan udlede idealer, både fra informanternes italesættelse i interviews og fra deres ritualisering i praksis.

## DOKUMENTANALYSE

Ikke alle former for data lader sig imidlertid indsamle gennem direkte kontakt med den kultur, som har produceret dem – ikke mindst når der er tale om historiske data, hvor producenterne måske ikke længere er i live eller tilgængelige. Den direkte kontakt er heller ikke nødvendigvis ønskværdig, hvis man vil bevare den objektive distance, der som nævnt kan være svær at opretholde, når man lærer informanterne at kende som mennesker af kød og blod.

Her kommer *dokumenter* ind i billedet som et vigtigt redskab – dokumenter forstået i den bredest mulige betydning som en kulturs skriftlige, auditive og visuelle

---

<sup>55</sup> Silverman 2006: 81-82.

<sup>56</sup> Silverman 2006: 82; Hastrup et al. 2011: 79.

## 2. METODE OG EMPIRI

efterladenskaber i analog eller digital form.<sup>57</sup> Dokumenter kan i denne betydning også inkludere fysiske strukturer som for eksempel et missionshus.

Inden for rammerne af nærværende projekt er dokumenter anvendt i to funktioner; først og fremmest som *artefakter* i ovenstående betydning af ordet. Det vil altså sige, at dokumenter, der er produceret inden for den studerede kultur IM, bruges til – i kombination med deltagende observation og interviews – at belyse og dokumentere ideal og praksis. Den anden og sekundære funktion er som *kilder* til konkrete og faktuelle oplysninger om Indre Mission, nu og i fortiden.

Et helt centralt begreb for al dokumentanalyse er *kontekst*. Det samme dokument kan benyttes i forskellige sociale sammenhænge med vidt forskellig betydning, ligesom forskerens læsning også varierer, alt efter hvilke spørgsmål man stiller.<sup>58</sup> Det er altså helt grundlæggende det *funktionelle kildebegreb*, der lægges til grund for udvælgelsen og analysen af dokumenter i nærværende fremstilling.

For at få en idé om konteksten er det afgørende, at man ud over selve dokumentets indhold også gør sig tanker om *ophavssituationen*. I hvilken sammenhæng er dokumentet produceret og med hvilket eksplicit formål? Med "eksplicit" menes i denne forbindelse det formelle formål, som det fremgår af dokumentet selv eller "beslægtede" dokumenter. Det implicitte formål, som man kan forsøge at læse mellem linjerne, kan afvige fra det eksplicitte, men behøver ikke at gøre det – nogle dokumenter er faktisk fremstillet for at gøre det, som forfatteren hævder. Hertil kommer overvejelser om *ægthed* og *autenticitet*. Kan man stole på, at dokumentet faktisk er fremstillet af den pågældende forfatter på det pågældende tidspunkt i den pågældende sammenhæng?<sup>59</sup>

En anden vigtig faktor er brugs- eller *kommunikationssituationen*. Under hvilke omstændigheder er dokumentet og dets indhold blevet transmitteret fra afsender til modtager? Hertil kommer overvejelser om  *troværdighed*. Er der overensstemmelse mellem det eksplicitte og det implicitte formål, eller har forfatteren haft en skjult dagsorden? Denne problemstilling bliver ikke mindre relevant, når der er tale om retrospektive dokumenter (for eksempel erindringer), som er produceret efter de begivenheder, de beretter om. Igen kommer det funktionelle kildebegreb på banen: Skal dokumenterne benyttes som *levn* til ophavssituationen eller som *beretning* om indholdet?<sup>60</sup>

For både ophavs- og kommunikationssituationen bliver det ekstra vigtigt, når dokumenterne behandles som artefakter, at se på den konkrete brug. Hvilken

---

<sup>57</sup> Duedahl og Jacobsen 2010: 37-43.

<sup>58</sup> Silverman 2006: 153-157, 168-170; Hastrup et al. 2011: 110-115.

<sup>59</sup> Duedahl og Jacobsen 2010: 55-59.

<sup>60</sup> Duedahl og Jacobsen 2010: 59-67.

funktion har dokumenterne opfyldt i den pågældende kulturs praksis? Og hvilke idealer kommer til udtryk igennem dokumentet som artefakt?

Her er det helt afgørende at kombinere dokumentanalysen med de andre metoder (interview og deltagende observation) for at skabe et helhedsbillede. Læsningen og tolkningen af en religiøs sangteksts indhold kan give én dimension. Oplevelsen af sangens rolle under et missionsmøde, eventuelt med tilføjelse af musik og forskerens egen mere eller mindre skønne røst giver en anden. Og samtalen med det missionske menneske om hvad en specifik sang betyder for ham eller hende giver en helt tredje.

## PÅ FELTARBEJDE I MISSIONSMARKEN: DET INDHØSTEDE MATERIALE

Indsamlingen af data vil altid blive begrænset både indefra og udefra. De indre begrænsninger er de (fra)valg, forskeren selv træffer, om hvilke data han eller hun ønsker at benytte – som beskrevet ovenfor. De ydre begrænsninger, som man ikke selv er herre over, kan være mange forskellige: Dokumenter eller arkiver kan være ufuldstændige. Der kan være "dørvogtere", som forhindrer adgangen til dele af feltet. Det udvalg af informanter, som har lyst til at stille op til interviews, kan være mere eller mindre repræsentativt. Og så videre. I det følgende vil de benyttede data derfor blive præsenteret og deres begrænsninger diskuteret.

## DELTAGENDE OBSERVATION

Listen over observerede aktiviteter (se litteraturlisten) kan ved første øjekast synes relativt kort. Det skyldes primært, at tiden til dataindsamling skulle fordeles mellem observation, interviews og dokumentanalyse. Specielt de sidste to kan være forholdsvis tidskrævende, og det er i nogen grad gået ud over antallet af observationer. Tidsforbruget på kildestudier er umuligt at opgøre, mens det samlede tidsforbrug på observation og interviews (inklusive efterbehandling) anslås til omkring en måned, hvilket vurderes som forsvarligt.<sup>61</sup>

Når den deltagende observation trods alt er taget med som indsamlingsmetode, skyldes det først og fremmest et ønske om med Polanyi at opnå den "tavs viden" (se ovenfor), som skal være med til at give en intuitiv fornemmelse for feltet,<sup>62</sup> og at få indsigt i de aspekter af fællesskabet, som deltagerne tager for givet, og som derfor

---

<sup>61</sup> Sørensen 2010: 40.

<sup>62</sup> Polanyi 1974.

## 2. METODE OG EMPIRI

ikke nødvendigvis ville komme frem i et interview. Observationen er brugt som supplement til de andre indsamlingsmetoder ud fra en overbevisning om at det afgørende ikke er varigheden, men det faktum, at materialet netop er baseret på et førstehåndsmøde med feltet.<sup>63</sup>

Studiet af religiøse fællesskaber er med Bourdieus ord nærmest umuligt: Er man selv en del af fællesskabet, vil man have en mere umiddelbar forforståelse, som til gengæld er farvet af ens egen tro. Er man omvendt ikke en del af det, kan det være svært for alvor at forstå den betydning, som troen har for det troende menneske. I dette tilfælde er der tale om det sidste. Det gælder om at finde den rette balance mellem "religiøs sociologi" og ren positivisme, og vurderingen er i dette tilfælde, at fordelene ved selv at stå uden for det observerede felt trods alt overtrumfer ulemperne.<sup>64</sup>

Til supplerung af de egenindsamlede data er benyttet observationer af en anden af Museum Thys medarbejdere, etnograf Mie Buus, gennemført i forbindelse med Hurup Bibelcamping i sommeren 2011, samt materiale fra Center for Samtidsreligion (CSR) ved Aarhus Universitet. Et hold studerende og undervisere herfra var i efteråret 2010 på feltarbejde i Thy for at undersøge det aktuelle religiøse landskab på tværs af trosretninger. Alle deres indsamlede data blev efterfølgende stillet til rådighed for Museum Thy og indgik i museets samling, og de dele, som berører IM, er brugt som supplement i nærværende projekt.<sup>65</sup>

Et yderligere supplement er materiale fra hjemmesiden *Navnlig Thy*, et "fotojournalistisk projekt om mennesker og Thy", der ejes af Museum Thy og drives af fotojournalist Klaus Madsen. Siden indeholder blandt andet en række reportager fra lokale religiøse miljøer, herunder IM, i produceret i perioden 2009-15. De bekræfter og underbygger de øvrige data, og indtrykkene herfra har ligeledes bidraget til den "tavse viden".<sup>66</sup>

### INTERVIEWS

Det semi-strukturerede interview er valgt som mest givtigt for nærværende projekt, da det både giver mulighed for at få belyst de emner, der måtte have interviewerens interesse, og samtidig lade informanten selv komme til orde. Det har været vigtigt

---

<sup>63</sup> Hastrup et al. 2011: 61-63.

<sup>64</sup> Tybjerg 2011.

<sup>65</sup> "Tro i Thy." [au.dk/univers/arkiv/2010/artikler/nr14/troithy](http://au.dk/univers/arkiv/2010/artikler/nr14/troithy), set 21.03.2017. "Tro i Thy." TD 24.10.2010. De studerendes blog fra turen: "Religion i Thy." [teoithy.wordpress.com](http://teoithy.wordpress.com), set 21.03.2018.

<sup>66</sup> "Navnlig Thy: Tro i Thy." [navnligthy.dk/oversigt/tro-i-thy](http://navnligthy.dk/oversigt/tro-i-thy), set 21.03.2018.

netop at finde ud af, hvilke aspekter den enkelte selv fandt relevante, og hvordan de blev italesat.

I perioden 2011-15 er der foretaget i alt ni interviews med 13 forskellige informanter, idet nogle interviews har involveret to personer. I udvælgelsen af informanter er i princippet lagt vægt på, at både ældre/ynge, ledere/"menige" og by/land skulle være repræsenteret. I praksis er de informanter interviewet, som sagde ja til at stille op. Det gør, at man kan stille spørgsmålstegn ved repræsentativiteten, men her må det understreges, at interviewene ikke står alene. Informanternes egen italesættelse af deres forhold til trosfællesskabet IM bliver udgangspunkt for en kvalitativ refleksion og er sammen med de andre typer data med til at give et helhedsbillede. Det enkelte interview/observation/dokument bliver ikke brugt til overordnede analytiske generaliseringer, men til at underbygge hinanden.<sup>67</sup>

De ni interviews er suppleret med yderligere tre, udført for Museum Thy af religionssociolog Else Bisgaard og tidligere missionær Tage Grønkjær i efteråret 2011, samt fire udført af de studerende fra CSR i forbindelse med deres feltarbejde i efteråret 2010.

Ud over spørgsmålet om repræsentativitet må man også forholde sig til det metodisk problematiske i at forsøge at udlede en historisk udvikling fra retrospektive interviews. Der er ingen grund til at tro, at informanterne bevidst forsøger at fordreje eller udelade ting, men erindringen vil altid være påvirket af den tid, der er gået fra det erindrede til erindringssituationen. Dels glemmer vi alle detaljer med tiden, og dels vil senere erfaringer og oplevelser kunne ændre tolkningen af det erindrede. Også selve interviewsituationen har indflydelse på hvordan informanten genkalder sig en given oplevelse. Særligt når det gælder religiøse miljøer, hvor ændringer måske betragtes som noget negativt, kan erindringen have en tendens til at underspille ændringer og overdrive stabilitet.<sup>68</sup>

Dette problem er umuligt helt at komme ud over. I forhold til det nærværende projekt er det dog vurderet som mindre problematisk (om end ikke helt uproblematisk!), fordi den historiske udvikling er et sekundært fokus i forhold til det primære, som handler om at belyse den kollektive identitetskonstruktion inden for fællesskabet. *Hvordan* informanterne siger tingene er altså vigtigere end *hvad* de siger – selv om det selvfølgelig ikke betyder, at sidstnævnte er uvigtigt. Desuden må det endnu en gang understreges, at interviewene ikke står alene som udsagn om en fortidig situation eller en historisk udvikling, men kun udgør nogle af brikkerne i den mosaik, som også omfatter en række andre kildetyper.

---

<sup>67</sup> Henriksen og Repstad 2005: 21-26.

<sup>68</sup> Repstad og Henriksen 2005: 9-10.



Endelig skal en enkelt bemærkning knyttes til spørgsmålet om *anonymitet*. Alle informanter har givet tilladelse til, at de må optræde ved navns nævnelser, og at lydoptagelser, transskriptioner og persondata må opbevares i Museum Thys arkiv. Kun bedømmelsesudvalget har adgang til de fulde interviews og informanternes fulde navne; i nærværende afhandling optræder de kun ved fornavn. Man kan naturligvis aldrig helt udelukke, at nogen kunne læse afhandlingen i den form, den foreligger i her, og genkende nogle af informanterne, men risikoen herfor må vurderes som forsvindende lille.

### DOKUMENTANALYSE

Det anvendte kildemateriale er så varieret, at det fører for vidt at gennemgå det i detaljer, men det omfatter alligevel nogle hovedkategorier.

Til belysning af det *centrale* niveau er anvendt de forskellige typer af skriftlige frembringelser, som udgives i en lind strøm af IM's landsorganisation. Det er alt fra undervisningsmateriale til søndagsskoler og ungdomsarbejde over formandens årsberetninger til den "officielle" historieskrivning. Som så mange andre organisationer har IM ad flere omgange, typisk i forbindelse med jubilæer, fået skrevet deres egen historie. Forfatterne har været "indefra", altså folk, som selv tilhører bevægelsen. Selv om "interne" kilder altid må betragtes med en vis skepsis og en forventning om tendens, er disse værker alligevel benyttet som kilder til konkrete fakta, der kan belyse en historisk udvikling, da de i mange tilfælde er de eneste kilder til disse fakta. Derudover er de, netop i kraft af deres tendens, glimrende kilder til den missionske identitet, idet de må formodes at repræsentere det billede, man gerne vil tegne af bevægelsen over for det omgivende samfund.

Til belysning af den modsatte vinkel, altså det omgivende samfunds syn på IM, har både populære skønlitterære fremstillinger, i bogform og andre medier, dannet et historisk baggrundstæppe, mens debatten i dagspressen giver et indtryk af den aktuelle situation. Her kommer både IM's egne ledere og skeptikerne eller modstanderne til orde med jævne mellemrum.

På det *lokale* plan er protokoller fra de forskellige IM-samfund i Thy en kilde til faktuelle oplysninger. En udfordring, som var frygtet på forhånd, kunne have været en mangel på materiale. Vækkelsernes tidlige historie er velbeskrevet på nationalt plan, mens det lokale IM-arbejde ikke har været genstand for den store interesse fra historikerne – tilløb hertil er desværre løbet ud i sandet.<sup>69</sup> Lokalhistorisk Arkiv for Thisted Kommune gemte i forvejen da også kun på en lille smule.

---

<sup>69</sup> Fx et større projekt ved Aarhus Universitet midt i 80'erne; se Wåhlin 1987.

Heldigvis har mange formænd lokalt haft nok historisk bevidsthed til at gemme ting, i nogle tilfælde også længe efter at deres eget missionshus for længst var lukket. En indsamlingskampagne fra Museum Thys side i forbindelse med nærværende projekt kastede derfor en stor mængde materiale af sig, som også omfatter meget andet end protokoller. Bogsamlinger kan vise, hvilken centralt produceret litteratur, man faktisk anvendte lokalt. "Hjemmelavet" PR-materiale kan sige noget om hvordan man har forsøgt at kommunikere med det omgivende samfund på det nære plan. Også genstande som billeder og sentenser fra missionshusene kan have en stor udsagnskraft. Det meget omfattende materiale er i skrivende stund fortsat ved at blive registreret med henblik på at indgå i museets samling og vil uden tvivl kunne danne grundlag for meget mere forskning i fremtiden.

Endelig er det righoldige erindringsmateriale også inddraget. De mange "sognehistorier", som ethvert lokalsamfund med respekt for sig selv efterhånden har produceret, indeholder næsten altid en omtale af IM. Den kan være skrevet af alt fra inkarnerede missionsfolk til nogen, som bestemt ikke er det, og alt efter afsender sige noget om den ene eller anden sides syn på sagen. De helt personlige erindringer, som findes i rigt mål i lokalhistoriske årbøger og lignende steder, kan give et indblik i den *individuelle* identitet hos det enkelte missionske menneske.

## KVANTITATIVE DATA

Da der i langt overvejende grad er tale om en kvalitativ undersøgelse, er kvantitative data kun brugt i ganske begrænset omfang, og kun som baggrundsmateriale, der kan supplere og underbygge de konklusioner, som kan drages fra det kvalitative materiale.

Det drejer sig først og fremmest om tal, der kan belyse den "verdslige og kirkelige geografi" på lokalt plan, altså IM's udbredelse og engagement i lokalpolitik i. Oversigter over missionshuse i Thy samt IM-repræsentationen i menigheds- og sogneråd er samlet og inkluderet i bilagene.

Dertil kommer enkelte tal til belysning af bevægelsens størrelse på landsplan. Da IM ikke er en egentlig forening med kontingentbetalende medlemmer, er det ikke helt ligetil at skaffe overblik over en historisk udvikling i tilslutningen, men forskellige indikatorer som antallet af missionshuse, IMT-abonnenter og søndagsskolebørn kan trods alt give en idé herom.

### SAMMENFATNING

En undersøgelse som den nærværende indbyder til en både tværfaglig og "tværmetodisk" tilgang. For at undersøge et fænomen som identitet inden for et socialt felt som IM er det nødvendigt at inddrage elementer fra både antropologi og sociologi. Særligt religionssociologien er uomgængelig som inspirationskilde, når man skal konstruere det helt rigtige filter at betragte IM igennem. Selv om målet også er at kortlægge en historisk udvikling, kan den historiske metode ikke stå alene. Snarere end en rendyrket historisk undersøgelse bliver der således tale om en form for "sociologisk historie" eller "antropologisk historie".

Denne tilgang fører til en model, hvor målet for undersøgelsen er ideal-dimensionen. Det angribes direkte, primært via feltarbejdet. Det angribes også indirekte, betragtet gennem praksis- og artefakt-dimensionerne, her via en kombination af metoder og kilder.

De metodologiske valg smitter også af på valget af kildemateriale og indsamlingen af data. Der er benyttet både primære historiske kilder, erindringsmateriale og fremstillinger af forskellig art, suppleret med feltarbejde. Sidstnævnte vil for en antropolog eller sociolog måske ved første øjekast synes af relativt beskedent omfang, men står altså heller ikke alene. Det er håbet, at den samlede mængde af materiale i al sin mangfoldighed kan være med til at belyse emnet fra flere sider end en rent historisk kildekritisk undersøgelse ville være i stand til.

Endelig skal det understreges, at der er tale om en kvalitativ undersøgelse. Kvantitative data er derfor kun anvendt i meget begrænset omfang og kun som supplement til det øvrige materiale.

I det ovenstående er således behandlet metoder til *indsamling* af data. Den teoretiske ramme, som er anvendt i *analysen* af det indsamlede – det filter, som fænomenet IM betragtes igennem – vil blive nærmere præsenteret i de følgende to kapitler.



### 3. SOCIALE OG FOLKELIGE BEVÆGELSER

Gennem de folkelige bevægelser [...] går som et fællestræk på en eller anden måde en forkastelse af eksisterende normer, der udefra var påført de, der nu vendte sig mod dem. I opfattelsen af samfundet og i troslivet repræsenterede bevægelserne nye normer, og hertil svarer på det personlige plan en vendt sig mod de autoriteter, der havde udtrykt de hidtil herskende synspunkter.

- Claus Bjørn, "De folkelige bevægelser i Danmark"<sup>70</sup>

Opstande og konflikter mellem mennesker har eksisteret lige så længe som menneskeheden selv. En særlig type "opstand" – som kan, men på ingen måde behøver at involvere vold – er de *folkelige* eller *sociale bevægelser*.

Forskningen i sociale – herunder religiøse – bevægelser har traditionelt anlagt et *strukturalistisk* eller *funktionalistisk* perspektiv på den kollektive adfærd, som en sådan bevægelse er udtryk for. Inden for de senere årtier er *ressourcemobilisering* og *framing theory* blevet alternative bud på tolkningsmodeller. Begge perspektiver vil blive behandlet her, dog stadig med hovedvægten på det strukturalistiske, som synes at passe bedst i tilfældet IM.

Betegnelsen "folkelig" er stort set begrænset til det nordiske sprogområde, selv om der er tale om et globalt – måske universelt menneskeligt – fænomen. Den internationale forskning taler kun sjældent om "popular movements", men foretrækker "social". Der er dog, overordnet set, tale om to sider af samme sag; de folkelige bevægelser i Norden kan betragtes som en regional version af et globalt fænomen. Alligevel har de nordiske folkelige bevægelser (og den nordiske forskning i dem) enkelte særlige karakteristika, som fortjener særlig behandling, ligesom de mere generelle teorier om sociale bevægelser ikke alle passer lige godt på en religiøs bevægelse som IM. I det følgende vil den nordiske forskning i folkelige bevægelser derfor blive behandlet særskilt, selv om der som nævnt er et stort sammenfald, ligesom begrebsapparatets anvendelighed i forhold til IM vil blive berørt undervejs.

---

<sup>70</sup> Bjørn 1976: 357.

## SOCIALE BEVÆGELSER I ET STRUKTURALISTISK PERSPEKTIV

Som begreb har de sociale bevægelser mere end halvandet hundrede år på bagen; den første kendte brug findes hos den tyske sociolog Lorenz von Stein, som i 1842 – seks år før Marx' kommunistiske manifest – hævdede, at modsætningen mellem kapitalister og proletariat var den afgørende katalysator for samfundsudviklingen.<sup>71</sup> Begrebet opstod og udvikledes således sideløbende med de bevægelser, det blev skabt til at beskrive, og "(den) social(e) bevægelse" (ental) blev da også nærmest synonymt med arbejderbevægelsen og klassekampen. Von Stein så det som en "*kontinuerlig, ensartet proces gennem hvilken hele arbejderklassen opnåede selvbevidsthed og magt*".<sup>72</sup>

Op igennem anden halvdel af 1800-tallet blev anvendelsen nuanceret noget. Først blev de forskellige grene af arbejderbevægelsen differentieret, og efterhånden blev begrebet så udvidet til også at omfatte andre grupper i bevægelse, såsom bønder borgere og kvinder.<sup>73</sup> Først fra midten af 1900-tallet finder man dog en egentlig teoridannelse.

Ifølge den amerikanske sociolog Neil Smelser kan "social action" eller kollektive handlinger – og et kollektiv kan i denne sammenhæng være alt fra to personer til en hel befolkning – defineres ud fra de samme kriterier som individuelle<sup>74</sup> og består af fire grundlæggende elementer:<sup>75</sup>

1. *Generelle værdier*, som definerer kollektivets (for)mål.
2. *Normer*, som regulerer måden hvorpå kollektivet stræber efter opfyldelse af disse mål.
3. *Motivationen* for at engagere sig som individ og *organisationen* af de motiverede individer som kollektiv.
4. "*Situationelle faciliteter*": Kendskab til det miljø, man ønsker at forandre, forudsigelighed af konsekvenserne af egne handlinger samt de evner og værktøjer, som kollektivet har til rådighed.

Ud fra denne definition skal en social bevægelse altså have et mål, som den forsøger at opnå i en given situation, inden for nogle bestemte rammer og ved hjælp af de forhåndenværende værktøjer. Dette kræver en vis grad af organisation, som igen forudsætter en vis motivation og et engagement fra de enkelte medlemmer af bevægelsen.

---

<sup>71</sup> Stein 1971.

<sup>72</sup> Jvf. Tilly 2004.

<sup>73</sup> Heberle 1951: 2-11.

<sup>74</sup> Som behandlet af bl.a. Parsons og Shils 1962.

<sup>75</sup> Smelser 1962: 24-28.

### 3. SOCIALE OG FOLKELIGE BEVÆGELSER

Det ligger i selve navnet "bevægelse", at noget skal flyttes eller rykkes fra én position til en anden. De sociale bevægelser opstår da også ifølge Smelser som en modreaktion, typisk som følge af utilfredshed med det bestående system; ligesom IM opstod for at vække det etablerede kirkeliv, der blev opfattet som gammeldags og stagnerende.<sup>76</sup> Dermed repræsenterer de også i deres natur et ønske om *forandring* – som ikke behøver være voldsom eller gennemgribende.

Det meste af den senere teori om sociale bevægelser har også vægtet denne stræben efter forandring af det bestående. Den amerikansk-canadiske antropolog David Aberle definerer fænomenet som følger:

A social movement is an organized effort by a group of human beings to effect change in the face of resistance by other human beings. By this definition, a social movement is differentiated from purely individual efforts, from unorganized group efforts (if indeed these efforts are truly unorganized), and from efforts at technological change which proceed only against the resistance of the material world.<sup>77</sup>

Den amerikanske sociolog Joseph Gusfield betegner sociale bevægelser som "*socially shared demands for change in some aspect of the social order*".<sup>78</sup> Hans landsmand og fagfælle Herbert Blumer beskriver dem tilsvarende som "*collective enterprises seeking to establish a new order of life*"<sup>79</sup> og understreger, at de har deres udspring i perioder med uro, og at deres primære drivkraft er "utilfredshed med den nuværende livsform".

Den amerikanske politolog Sidney Tarrow reserverer betegnelsen til

[...] those sequences of contentious politics that are based on underlying social networks and resonant collective action frames, and which develop the capacity to maintain sustained challenges against powerful opponents.<sup>80</sup>

Tarrow adskiller dermed sociale bevægelser fra for eksempel politiske partier. Selv om de fleste partier har deres oprindelse i netop sociale bevægelser – Venstre og bondebevægelsen, Socialdemokratiet og arbejderbevægelsen – bliver de på et tidspunkt selv en del af det etablerede system og kan dermed ikke længere betragtes

---

<sup>76</sup> Larsen 2011: 33 og 46.

<sup>77</sup> Aberle 1991: 315-316.

<sup>78</sup> Gusfield 1968: 445.

<sup>79</sup> Blumer 1969: 99.

<sup>80</sup> Tarrow 1998: 2.

som bevægelser. En succesfuld bevægelse holder simpelthen op med selv at bevæge sig og bliver i stedet den norm, som andre og nyere bevægelser reagerer imod.

Nyere definitioner har lagt vægt på det kollektive aspekt; således Snow, Soule og Kriesi:

Social movements are one of the principal social forms through which collectives give voice to their grievances and concerns about the rights, welfare, and well-being of themselves and others by engaging in various types of collective action.<sup>81</sup>

Schweiziske Hanspeter Kriesi har yderligere defineret sociale bevægelser i modsætning til andre typer af "bevægelsesorienterede organisationer" ud fra to kriterier: Gruppens *orientering* (indad mod egne medlemmer eller udad mod den offentlige sfære) og måden hvorpå medlemmerne *inddrages* i gruppens arbejde (direkte eller indirekte):

		Medlemsinddragelse	
		Indirekte	Direkte
Orientering	Medlemmerne	Aktieselskaber, kooperativer	Selvhjælpsgrupper
	Offentligheden	Politiske partier	Sociale bevægelser

Figur 6: Kriesis typologisering af sociale bevægelser.<sup>82</sup>

De nævnte organisationer er blot eksempler; man kunne tænke sig andre grupper, som ville passe ind i én af de fire kategorier, og en bevægelse vil også over tid kunne skifte kategori. IM har i de senere årtier skruet betydeligt ned for den udadrettede missionsvirksomhed og koncentrerer sig i stadig stigende grad om socialiseringen og fastholdelsen af den allerede eksisterende kreds af tilhængere; medlemsinddragelsen er til gengæld forblevet direkte, måske endda endnu i højere

<sup>81</sup> Snow et al. 2004: 3.

<sup>82</sup> Efter Kriesi 1996: 153.



grad end tidligere. Dermed kan IM siges at være i færd med at rykke sig fra en social bevægelse over mod en form for "selvhjælpsgruppe".<sup>83</sup>

I Kriesis optik er de sociale bevægelser altså kendetegnet ved *direkte* medlemsinddragelse, hvor alle er med til at udføre gruppens arbejde, i modsætning til et aktieselskab, hvor aktionærene vælger en bestyrelse og ellers forholder sig passive, eller et repræsentativt politisk system. Derudover er deres fokus på det *offentlige* rum: Målet er forandringer på system- eller samfundsniveau, i modsætning til selvhjælpsgrupper eller kooperativer, hvor det er medlemmerne selv, der skal forandres.

Den amerikanske sociolog Charles Tilly kalder de sociale bevægelser for en "konstrueret politisk form" og

[...] a distinctive form of contentious politics – contentious in the sense that social movements involve collective making of claims that, if realized, would conflict with someone else's interests, politics in the sense that governments of one sort or another figure somehow in the claim making, whether as claimants, objects of claims, allies of the objects, or monitors of the contention.<sup>84</sup>

Tilly opfatter sociale bevægelser som et fænomen, der opstod og udvikledes i den vestlige verden i oplysningstiden som en "innovativ, konsekvent syntese" af tre distinkte elementer:<sup>85</sup>

1. *Kampagne*: En vedvarende, organiseret offentlig indsats, som opstiller kollektive krav til de relevante autoriteter.
2. *Repertoire*: Brugen af én eller flere politiske handlinger såsom offentlige møder, demonstrationer, underskriftindsamlinger, deltagelse i den offentlige debat og distribution af propaganda.
3. *"WUNC"*: Deltagernes offentlige given udtryk for værdighed ("Worthiness") og enhed ("Unity") i deres fremtræden, antal ("Numbers") og engagement ("Commitment") på vegne af dem selv eller gruppen.

Igen er det altså en stræben efter forandring af det bestående, der er det centrale. Der findes mange grupper, som i deres formål og virke udviser tegn på ét eller to af

---

<sup>83</sup> Se del II: "Det Indre" og III: "Missionen".

<sup>84</sup> McAdam et al. 2001; her ref. i Tilly 2004: 3. Se også Tilly 1978 for en tidligere version af samme idé.

<sup>85</sup> Tilly 2004: 3-4.

ovenstående elementer, men hvis de ikke omfatter alle tre, er de ikke sociale bevægelser – ifølge Tilly.

Det skal bemærkes, at sociale bevægelser i enkelte tilfælde også kan opstå som en modreaktion på andre bevægelser og dermed have det omvendte formål, altså at *modvirke* uønskede forandringer; dette lader dog til at være mere undtagelsen end reglen.<sup>86</sup> Som eksempel på en sådan bevægelse nævner Smelser segregationisterne i USA, som naturligt nok fyldte en del i den offentlige debat i USA, da han skrev sin bog i 1962.<sup>87</sup> IM havde i sin opståen også visse træk af denne type, idet en del af begrundelsen for dannelsen var et ønske om at "*modarbejde partiets opkomst*" og en frygt for sekterisk opsplittning af folkekirken efter religionsfrihedens indførelse.<sup>88</sup>

Fælles for alle de ovenstående definitioner af sociale bevægelser er to elementer, som derfor må siges at være centrale for forståelsen af fænomenet: Ønsket om en (større eller mindre) *forandring* af den eksisterende samfundsorden – med enkelte eksempler på det modsatte som undtagelserne, der bekræfter reglen – og den *kollektive* natur. Vi kunne passende kalde dem henholdsvis den *sociale* dimension og *bevægelses*-dimensionen.

#### TYPER AF SOCIALE BEVÆGELSER

Som det fremgår af det ovenstående, er sociale bevægelser langt fra en ensartet størrelse, og alt efter hvilken definition man anvender – fra Blumers og Gusfields meget generelle til Tillys mere specifikke – kan de omfatte et endog ganske bredt spektrum af forskellige bevægelser med vidt forskellige formål og værdier og med varierende grader af organisering, men dog med visse strukturelle fællestræk. Netop Blumer opererer med tre kategorier: *generelle*, *specifikke* og *ekspresive* bevægelser, kendetegnet ved forskellige grader af fokus og organisering.<sup>89</sup>

*Generelle* bevægelser består af "famlende og ukoordinerede bestræbelser" fra løse grupperinger med svagt definerede (for)mål. De har blot en generel retning, i hvilken de bevæger sig langsomt og uregelmæssigt, men dog vedholdende. Graden af organisation, struktur og lederskab er lav; der er ingen egentlige ledere, men kun "talsmænd". Gruppen handler kun sjældent som helhed, men de enkelte medlemmer kan handle på vegne af kollektivet eller "massen". Generelle bevægelser kan derfor være svære at identificere og afgrænse, og de opfatter heller ikke

---

<sup>86</sup> Som påpeget allerede af Turner og Killian 1957: 331-338.

<sup>87</sup> Smelser 1962: 110-111.

<sup>88</sup> Larsen 2011: 33.

<sup>89</sup> Blumer 1969: 99-120.

### 3. SOCIALE OG FOLKELEGE BEVÆGELSER

nødvendigvis sig selv som en samlet bevægelse. Som eksempler kan nævnes arbejder-, ungdoms-, kvinde- og fredsbevægelserne.

*Specifikke* bevægelser repræsenterer grupper med klare interesser og veldefinerede mål. Kollektivet har en stærk følelse af samhørighed og et tydeligt hierarki med eksplicit udpegede lederskikkelser. Udadtil fremstår den specifikke bevægelse derfor samlet og målrettet i en helt anden grad end den generelle. En specifik bevægelse starter ofte som en del af en større generel bevægelse, men udkrystalliseres efterhånden som en separat størrelse; de generelle bevægelser kan i denne definition siges at udgøre et tidligere udviklingstrin. Som eksempel nævnes anti-slaveribebevægelsen, som voksede ud af en generel humanistisk bevægelse.

*Ekspressive* bevægelser er en helt særlig type, som ikke nødvendigvis har noget ønske om at ændre det bestående. Deres særkende er deres udadvendte adfærd, som sagtens kan have en effekt på individer eller på samfundet som helhed, selv om det måske ikke var en del af deres formål. Eksempler er så umiddelbart forskellige fænomener som religiøse kulturer og "modebevægelser" – begrebet "mode" anvendt i bredest mulig forstand om trends inden for alt fra tøj over kunst og litteratur til videnskab. Fælles for dem er, at de opstår, ikke som et forsøg på at eliminere det fremherskende paradigme, men blot som et ligeværdigt alternativ – og alligevel ofte ender med at få i hvert fald dele af deres program optaget i selvsamme paradigme.

Blumer understreger, at disse kategorier ikke udelukker hinanden og sagtens kan overlappe. En religiøs bevægelse kan sagtens være både specifik og ekspressiv, og Blumer nævner selv netop de gudelige vækkelser i 1800-tallet som eksempel.

Hos IM er der i begyndelsen elementer af det specifikke med et udtalt ønske om at modvirke en sekterisk opsplitning af kirken. Overordnet må den dog siges igennem det meste af sin historie at have været en generel bevægelse med et meget bredt og vagt defineret formål, der giver sig udtryk i en vidt forgrenet missionsvirksomhed med stor diversitet i arbejdsmetoderne. I de senere år, hvor missionsaspektet er blevet kraftigt nedtonet, har mere ekspressive elementer sneget sig ind, især blandt de unge.<sup>90</sup>

Neil Smelser skelner ligeledes mellem to typer af bevægelser: *norm-* og *værdi-*orienterede. Deres mål er, på nær det ene ord, formuleret ens, nemlig "*to restore, protect, modify, or create norms/values in the name of a generalized belief*".<sup>91</sup> Forskellen ligger udelukkende i hvad det er, der skal (gen)skabes, ændres eller beskyttes.

---

<sup>90</sup> Se kap. 8: "Fællesskabet" og 11: "Guds børn og verdens børn".

<sup>91</sup> Smelser 1962: 270 og 313.

*Normer* er i Smelsers terminologi de love, regler (skrevne såvel som uskrevne) og sociale konventioner, som flertallet i et samfund per konsensus retter sig efter. En norm-orienteret bevægelse repræsenterer således grupper, som ønsker at ændre bestemte normer, der opfattes som negative, utidssvarende eller uønskværdige. Formålet kan dog også være det stik modsatte: at bevare normer, der opfattes som positive, under pres fra andre grupper – som IM, der fastholder modstanden imod kvindelige præster og kønsneutrale vielser som reaktion på hvad man opfatter som et moralsk og teologisk skred inden for folkekirken som helhed.<sup>92</sup>

Der er dog altid tale om et overfladeniveau, idet samfundets dybereliggende strukturer og kultur lades intakte; normbevægelser er ikke revolutionære. Langt de fleste sociale bevægelser hører til denne kategori; som eksempler nævner Smelser selv borgerrettighedsbevægelsen og dens modstykke, segregationismen, selv om man nok kan hævde at indførelsen af borgerrettigheder var revolutionerende for de berørte individer og deres mulighed for at deltage i samfundslivet.

*Værdier*, derimod, er de dybereliggende og helt grundlæggende principper, efter hvilke samfundet er indrettet. De værdi-orienterede bevægelser, som altså udgør et klart mindretal, har til formål at gennemføre en gennemgribende forandring af den eksisterende samfundsorden – eller, i teorien, at forhindre en sådan. Som eksempel nævnes kommunistiske og fascistiske revolutionære bevægelser, der efterstræber en fuldstændig omvæltning af det eksisterende politiske system. Inden for det religiøse felt er de værdiorienterede bevægelser relativt få og små, men eskatologiske bevægelser som den såkaldte "millenarisme", der ønsker (eller rettere forventer) Jesu genkomst og indførelsen af en helt ny verdensorden, kan henregnes hertil; det gælder for eksempel Jehovas Vidner.

David Aberle har også forsøgt sig med en typologi for de sociale bevægelser. Selv om den er baseret på feltarbejde blandt Navaho-indianerne, er den alligevel ganske universel. Også Aberle klassificerer bevægelserne ud fra to dimensioner, idet ønsket om forandring tages for givet: *Målet* for forandringen og *graden* af forandring – "the locus/amount of the change sought". Målet kan være individet eller et overindividuel system; graden kan være delvis eller total. Ud fra disse to dimensioner opstår fire typer:

---

<sup>92</sup> Se kap. 8: "Fællesskabet" og 11: "Guds børn og verdens børn".

### 3. SOCIALE OG FOLKELIGE BEVÆGELSER

		Mål for forandring	
		<i>Over-individuel</i>	<i>Individuel</i>
Grad af forandring	<i>Total</i>	Transformativ	Redemptiv
	<i>Delvis</i>	Reformativ	Alterativ

Figur 7: Aberles typologisering af sociale bevægelser.<sup>93</sup>

*Transformative* bevægelser tilstræber en total forandring af et over-individuelt system og er derfor de mest gennemgribende. Hertil må regnes de fleste af Smelsers værdiorienterede, revolutionære bevægelser.

*Reformative* bevægelser opererer ligeledes på det over-individuelle niveau, men kun med en delvis forandring for øje – såsom kampen for kvinders stemmeret. Oprørsbevægelser, der ikke ønsker at omstyrte systemet, men blot selv at erobre magten inden for det bestående system, kan også henregnes hertil.

*Redemptive* bevægelser tilstræber en total forandring, men på individ-niveau. Hertil regner Aberle religiøse kulturer eller sekter, som ønsker at frelse det enkelte menneske ved en gennemgribende ændring af dettes måde at tænke (og ofte også leve) på.

*Alterative* bevægelser har en delvis forandring af individet som mål og er dermed umiddelbart de mindst gennemgribende; for eksempel katolske kampagner imod prævention, som – ofte med religiøst funderede argumenter – forsøger at overbevise den enkelte om det forkerte i en bestemt praksis.

Heller ikke Aberles kategorier er absolutte, og de færreste bevægelser kan klassificeres helt entydigt. Samtidig peger han på den vigtige pointe, at en bevægelses officielle ideologi og dens faktiske handlinger ikke nødvendigvis stemmer overens. I princippet er alle kristne trosfællesskaber transformative, fordi de lever i forventningen om Jesu genkomst; i praksis er det dog nok de færreste, som regner med at Dommedag venter lige om hjørnet – selv om de findes.<sup>94</sup>

<sup>93</sup> Efter Aberle 1991: 315-333.

<sup>94</sup> Aberle 1991: 317.

## BEVÆGELSER I BEVÆGELSE

Sociale bevægelser er i sagens natur ikke statiske størrelser; tværtimod er de netop kendetegnet ved at være dynamiske. De opstår, når de rette betingelser er til stede, vokser og gennemgår et udviklingsforløb. For de flestes vedkommende skrumper de også ind igen og går måske helt i opløsning, når de har opfyldt deres formål og dermed fjernet deres egen eksistensberettigelse.

David Aberle har, i forlængelse af ovenstående typologi, behandlet de sociale bevægelseres iboende udviklingspotentiale. Afholdssagen vil få den enkelte til at holde op med at drikke af moralske grunde; når afholdssagen bliver til en forbudssag, der forsøger at få ændret lovgivningen, går den fra alterativ til reformativ. IM, derimod, viser tegn på at have bevæget sig fra en redemptiv bevægelse, hvor den enkelte vakte må bryde forholdsvis radikalt med sit tidligere liv for at blive en del af et nyt fællesskab,<sup>95</sup> og over i den alterative kategori, hvor kravene til forandring er mindre radikale.<sup>96</sup>

En gruppe, der starter som en social bevægelse, behøver ikke at slutte som sådan. Hvis den lykkes med sit forehavende, vil den næsten uvægerligt holde op med at bevæge sig og gå over til at fastholde den opnåede ønskesituation – den vil blive en del af det system, som den protesterede imod.<sup>97</sup> En religiøs bevægelse som IM vil gå fra vækkelse, omvendelse og rekruttering til fastholdelse og socialisering; samtidig bliver organisationen mere fasttømret og struktureret. Samme udvikling kan spores hos politiske bevægelser, der med tiden bliver til etablerede partier.

Som med Aberles typologi, hvor grænserne er flydende og den enkelte bevægelse som oftest indeholder elementer fra flere kategorier, gælder det også for hans udviklingsteori, at der ikke er tale om absolutter. Mange etablerede organisationer rummer både en bevægelses- og en fastholdelses-dimension: en missionsmark, hvor man aktivt rekrutterer, og en hjemmebane, hvor fokus er på kontinuitet og konsolidering.

Som nævnt er der i Blumers opdeling i generelle og specifikke bevægelser en implicit opfattelse af udvikling. Han opererer med fire faser ud fra lederens skiftende rolle:<sup>98</sup>

1. *Social uro*: Kendetegnet ved rastløshed, usikkerhed og tilfældighed. Folk er modtagelige over for forslag, der adresserer deres utilfredshed, og derfor spiller

---

<sup>95</sup> Balle-Petersen 1977.

<sup>96</sup> Se del II: "Det Indre".

<sup>97</sup> Aberle 1991: 317.

<sup>98</sup> Blumer 1969: 103. Turner og Killian 1957: 310-319 opererer med nøjagtig de samme faser, blot under andre navne.

### 3. SOCIALE OG FOLKELIGE BEVÆGELSER

*agitatoren* en vigtig rolle i denne tidlige fase, også for at få sympatisørerne til at fokusere på et fælles mål.

2. *Folkelig begejstring*: Det øgede fokus skaber større klarhed om årsagerne til de nuværende problemer og forslag til løsninger. Bevægelsen ledes i denne fase af en *profet* eller *reformator*, hvis vigtigste opgave er at samle medlemmerne yderligere om det fælles mål.

3. *Formalisering*: Bevægelsen bliver stadig mere udkrystalliseret med fast struktur, taktik og internt hierarki. Her vil lederne primært agere på den *politiske* scene for at få gennemført forandringer.

4. *Institutionalisering*: Bevægelsen når sin højeste grad af organisation med et fasttømret apparat til realisering af sine mål. Lederne får mere karakter af *administratorer*.

De fire faser passer usædvanligt godt på IM. Fase 1 er de første årtier med grundlæggeren Vilhelm Beck som agitator. Fase 2 er første fjerdedel af 1900-tallet, hvor en leder som "brændevinsprædikanten" Carl Moe er profeten, der styrker og målretter bevægelsens profil – men samtidig også reformerer den ved at distancere den yderligere fra det omgivende samfund. Fase 3 er 1930'erne og 40'erne, hvor bevægelsen når sin største udbredelse under Christian Bartholdy og bliver politisk aktiv, især på den lokale scene. Og fase 4 er perioden fra 1950'erne og frem, hvor organisationen ligger helt fast, men hvor tilbagegangen også begynder.<sup>99</sup>

Nok så interessante som faserne er for Blumer de mekanismer og værktøjer, som faciliterer en bevægelses vækst og organisation, samlet under fem overskrifter:<sup>100</sup>

1. *Agitation*: Afgørende, når det gælder om at vække folk, hive dem ud af deres eksisterende rammer og rekruttere dem til bevægelsen. Det kan ske på to måder: a) Ved at gøre opmærksom på urimeligheden i forhold, som de tager for givet. b) Ved, hvis de allerede er utilfredse, at tilbyde dem et alternativ til status quo. Den første måde kræver en agitator, som optræder roligt, men kan påpege uretfærdighederne. Den anden kræver en mere aggressiv type, som kan puste til allerede eksisterende gløder.

2. *Udvikling af korpsånd*: "Organiseringen af følelser på vegne af bevægelsen". Når folk er vakt til handling og rekrutteret som medlemmer, skal korpsånden give dem sammenhold, loyalitet og vedholdenhed. Den kan opnås og styrkes på tre måder: a) Ved at skabe et fjendebillede (reelt eller forestillet) af "de andre", bliver det nemmere at definere "os selv". b) Via socialt fællesskab og uformelle netværk

---

<sup>99</sup> Se kap. 6 "Forvaltningen".

<sup>100</sup> Blumer 1969: 103-112.

styrkes bevægelsens sammenhængskraft. c) Via ceremoniel og rituel adfærd, såsom eksterne demonstrationer eller interne møder, styrkes det enkelte medlems tilhørsforhold og selvværd.

3. Udvikling af *moral*: Afgørende for bevægelsens levedygtighed og afhængig af tre overbevisninger: a) Troen på bevægelsens "almennyttighed" og et bedre samfund som endemålet. b) Troen på at målet vil blive nået før eller siden, også selv om vejen dertil kan være hård. c) Troen på målets universelle eller almenmenneskelige berettigelse. Tilsammen vil disse føre til en nærmest "religiøs" selvforståelse. En bevægelse med en særligt stærk moral vil typisk have et "helligt skrift" (*Das Kapital*, *Mein Kampf*) og en "helgenkult" omkring stifteren og/eller lederen (Marx, Lenin, Hitler), som også har en samlende effekt.

4. Skabelse af *ideologi*: Nødvendig for at opnå sine mål og modstå eksternt pres. Sammen med moralen skal ideologien give retning og inspiration. Består af fem elementer: a) En klar *formålsparagraf*. b) En *kritik* af de eksisterende forhold. c) En *defensiv doktrin*, som retfærdiggør bevægelsens eksistens. d) En *offensiv doktrin*, som beskriver taktik og virkemidler. e) *Myter*, som skal appellere til følelserne i form af stereotyper, slogans og "common sense"-argumenter.

5. Skabelse af *operationel taktik*: Afhænger helt af bevægelsens mål og kontekst, men tjener ét eller flere af tre formål: a) Rekruttering. b) Fastholdelse. c) Opnåelse af mål.

Også værktøjerne kan i hovedtræk genfindes hos IM. Agitationen i den tidlige fase gik på kritik af det eksisterende kirkeliv som stagnerende, "dødt" og på vej væk fra det oprindelige formål. Korpsånden og os/dem-dikotomien er tydelig i det skel mellem "Guds børn" og "verdens børn", som er så centralt i den missionske retorik.<sup>101</sup> Troen som centrum for fællesskabet og Bibelen som den ultimative autoritet skaber moral.<sup>102</sup> Formålsparagraffen, kritikken af det bestående og den offensive doktrin i form af forpligtelsen til mission har været eksplicit i vedtægterne lige fra starten.<sup>103</sup> Endelig er der også tidligt en klar plan for både det eksterne missionsarbejde, som skal rekruttere og forfølge målet, og det interne, som skal fastholde og socialisere.<sup>104</sup>

Armand Mauss opstiller fem faser i hvad han betegner som en social bevægelses "naturlige historie"; heraf kan den gennemleve én eller flere i sin udvikling:

---

<sup>101</sup> Se kap. 11 "Guds børn og verdens børn".

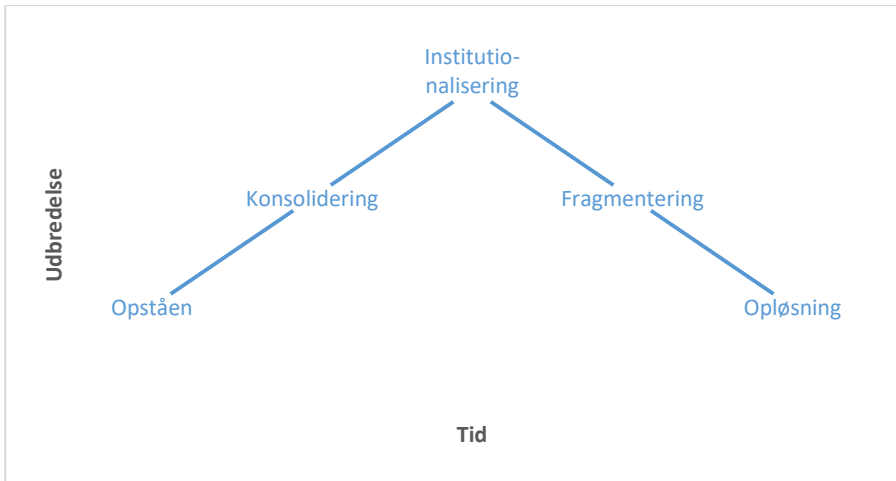
<sup>102</sup> Se kap. 7 "Fundamentet".

<sup>103</sup> Se kap. 9: "Forkyndelsen".

<sup>104</sup> Se kap. 8 "Fællesskabet".



### 3. SOCIALE OG FOLKELIGE BEVÆGELSER



Figur 8: Mauss' udviklingsfaser.<sup>105</sup>

Ud fra dette "normale udviklingsmønster" vil en bevægelse typisk toppe og nå sin største udbredelse i institutionaliseringsfasen, hvorefter det vil begynde at gå den anden vej. Der er tale om en stiliseret model; kurven skal blot illustrere den generelle tendens og repræsenterer ikke noget bestemt forhold mellem faserne i øvrigt.

Den vigtigste katalysator for udvikling er ifølge Mauss interaktionen mellem bevægelsen og "værtssamfundet". Fra samfundets side vil den bestå af en blanding af *co-optation* – forsøg på at udglatte, neutralisere bevægelsens kritik og fremhæve lighederne frem for forskellene – og *repression* – forsøg på undertrykkelse gennem alt fra magtudøvelse og modpropaganda til latterliggørelse. Blandingsforholdet vil ændre sig undervejs og, sammen med bevægelsens reaktion herpå, lede fra én fase til den næste. De fem faser uddybes som følger:

1. *Opståen* ("incipiency"): Bevægelsen er i begyndelsen ofte uorganiseret og uden en etableret ledelse eller en klar linje. Der er endnu ingen egentlige medlemmer, men blot sympatisører – folk, som deler nogle holdninger om tingenes aktuelle tilstand. Man begynder at holde uformelle møder og udtrykke sig i medierne. I denne fase vil værtssamfundets reaktion generelt bestå af en stor del *co-optation*, og man vil forsøge at imødekomme krav med kompromisser. Hvis samfundet har held med sit forehavende, kan bevægelsen ligefrem gå i sig selv igen. Er den stærk nok, vil modreaktionen være at skubbe til grænserne og få defineret sine egne kendetegn klart, hvilket leder over i næste fase.

<sup>105</sup> Efter Mauss 1975: 61-66.

2. *Konsolidering* ("coalescence"): Bevægelsens struktur begynder at udkrystalliseres. De mest engagerede sympatisører bliver til aktive medlemmer, og en inderkreds eller hård kerne tager form. Aktiviteterne bliver mere organiserede, og bevægelsen bliver sværere at stoppe uden enten voldsom undertrykkelse eller kraftige indrømmelser. Bevægelsen kan sagtens fortsat bestå af flere lokale grupper med samme ideologi, men uden en fælles overbygning, som typisk først opstår i tredje fase.

3. *Institutionalisering* ("institutionalization"): Det etablerede system, som kritikken er rettet imod, begynder at udarbejde mekanismer til at håndtere den. Der må dog skelnes mellem institutionaliseringen af selve bevægelsen og af dens program. Sidstnævnte indebærer værtssamfundets accept af en betydelig del af bevægelsens ideologi, som så bliver den nye standard. I sådanne tilfælde kan bevægelsen siges at have "sejret sig til døde" og vil som regel hurtigt gå i opløsning. At selve bevægelsen institutionaliseres betyder blot, at den af samfundet anerkendes som en størrelse, man er nødt til at forholde sig til. I den fase opnås den højeste grad af organisering: Landsdækkende udbredelse og koordinering; et veldefineret hierarki; mange medlemmer og betydelige ressourcer; indflydelse på den politiske proces i form af lobbyisme og eventuelt direkte deltagelse; voksende respektabilitet. Medierne tager bevægelsen seriøst; politikerne forsøger at behage den, fordi den repræsenterer så mange vælgere; lederne bliver mediepersonligheder. Afhængigt af hvor hurtigt og hvor mange af målene, der nås, kan denne fase vare ganske længe.

4. *Fragmentering* ("fragmentation"): Grader af fragmentering kan opleves i alle faser, specielt som følge af repression. Den opstår dog mest typisk efter en periode med stabilitet og succes, som ofte netop er det, der fører til fragmenteringen. Når de umiddelbare mål er opfyldt, vil sympatisørerne i udkanten af bevægelsen miste interessen og drive bort, eventuelt til andre bevægelser. Uden de mere moderate tilhængere vil den hårde kerne komme til at fremstå mere fanatisk eller ekstrem. De tilbageværende medlemmer vil begynde at strides indbyrdes om retningen og de fremtidige mål. Den oprindelige leders autoritet bygger typisk på karisma, så i forbindelse med et generationsskifte vil der ofte opstå interne magtkampe.

5. *Opløsning* ("demise"): Den gradvise svækkelse af sammenhængskraften vil i sidste ende resultere i opløsning. Værtssamfundet har måske overtaget de mere moderate dele af bevægelsens program og afværget de mere ekstreme. Inden for bevægelsen vil denne fase blive italesat som succes (hvis tilstrækkeligt mange mål er opnået) eller som et midlertidigt tilbageslag. Bortsvivning og afhopning af medlemmer vil dog efterhånden reducere bevægelsen til en lille flok fanatikere, som af værtssamfundet vil blive stadig mere latterliggjorte, og som i desperation vil ty til mere radikale

### 3. SOCIALE OG FOLKELIGE BEVÆGELSER

metoder, hvilket blot virker selvforstærkende. Nogle af de aktive medlemmer vil måske bryde ud i tide og danne nye bevægelser.<sup>106</sup>

Mauss hævder, at denne livscyklus "optræder uafhængigt af den objektive virkelighed"<sup>107</sup>; altså uanset om bevægelsens medlemmer – eller det omgivende samfund – er bevidste om den eller ej. Under alle omstændigheder understreger modellen en særlig historiens ironi ved de sociale bevægelser, nemlig deres "selvsvækkende" effekt: Jo flere af sine mål, en bevægelse når, jo mere underminerer den sit eget eksistensgrundlag. Dens ultimative succes er samtidig dens dødsstød. Omvendt vil en bevægelse, der mister momentum, stagnere og blot få endnu sværere ved at nå sine mål. Sat på spidsen er enhver social bevægelse dømt til før eller siden at overleve sig selv.

Charles Tilly deler Mauss' pointe om de sociale bevægelseres tendens til at "sejre ad helvede til" og påpeger samtidig et andet vigtigt aspekt: Sammenhængen mellem bevægelsernes udbredelse og den gradvise demokratisering af samfundet. Deres omfang og styrke er ikke kun en målestok for *behovet* for forandring, men også for i hvor høj grad *betingelserne* for forandring – de "demokratiske muligheder" – er til stede:

If social movements begin to disappear, their disappearance will tell us that a major vehicle for ordinary people's participation in public politics is waning. The rise and fall of social movements mark the expansion and contraction of democratic opportunities.<sup>108</sup>

Sociale bevægelseres udbredelse er altså ifølge Tilly et demokratisk sundhedstegn, og udviklingen går hen imod et stadig mere demokratisk samfund, hvilket han ser et tydeligt udtryk for i det voksende antal og den voksende diversitet blandt de sociale bevægelser. Flere og flere mennesker får mulighed for og lyst til at engagere sig.<sup>109</sup>

Demokratiets og de sociale bevægelseres historie går hånd i hånd: Bevægelserne vækker folket, styrker og udvikler demokratiet – og øget demokrati giver bevægelserne bedre livsbetingelser. I den vestlige verden begyndte denne proces i oplysningstiden og tog for alvor fart med de store bevægelser i 1800-tallet, mens den i resten af verden først rigtig er kommet i gang i den post-koloniale periode fra ca. 1960 og frem. Med udbredelsen af internettet og de sociale medier fra omkring

---

<sup>106</sup> For anvendeligheden af Mauss' faser på IM, se kap. 6 "Forvaltningen".

<sup>107</sup> Mauss 1975: 66.

<sup>108</sup> Tilly 2004: 3.

<sup>109</sup> Tilly 2004: 123-143.

årtusindskiftet er der opstået helt nye kommunikationskanaler, som kan facilitere bevægelserne og gøre dem i stand til at brede sig med hidtil uset hast.

## FOLKELIGE BEVÆGELSER I EN NORDISK KONTEKST

Som nævnt er betegnelsen *folkelige bevægelser*<sup>110</sup> ("folkebevægelser" på norsk,<sup>111</sup> "folkrörelser" på svensk<sup>112</sup>) begrænset til det nordiske sprogområde, selv om fænomenet som sådan bestemt ikke er det.

Overordnet dækker betegnelsen over den "historiske foreteelse",<sup>113</sup> der skyllede over Danmark og resten af Norden i 1800-tallet: Fra de gudelige vækkelser og bondebevægelsen i starten og midten af århundredet over husmands-, andels- og arbejderbevægelse i 1870'erne og 80'erne til afholdssag og kvindesag omkring århundredskiftet. I en nordisk historiografisk kontekst er fænomenet således både geografisk og tidsmæssigt noget mere afgrænset end de sociale bevægelser som beskrevet ovenfor. De bevægelser, som henregnedes til de folkelige, nåede ifølge denne opfattelse alle deres højdepunkt inden den første verdenskrig og var stort set klinget ud inden den anden.

Der var også tale om et fænomen, der omfattede og på en helt ny måde aktiverede stort set alle dele af befolkningen – måske på nær den lille og hidtil herskende klasse – og som var med til at forandre samfundet gennemgribende. Demokratiet blev indført, og de politiske partier opstod.

Den vækkelse af den brede befolkning – religiøs, politisk og på andre måder – som blev sat i gang, og de gennemgribende samfundsforandringer, som det medførte, har sat sig blivende spor. Det var i denne periode, grunden blev lagt til det Danmark, som varede ved i hvert fald indtil velfærdsstaten var etableret efter Anden Verdenskrig, og som på nogle punkter lever videre i dag. De folkelige bevægelser må siges at have spillet en helt afgørende rolle i opbygningen af det danske samfund, som vi kender det; alligevel har forskningen i dem længe været relativt begrænset.

---

<sup>110</sup> Skovmand 1951.

<sup>111</sup> Fx Bjørn 1976.

<sup>112</sup> Fx Thörnberg 1943.

<sup>113</sup> Bjørn 1976: 346.

#### SYNET PÅ DE FOLKELIGE BEVÆGELSER I DANMARK

I sidste tredjedel af 1800-tallet og første halvdel af 1900-tallet var dansk historieskrivning præget af et nationalt fokus,<sup>114</sup> hvilket kan ses som en konsekvens af nederlagene til den engelsk-ledede alliance i Napoleonskrigene og til Preussen og Østrig i 1864, med tab af Norge og hertugdømmerne til følge. Danmark havde været – og havde i høj grad set sig selv – som en i hvert fald mellemstor magt på den europæiske scene, men nationen var nu reduceret til en lilleput og dermed hårdt ramt på sin selvforståelse. Hvad udad tabtes, måtte indad vindes, og som et plaster på såret forsøgte man at *”trøste sig ved skildringer af folkets kulturelle fællesskab og kendetegn”*.<sup>115</sup>

De folkelige bevægelser var dermed egentlig et oplagt emne for historieskrivningen, hvilket dog først og fremmest gav sig udslag internt. Indtil tiden omkring Anden Verdenskrig udkom der et væld af værker om de enkelte bevægelser og om de forskellige typer af folkelige bevægelser, men størstedelen var skrevet ud fra et lokalhistorisk perspektiv og af *”insidere”* – folk, som havde et nært personligt forhold til emnet og ofte havde spillet en central rolle i den historie, som de nu selv var med til at skrive – med deraf følgende tvivlsom objektivitet, uanset hvor gode intentionerne så måtte være. Således for eksempel også IM’s 50 og 60 års jubilæumsskrifter fra 1912 og 1921,<sup>116</sup> skrevet af præster med fremtrædende positioner inden for bevægelsen.<sup>117</sup>

Den politiske og nationale tendens fik en oplomstring efter besættelsen, hvor landet igen var blevet trådt under fode og behovet for at samle folket om noget positivt opstod på ny. Krigens rædsler, som ganske vist kun havde berørt Danmark perifært og indirekte, var ikke desto mindre blevet bragt ind i stuerne via aviserne og det nye massemedium radioen. Det gav anledning til refleksion over hvordan det kunne komme så vidt i en moderne, demokratisk (vestlig) verden, og derigennem til refleksion over selve demokratibegrebet, som i den grad var blevet udfordret, ikke bare i de fascistiske regimer, men i hele Europa. Demokratiet og dets rødder i folket blev igen interessante emner, og det samme gjorde derfor de folkelige bevægelser.

---

<sup>114</sup> Lykke 2011: 23-40.

<sup>115</sup> Christiansen 2000: 9.

<sup>116</sup> Blauenfeldt 1912, Fibiger 1921.

<sup>117</sup> Denne tradition er fortsat med 100, 125 og 150 års skrifterne (Holt 1961, Larsen 1986 og 2011).

Selve begrebet ”folkelig bevægelse” blev indført på dansk i 1951 af Roar Skovmand, der definerede det som

[...] enhver bevægelse, der har til mål at vække og højne det danske samfund eller væsentlige dele deraf, enhver bevægelse, der sætter folket i gang og derved er med til at give det danske samfund sit præg.<sup>118</sup>

Denne definition af de folkelige bevægelser – og dermed indirekte af begrebet ”folk” – må siges at være temmelig idealistisk, og hele Skovmands fremstilling af disse bevægelers historie bærer da også præg af, at de for ham har karakter af én lang udvikling imod ét bestemt mål: en stadigt større ”folkeliggørelse” – underforstået: demokratisering – af det danske samfund. Skovmand ligger dermed på linje med Tilly (se ovenfor). Samtidig anlægger han et nærmest grundtvigiansk syn på folkeligheden, og de folkelige bevægelser bliver i hans optik noget entydigt positivt, som havde til formål – og i det store og hele lykkedes med – at løfte samfundet til et højere udviklingstrin ved at ændre på dets utilfredsstillende, urimelige og udemokratiske indretning. Derfor var det helt naturligt for ham at bruge betegnelsen ”folkelig” om disse bevægelser.

Følger vi Skovmand, har de folkelige bevægelser altså som udgangspunkt haft et klart politisk formål – eller i det mindste spillet en afgørende rolle i den politiske proces, der afviklede enevældens institutioner og udviklede det moderne folkestyre. På den måde føjer hans fremstilling sig fint ind i den forskningstradition, som allerede før ham havde beskæftiget sig med disse bevægelser – blot uden at kalde dem ”folkelige”.

Samtidig anlægger Skovmand et synspunkt, som forskningen i de folkelige bevægelser efter ham i store træk har delt, nemlig at de som fænomen hørte 1800-tallet til, og at de i mellemkrigstiden tabte deres momentum og stagnerede – måske fordi de havde nået deres mål og opgaven nu var en anden; bevaring frem for forandring:

Vi har set, hvordan bevægelserne har udviklet sig til organisationer. I begyndelsen, hvor bevægelsen er levende og kraftig, er organisationen kun dens formålstjenlige ramme. [...] Men i næste slægtled var bevægelsen og organisationen en arv, hvor bevægelsen ikke var tilkæmpet som i første slægtled. Men organisationen bestod.<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> Skovmand 1951: 7.

<sup>119</sup> Skovmand 1951: 154-155.

#### DE FOLKELIGE BEVÆGELSERS OPSTÅEN

Ifølge Roar Skovmand havde de folkelige bevægelser deres udspring i landboreformerne fra slutningen af 1700-tallet og frem, hvor fæstevæsenet blev afskaffet og gav bønderne større økonomisk frihed – med deraf følgende intellektuel frihed. Indførelsen af en folkeskole med syv års almindelig undervisningspligt i 1814 udbredte læse- og skrivefærdigheder og gav dermed almuen – eller i hvert fald et ”ledende og meningsdannende lag i denne”<sup>120</sup> – redskaberne til at udnytte denne intellektuelle frihed.

Et afgørende vendepunkt indtraf i 1831 med indførelsen af de rådgivende stænderforsamlinger, hvor i al fald de mere velstående bønder og borgere fik en hidtil uset mulighed for at engagere sig i den offentlige debat. Stænderforsamlingerne havde ganske vist ingen formel magt, men var med til at skabe en øget politisk bevidsthed i befolkningen og ledte dermed hen imod enevældens afskaffelse og indførelsen af et egentligt – om end i første omgang temmelig begrænset – demokrati i 1848/49. Hvad der i første omgang var et initiativ ovenfra endte således med at ændre Danmark til et samfund, hvor fremskridt i stedet begyndte nedefra.

Disse socioøkonomiske og politiske udviklingstræk er ikke særegent danske; paralleller kan observeres flere andre steder i Europa på samme tidspunkt. Hvad Skovmand – og flere andre efter ham – derimod har opfattet som særligt dansk, var altså disse folkelige bevægelser, som den nye samfundsorden gav grobund for. Den første bølge var netop de gudelige vækkelser, som i virkeligheden var startet allerede i 1700-tallets pietisme. De adskilte sig fra flertallet inden for det etablerede danske kirkeliv ved netop at lægge vægt på den folkelige dimension og anfægte præsternes eneret på udlægningen af den religiøse tradition.

Præsterne havde i århundreder været autoriteter ude i deres sogne, både hvad angik det åndelige og langt hen ad vejen også det verdslige liv, og denne autoritet var sågar blevet lovfæstet med den såkaldte *konventikelpakat* fra 1741, der forbød gudelige forsamlinger uden præstens samtykke og deltagelse. Mange præster tøvede naturligvis noget med at opgive denne status, da bønderne begyndte at røre på sig, og derfor blev konventikelpakaten mange steder håndhævet på det strengeste. Alligevel insisterede grupper af lægfolk rundt om i landet på deres ret til at mødes og på egen hånd udlægge Bibelens ord. Det folkelige pres førte til, at Christian den 8. i 1839 endelig ophævede plakatens bestemmelser, og med juni-grundloven i 1849 fik Danmark formelt religionsfrihed (om end ikke -lighed).

De religiøse vækkelser og gudelige forsamlinger var på den måde i høj grad med til at omdanne den danske kirke fra en *statskirke*, hvor nationens religion så at sige er

---

<sup>120</sup> Bjørn 1976: 353.

lig med kongens personlige religion, til en *folkekirke*, hvis indre anliggender i langt højere grad blev ordnet af det folk, som udgjorde dens medlemmer. Et vigtigt element i dette arbejde var *menighedsrådene*. Ganske vist kom der først en egentlig lov herom i 1903, men allerede fra 1856 blev de første råd oprettet på frivillig basis. Som sin vel nok vigtigste opgave skulle menighedsrådene ansætte de præster, der hidtil havde været kongeligt – det vil sige statsligt – udpegede. Formelt anbefalede rådet én eller flere kandidater, som via provst og biskop blev indstillet til ministeren til godkendelse, men reelt var det nu flertallet i menighedsrådet, der bestemte, hvilken præst man ville have – og dermed fik indflydelse på hvad der blev prædikeret i kirken om søndagen.

## ANDRE FOLKELIGE BEVÆGELSER

Som nævnt var de religiøse vækkelser kun én blandt mange folkelige bevægelser fra midten af 1800-tallet og frem. Skovmand nævner den *liberale borgerlige bevægelse*, *bondebevægelsen* og den *ationale opvågningen* i Sønderjylland som samtidige med de gudelige vækkelser.<sup>121</sup> Borgerskabet gik senere sammen med godsejerne i partiet Højre, mens bønderne blev kernen i Venstre.

I 1870'erne og 80'erne kom flere bevægelser til, først og fremmest *andelsbevægelsen*, som fik mejerier, slagterier og brugsforeninger til at skyde op over hele landet, og *arbejderbevægelsen*, der sammen med Venstre lagde så stort pres på det regerende Højre, at parlamentarismen blev indført i 1901 og gjorde et systemskifte muligt: Bønderne, der udgjorde langt størstedelen af landets befolkning, kom for første gang til magten med J. C. Christensen som den ledende skikkelse.

Som eksempler på andre folkelige bevægelser kan nævnes den "sociale bevægelse", der vævede de første tråde i det sikkerhedsnet, som efterhånden blev til velfærdsstaten – en bevægelse, hvor arbejderne i Socialdemokratiet og IM med sit store sociale arbejde kunne finde fælles fodslag. Desuden "fritidsbevægelsen" med skytte- og idrætsforeninger, spejderkorps og ikke mindst folkeoplysning; alt sammen aktiviteter, der skulle udfylde den fritid, som voksede i takt med arbejdstidens reducere op igennem 1900-tallet.<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> Skovmand 1951: 8-9.

<sup>122</sup> Haue og Tolstrup 2011: 13.



## NYERE PERSPEKTIVER PÅ SOCIALE BEVÆGELSER

De strukturelt orienterede teorier beskrevet ovenfor ser typisk sociale – herunder religiøse – bevægelser i et faseudviklingsperspektiv, hvor en bevægelse gennemgår en række "livsfaser", der er mere eller mindre givet på forhånd. Denne traditionelle tilgang til emnet er dog blevet udfordret fra flere sider. Inspireret af de moderne sociale bevægelser i 1960'erne og 70'erne opstod teorierne om *ressourcemobilisering* som et supplement hertil, og de har efterhånden også sneget sig ind i forskningen i religiøse bevægelser. Et andet alternativ til det strukturelle perspektiv er det, der ofte under ét betegnes som "*framing theory*".

### RESSOURCEMOBILISERING

Ressourcemobiliseringsteori bygger på følgende grundlæggende antagelser:<sup>123</sup>

- a) En bevægelse som helhed – og deltagerne i den – handler som udgangspunkt *rationelt*.
- b) Bevægelsens mål defineres af de *interessekonflikter*, der opstår som følge af institutionaliserede *magt(u)balancer*.
- c) Dannelsen og mobiliseringen af bevægelser afhænger af adgangen til – eller evnen til at skaffe sig adgang til – tilstrækkelige *ressourcer* og en tilstrækkelig grad af *organisering* samt tilstedeværelsen af muligheder for *kollektive handlinger*.
- d) Bevægelser med en *centraliseret* og *formaliseret* struktur – hvilket er mere typisk for nyere sociale bevægelser – kan mobilisere sine (dvs. deltagernes) ressourcer mere effektivt end mere decentrale og uformelle bevægelser.
- e) En bevægelses succes eller mangel på samme afhænger i høj grad af den anlagte *strategi* og af de *politiske strukturer*, den må operere inden for.

Ressourcemobilisering og de mere traditionelle, strukturalistiske tilgange udelukker ikke hinanden, men bør – ideelt set – kunne supplere hinanden.<sup>124</sup> Der er da heller ikke tale om en fundamentalt ny og anderledes måde at anskue fænomenet på, så meget som et ændret fokus, men med mange overlap. Ressourcemobiliseringsperspektivet er imidlertid langt fra uproblematisk i forhold til religiøse bevægelser; specielt én med så mange år på bagen som IM.

Idéen om bevægelser som rationelle organisationer bestående af rationelle individer, der organiserer sig med et bestemt (ofte politisk) mål for øje, er inspireret

---

<sup>123</sup> Jenkins 1983: 528.

<sup>124</sup> Kent 1982.

af den såkaldte "*rational choice*"-teori.<sup>125</sup> I forhold til den strukturalistiske tilgang er det interessante for ressourcemobiliseringsteoretikerne altså ikke så meget bevægelserne som afvigende i forhold til det omgivende samfund, men mere hvordan bevægelsen træffer de bedste valg for at nå dette mål – eller måske hvordan den træffer de forkerte valg og netop derfor ikke når sit mål.<sup>126</sup> Det udelukker dog ikke, at en bevægelse – i større eller mindre grad – stadig kan være afvigende i forhold til majoriteten.

I dette perspektiv bliver det interessante altså ikke bevægelsens grundlæggende bevæggrunde, men måden hvorpå den mobiliserer de nødvendige ressourcer (det være sig materielle som penge eller ikke-materielle som autoritet, engagement fra medlemmerne osv.) og hvordan ressourcerne – herunder medlemmerne – organiseres.<sup>127</sup> Fokus bliver på *midlerne* frem for *målet*. Som det fremgår af punkterne ovenfor, anerkender ressourcemobiliseringsteoriene dog også, at der må være et mål at samles om, for at en bevægelse overhovedet kan opstå, og at det typisk findes netop der, hvor der opstår en interessekonflikt mellem en gruppe af mennesker og det omgivende samfund.

Allerede den første antagelse bliver problematisk i forhold til religiøse bevægelser, ikke mindst når man ser på tilfældet IM – specielt den tidlige del af bevægelsens historie. Religion er pr. definition ikke et rationelt fænomen, og specielt den vækkelseskarakter, der kendetegner en bevægelse som IM, passer dårligt sammen med idéen om at der først og fremmest skulle ligge rationelle valg til grund for religiøse bevægelser – og religiøse menneskers – handlinger. Tværtimod ligger det i selve vækkelsernes natur, at de er udtryk for en ikke-rationel tilgang til verden med deres læggen vægt på såkaldt "mystiske erfaringer" og det personlige gudsforhold.<sup>128</sup> Hvis religiøse bevægelser *mål* i sig selv sjældent kan forklares rationelt, ser det dog anderledes ud, når det gælder *midlerne*; mobiliseringen af ressourcer og organiseringen af bevægelsen kan meget vel være baseret på rationelle valg.

Antagelserne c) og d) virker temmelig selvindlysende. Man kan ikke danne en bevægelse uden nogle mennesker, der kan sættes i bevægelse. Og så snart en bevægelse bliver det mindste udadrettet og beskæftiger sig med andet end at transformere sine egne medlemmer – hvilket ikke er en selvfølge, specielt i de mere "verdensfjerne" religiøse bevægelser<sup>129</sup> – må dens succes eller mangel på samme

---

<sup>125</sup> Fx Olson 1965.

<sup>126</sup> Buechler 1999.

<sup>127</sup> Furseth 2002: 30-31.

<sup>128</sup> Se kap. 7 "Fundamentet".

<sup>129</sup> Wallis 1975.

nødvendigvis afhænge af, hvordan den agerer i forhold til de arbejdsbetingelser, som det omgivende samfund stiller op.

Ikke mindst antagelsen om at bevægelser automatisk bliver mere effektive, jo mere centraliserede og stramt organiserede de er, kan være svær at overføre på religiøse bevægelser. Netop IM er et eksempel på en meget decentral organisation, hvor succesen – så længe den varede – i høj grad var bundet op på det lokale engagement, fordi det stemte overens med bevægelsens mål.<sup>130</sup>

Ressourcemobiliseringsperspektivet er således først og fremmest brugbart i forhold til religiøse bevægelser, når det gælder de *midler*, bevægelserne anvender for at nå deres mål, men kun i ringe grad, når det gælder *målene* i sig selv. Her kan "framing theory" til gengæld hjælpe.

#### FRAMING

Inden for socialvidenskaberne handler begrebet *framing* helt overordnet om hvordan alle mennesker – det være sig individer, grupper eller hele samfund – opfatter virkeligheden omkring os, og hvordan vi organiserer os og opererer inden for en bestemt forståelsesramme (deraf navnet). Denne ramme – eller "kulturelle orientering"<sup>131</sup> – er altså vores identitet, sådan som den konstrueres af individet eller kollektivt inden for de sociale sammenhænge, vi indgår i.

Udgangspunktet for framing-teori er Erving Goffmans studier i "frame analysis", som var nyskabende inden for sociologien med sit fokus på hvordan *sociale erfaringer* organiseres og styrer menneskers handlinger, mere end hvordan *samfundet* som sådan er organiseret. Goffman beskrev rammer som "fortolknings-skemaer", der gør mennesker i stand til at "lokalisere, opfatte, identificere og kategorisere" fænomener, både i deres eget liv og i samfundet som helhed.<sup>132</sup>

I forhold til sociale bevægelser bidrager framing-begrebet først og fremmest til at udbedre en mangel ved tidligere teorier (såsom ressourcemobilisering), der som nævnt kun beskæftiger sig ganske lidt med betydning, mening, værdier og ideologier. I et framing-perspektiv betragtes en social bevægelse ikke blot som bærer af idéer og betydninger, der vokser frem nærmest automatisk. I stedet bliver aktørerne inden for bevægelsen set som aktivt medvirkende til frembringelsen og opretholdelsen af betydning – både for bevægelsens egne medlemmer, dens modstandere og

---

<sup>130</sup> Se kap. 6 "Forvaltningen".

<sup>131</sup> Furseth 2002: 29-30; Touraine 1981: 61.

<sup>132</sup> Goffman 1974: 21.

observatører, der betragter den udefra.<sup>133</sup> Analysen af en bevægelses ramme bliver således et redskab til at anskue hvordan bevægelsen konstruerer sin egen betydning eller virkelighed – sin egen kollektive *identitet*, med andre ord.<sup>134</sup>

De rammer, som sociale bevægelser konstruerer for sig selv, kan siges at have to karakteristiske træk: 1) De er *handlingsorienterede*, idet de skal inspirere og legitimere bevægelsens aktiviteter; og 2) de er *interaktive* og *diskursive*, idet de løbende genforhandles af bevægelsens medlemmer og derigennem netop er med til at styrke sammenholdet.<sup>135</sup>

Sociale bevægelses rammer udfylder tre hovedfunktioner for bevægelsen, der kunne betegnes som *diagnosticerende*, *prognosticerende* og *motiverende* framing.<sup>136</sup>

Den *diagnosticerende* funktion handler om at identificere og analysere det "problem", bevægelsen skal løse. Her vil typisk være tale om en eller anden form for uretfærdighed – i samfundet som helhed eller for en del af det - som skal adresseres: "Hvad er der galt?" Arbejderbevægelsen er et oplagt eksempel på en bevægelse, hvis primære mål var en konkret forbedring af forholdene for en bestemt (stor) gruppe af borgere. Når det gælder religiøse bevægelser, kan "problemet" dog sagtens være af mere intern karakter og for eksempel handle om at medvirke til det enkelte menneskes frelse og/eller moralske opbygning – en slags "hjælp til selvhjælp". I begge tilfælde vil denne funktion dog ofte indebære en grad af "boundary framing" eller "adversarial framing";<sup>137</sup> det gælder for ethvert fællesskab, at man for at kunne identificere sig selv som gruppe er nødt til at gøre det, ikke kun ud fra interne ligheder men også ud fra, hvordan man adskiller fra andre. Man er nødt til at have en "Anden" – virkelig eller forestillet – som kan repræsentere den forkerte måde at gøre tingene på og derigennem retfærdiggøre ens eget formål.<sup>138</sup> For mange religiøse bevægelser, i al fald de udadvendte missionerende, vil "problemet" være de vantro, som skal lære den rette tro at kende, og som samtidig også repræsenterer "de Andre".

Den *prognosticerende* funktion skal formulere en løsning på problemet – eller i hvert fald en strategi for at tackle det: "Hvad skal vi gøre vi ved det?" Det kan blandt andet indebære en plan for mobilisering af ressourcer, ligesom det typisk også vil indeholde et element af "counter-framing", altså et forsøg på at sætte sig ind i modstandernes tankegang: Hvordan argumenterer vi imod "de Andres" måde at gøre tingene på –

<sup>133</sup> Benford og Snow 2000: 613-614.

<sup>134</sup> Se kap. 4 "Identitet og erindring".

<sup>135</sup> Benford og Snow 2000: 615.

<sup>136</sup> Benford og Snow 2000: 615-618.

<sup>137</sup> Hunt et al. 1994, Gamson 1995.

<sup>138</sup> Se kap. 4 "Identitet og erindring" for mere om begrebet "den generaliserede Anden".

og hvordan vil de forsøge at skyde vores argumenter ned?<sup>139</sup> For en religiøs bevægelse, der hviler på et relativt fundamentalistisk teologisk grundlag, vil målet ofte bære midlet i sig selv ud fra en idé om at hvis man blot viderebringer, hvad man opfatter som Guds egne ord i form af Bibelen, vil de tale for sig selv og per definition altid være et stærkere argument end et hvilket som helst verdsligt udsagn, "de Andre" kan komme med.<sup>140</sup>

Endelig skal den *motiverende* funktion, som navnet antyder, opdigne bevægelsens medlemmer til dåd: "Hvorfor skal vi gøre det?" Det sker først og fremmest igennem konstruktionen af "vocabularies of motive"; altså et bestemt ordforråd eller en bestemt sprogbrug, som skal italesætte "problemet" og argumentere for nødvendigheden af at gøre noget ved det. Det kan ske ved at understrege situationens alvor, ved at fremhæve, hvorfor netop denne bevægelse er den rigtige/eneste til at løse netop dette problem, eller – hvad der ikke er ualmindeligt i religiøse bevægelser – ved simpelthen at appellere til medlemmernes moral og forpligtelse til at "gøre det rigtige".<sup>141</sup>

Framing-teori kan ikke kun bruges til at sige noget om konstruktionen af en bevægelses identitet, men også om bevægelsens *resonans*, altså hvordan den bliver modtaget og opfattet af det samfund eller den gruppe, den prøver at påvirke, og hvor stor effekt den har. Her kommer to elementer i spil: den konstruerede rammes *troværdighed* og dens *saliens*.

*Troværdigheden* afhænger af tre faktorer: *konsistens*, *empirisk troværdighed* og *talsmændenes troværdighed*.<sup>142</sup>

En ramme skal være *konsistent*: Der skal helt grundlæggende være sammenhæng og overensstemmelse mellem hvad bevægelsen tror på, hvad den siger og hvad den gør.

En ramme skal også være *empirisk troværdig*: De påstande, bevægelsen kommer med, eller det "problem", den påpeger og forsøger at løse, skal ikke kun opfattes som reelle og virkelige af bevægelsen selv, men også af de mennesker, den ønsker at påvirke – altså ikke nødvendigvis af samfundet som helhed, men i hvert fald af målgruppen.

Endelig skal de *talsmænd*, der fremsætter påstandene på vegne af bevægelsen, også opfattes som troværdige. Det siger sig selv, at jo højere grad af troværdighed en agitator har, des nemmere vil han eller hun også have ved at overbevise sit publikum.

---

<sup>139</sup> Benford 1987: 75.

<sup>140</sup> Se kap. 7 "Fundamentet", særligt om "det missionske videnshierarki".

<sup>141</sup> Benford 1993.

<sup>142</sup> Benford og Snow 2000: 619-621.

De mest succesrige vækkelsesprædikanter, især i IM's tidlige historie var dem, som med deres karismatiske fremtræden og retoriske evner bedst formåede at overbevise tilhørerne om deres sag. Samtidig kan en talsmands professionelle baggrund eller institutionelle tilknytning også have betydning for troværdigheden. Hvis den lokale præst sluttede sig til missionen, havde han automatisk en høj grad af troværdighed i kraft af sit embedes og kirkens autoritet.

*Saliens* eller "vedkommenhed" hænger nært sammen med troværdigheden og handler om, hvor relevant bevægelsen (og dens konstruerede ramme) er for målgruppen – og kan dermed indirekte bruges til at sige noget om hvorvidt man overhovedet har valgt den rigtige målgruppe at henvende sig til. Det afhænger af dens *centralitet*, *eksperimentelle kkommensurabilitet* og *narrative troskab*.<sup>143</sup>

*Centralitet* er et spørgsmål om hvor essentielle bevægelsens ideologi og værdigrundlag er for målgruppen. Jo mere, man har tilfælles på forhånd, jo nemmere er det at vinde folk over på sin side. Når man som religiøs bevægelse vil overbevise potentielle medlemmer om, at ens egen teologi er den eneste sikre vej til evig frelse, er udgangspunktet noget bedre, hvis man henvender sig til mennesker, som på forhånd tror på, at der overhovedet findes et evigt liv, end hvis man henvender sig til nogle, som blankt afviser eksistensen heraf.

Den *eksperimentelle kkommensurabilitet* hænger sammen med den empiriske troværdighed. Bevægelsens ramme og formål skal helst være relativt konkret i forhold til målgruppens egen virkelighed og egne erfaringer. Hvis de problemer, bevægelsen adresserer, bliver for abstrakte og for svære for målgruppen at forholde sig til, vil man tale for døve øren. I det perspektiv kunne afholdsbevægelsens (som var tæt knyttet til IM) succes blandt fiskere på vestkysten blandt andet forklares med, at druk og de deraf afledte sociale effekter var et meget reelt problem i de små fiskersamfund.<sup>144</sup>

Den *narrative troskab*<sup>145</sup> eller "kulturelle resonans"<sup>146</sup> hænger nært sammen med den eksperimentelle kkommensurabilitet. Bevægelsens ramme skal tale ind i den rette sammenhæng; den skal henvende sig til sit publikum med den rette fortælling i det rette sprog for at trænge igennem – både bogstaveligt og i overført betydning. Det nyttede naturligvis ikke at missionere på engelsk eller tysk, hvis missionsmarken var Nordvestjylland midt i 1800-tallet. Men det nyttede lige så lidt at tale i et sprog, der ikke sagde tilhørerne noget; som de ikke havde mulighed for at sætte ind i den rette sammenhæng. Da vækkelserne brød frem, kunne missionærerne roligt henvise til Bibelen generelt og endda til specifikke skriftsteder, forvisset om at deres

<sup>143</sup> Benford og Snow 2000: 621-622.

<sup>144</sup> Se kap. 9 "Forkyndelsen", særligt afsnittet om "Afholdssagen".

<sup>145</sup> Fischer 1984.

<sup>146</sup> Polletta og Chen 2012.

publikum nok skulle forstå referencerne – de var dog alle døbt og konfirmeret og havde om ikke andet et basalt kendskab til Guds ord. Det vil en tilsvarende missionær her i begyndelsen af det 21. århundrede ikke kunne gå ud fra som en selvfølge.

Der er ganske åbenlyse paralleller mellem framing-teori og teorier om *identitet*. En bevægelses "ramme" er groft sagt en anden måde at anskue dens kollektive identitet, blot med et stærkere fokus på det handlingsorienterede aspekt. De fleste vil nok være enige i, at det at høre til en bestemt bevægelse også har betydning for det enkelte medlems individuelle identitet;<sup>147</sup> det gælder ikke mindst i religiøse bevægelser. Konstruktionen af identitet er et centralt og iboende element ved framing-processen; det er den kollektive identitet, der skal få de enkelte medlemmer af bevægelsen til at trække i samme retning. Alligevel er det ikke noget, der er blevet undersøgt i større omfang.<sup>148</sup> Det kan nærværende afhandling forhåbentlig være med til at råde lidt bod på.

## SAMMENFATNING

De gudelige vækkelser i 1800-tallet, hvor både IM og grundtvigianerne havde deres udspring, var en del af et større historisk fænomen – de sociale eller folkelige bevægelser, som var med til at demokratisere befolkningen og inddrage en langt større del af borgerne i det styre, som hidtil havde været forbeholdt en lille elite.

Egentlige religiøse organisationer regnes ofte ikke med til den mere vidtfavnende kategori "sociale bevægelser", da forskningen i særligt de gudelige vækkelser i høj grad har koncentreret sig om den tidlige fase. Den senere historie, hvor de enkelte vækkelsesbevægelser udkrystalliseredes, skabte sig en klar profil i forhold til hinanden og blev stadig mere organiserede og institutionaliserede, har kun i ringe grad haft historienes interesse ud over de religiøse organisationers egen snævre kreds.

Som antydning af eksemplerne i ovenstående gennemgang, udviser en bevægelse som IM imidlertid også i sin senere historie mange af de karakteristika, som kendetegner de sociale bevægelser. Det kan derfor være nyttigt at bruge begreberne herfra som et redskab til at forstå den udvikling, som IM har gennemgået i de senere årtier, både internt og i forhold til det omgivende samfund, samt at give et bud på hvor bevægelsen er på vej hen i dag.

---

<sup>147</sup> Gamson 1992.

<sup>148</sup> Benford og Snow 2000: 631-632.

Af nyere tendenser inden for forskningen i sociale (herunder religiøse) bevægelser kan særligt *framing*-teorien fremhæves som relevant i forhold til en størrelse som IM. "Frame" eller "ramme" er i virkeligheden blot et andet ord for "kollektiv identitet", som det turde fremgå af den egentlige identitets- og erindringsteori i det følgende kapitel. Sammen med det ovenstående skal den derfor danne grundlag for den efterfølgende analyse.



## 4. IDENTITET OG ERINDRING

Den individuelle erindring bygges op i en given person i kraft af dennes deltagelse i kommunikative processer. Den er en funktion af vores forbundenhed til forskelligartede sociale grupper, fra familien til det religiøse eller nationale fællesskab. Erindringen lever og bevares i kommunikationen.

- Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*<sup>149</sup>

Ethvert fællesskab har brug for at definere sig selv, både indadtil og udadtil. Hvad er det særlige for netop dette fællesskab? Hvad adskiller netop dette fællesskab fra andre fællesskaber? Hvordan skabes betydning og mening inden for fællesskabet? Hvad er det, der får medlemmerne til at opfatte sig selv som en del af en gruppe? Og hvordan kan denne fællesskabsfølelse videregives til nye medlemmer, når de optages i fællesskabet?

Dette svært definerbare "noget" – disse samlende værdier, som netop gør en gruppe til et fællesskab og ikke bare et løst sammenrend af individer med delvist overlappende interesser eller mål – udgør det, der inden for psykologien og sociologien betegnes som *identitet*. Den psykologiske forståelse af begrebet behandler ofte identitet som et rent individuelt fænomen, mens den socialpsykologiske eller sociologiske tilgang lægger større vægt på betydningen af individets sociale relationer i opbygningen af identitet.

I det følgende vil begrebet identitet blive beskuet fra en *konstruktivistisk* synsvinkel – altså som et fænomen, der (bevidst eller ubevidst) skabes, opretholdes og til stadighed forandres af de mennesker, den berører – og som et *kollektivt* fænomen, der skabes, formes og opretholdes inden for fællesskabet; også den individuelle identitet afhænger af hvilke fællesskaber man indgår i.

Lige så vigtigt som identitet er begrebet *erindring* – i hvert fald, hvis man accepterer den konstruktivistiske tilgang til identitetsbegrebet, fordi erindringen spiller en helt central rolle i konstruktionen af identitet; på nogle sprog bruges de to begreber da også i en mere overlappende betydning end på dansk. Vil man forstå, hvorfor et

---

<sup>149</sup> Assmann 1992: 36-37 (min overs.).

fællesskab overhovedet er et fællesskab, må man derfor også forstå, hvilke elementer, der konstituerer den fælles identitet – hvori består den fælles erindring?

## KOLLEKTIV IDENTITET

Forståelsen af identitet som et fænomen med både en individuel og en kollektiv dimension stammer i høj grad fra *interaktionismen* som grundlagt af socialpsykologen George Herbert Mead.<sup>150</sup> Han forstod "selvet" (altså den individuelle identitet) som noget, der først konstitueres i *interaktionen* med andre:

The individual possesses a self only in relation to the selves of the other members of his social group; and the structure of his self expresses or reflects the general behaviour pattern of this social group to which he belongs, just as does the structure of the self of every other individual belonging to this social group.<sup>151</sup>

Mead introducerede begrebet *den generaliserede Anden* ("the generalized Other") som et ubevidst redskab for individet til at forstå sin egen position i fællesskabet ved at betragte sin egen identitet udefra. Den generaliserede Anden repræsenterer individets syn på gruppens syn på individet; den enkeltes idé om hvordan man *tror*, man selv opfattes af resten af gruppen. Det er vigtigt at understrege, at gruppens faktiske syn på individet og individets egen opfattelse heraf ikke behøver at stemme overens. Andre opfatter sjældent én præcis sådan, som man tror – men hvad man tror om gruppens opfattelse af én er i høj grad med til at forme ens selvforståelse og identitet i forhold til gruppen.<sup>152</sup>

Ifølge Mead kan individet altså ikke forstå sig selv (endsige forstås af andre) uden for kontekst – uden at inddrage summen af de fællesskaber, som den pågældende indgår i. Og naturligvis indgår vi alle sammen i mange forskellige fællesskaber; det er summen af vore sociale relationer, der gør hver enkelt af os til et unikt individ.<sup>153</sup>

Meads væsentligste bidrag til identitetsforskningen må således siges at være opfattelsen af identitet som et *kollektivt* fænomen og den sociale interaktions rolle i konstruktionen af identitet. Hans fokus er imidlertid i høj grad på interaktionen

---

<sup>150</sup> Se især Mead 1934. Vygotsky (fx 1978) introducerede nogle af de samme tanker nogenlunde samtidig.

<sup>151</sup> Mead 1934: 164.

<sup>152</sup> Mead 1934: 154-160.

<sup>153</sup> Mead 1934: 322.

#### 4. IDENTITET OG ERINDRING

mellem individ og gruppe (og til dels også individ og individ imellem). Interaktionen mellem forskellige grupper, derimod, ofrer han ikke megen plads på. Det gør til gengæld sociologen Richard Jenkins, der definerer identitet – eller "identifikation", som han kalder det – som

[...] the ways in which individuals and collectivities are distinguished in their relations with other individuals and collectivities. [...] (T)he systematic establishment and signification, between individuals, between collectivities, and between individuals and collectivities, of relationships of similarity and difference."<sup>154</sup>

Jenkins viderefører også Meads idé om den generaliserede Anden og dikotomien mellem andres faktiske opfattelse af én og ens egen forestilling herom – og tilføjer et kollektivt plan til Meads individuelle – med begrebsparret *kategorisering* og *gruppeidentifikation*.<sup>155</sup> Kategorisering er ekstern og gruppeidentifikation intern, og de to stemmer altså langt fra altid overens: Selv om omgivelserne kategoriserer én som "indvandrer", kan man sagtens identificere sig selv som tilhørende gruppen "danskere". Selv om det omgivende majoritetssamfund opfatter IM som en reaktionær og konservativ bevægelse, kan man sagtens i sin egen selvforståelse være progressiv og liberal. Det er netop, når kategorisering og gruppeidentifikation ikke stemmer overens, at der er grobund for konflikter, misforståelser og fordomme.

#### ESSENTIALISME

Den konstruktivistiske tilgang til identitet opstod egentlig som en modreaktion på *essentialismen*, som derfor må behandles først. Essentialisme betegner ikke så meget en teoretisk-videnskabelig retning som et syn på identitet, der tilsyneladende deles af en stor del af befolkningen. Uden at de nødvendigvis har gjort sig bevidste overvejelser om det, vil en analyse ofte afsløre, at mange menneskers opfattelse af deres egen identitet er essentialistisk.<sup>156</sup> Mange trosfællesskabers – herunder IM's – opfattelse af deres egen identitet kan siges at være mere eller mindre essentialistisk, uanset hvor konstrueret denne identitet reelt måtte være. Det kan næppe overraske, at trosfællesskaber i sagens natur må være forholdsvis rigide i deres definition af den "rette" lære for at markere forskellene hinanden mellem.

En essentialistisk identitetsforståelse tager udgangspunkt i en idé om at identitet er noget statisk, stabilt, uforanderligt og endegyldigt "sandt". I sin mest ekstreme form

---

<sup>154</sup> Jenkins 2008: 18.

<sup>155</sup> Jenkins 2008: 43-44.

<sup>156</sup> Frello 2012: 17-41.

kan essentialismen tolkes således, at identitet er nogle på forhånd givne kategorier. For at finde frem til sin egen identitet, må man altså finde frem til hvilke kategorier, man passer ind i: "mand", "kvinde", "dansker", "svensker", "kristen", "muslim" osv. Denne identitet skaber så nogle bestemte rammer for liv og udfoldelse. Man kan hævde, at essentialisme *"ikke så meget er en teori om identitet, som det er en mangel på teoretisk refleksion over, hvad identitet er, og hvordan den kan forstås"*.<sup>157</sup>

Kategorierne som sådan er i en essentialistisk forståelse ikke til diskussion. Som eksempel kan nævnes følgende passage fra Dansk Folkepartis principprogram (oktober 2002), hvor "dansk kulturs" forrang (i Danmark) én gang for alle slås urokkeligt fast – uden at man i øvrigt går i detaljer med hvad betegnelsen "dansk kultur" egentlig dækker over:

Landet bygger på den danske kulturarv, og dansk kultur skal derfor bevares og styrkes. Kulturen består af summen af det danske folks historie, erfaringer, tro, sprog og sædvaner. Beskyttelse og videreudvikling af denne kultur er en forudsætning for landets beståen som et frit og oplyst samfund.<sup>158</sup>

Disse definitive kategorier udelukker samtidig ethvert overlap med andre kategorier af samme type: Man kan ikke være både mand og kvinde, kristen og muslim eller dansker og tyrker. Identiteter, der netop lapper over flere forskellige kategorier, må nødvendigvis skabe problemer, og hvis de stiller spørgsmålstejn ved ens egen (opfattede) identitet, kan de betragtes som en trussel mod det, man opfatter som det "ægte" kvindelige/kristne/danske.

Selv om essentialismen som sådan altså ikke er en akademisk disciplin, findes der også akademiske teorier, som udviser en helt eller delvist essentialistisk identitetsforståelse. Den måske mest kendte er Samuel Huntingtons idé om et "clash of civilizations" og en ny verdensorden efter afslutningen på den kolde krig, hvor det ikke længere er kampen om landområder og råstoffer, men "inkompatible religiøse og kulturelle identiteter", som fører til kultursammenstød og dermed til konflikt.<sup>159</sup> Huntingtons teorier har været med til at lægge grunden til den "os og dem"-diskurs, som i så høj grad har gennemsyret debatten om forholdet mellem kristendom og islam de sidste 20 år.

Et helt generelt eksempel på individniveau er andengenerationsindvandrerer, der opfatter sig selv som både dansk og tyrkisk, hvilket kan give anledning til en dobbelt konflikt: Af (bestemte dele af) det omgivende danske majoritetssamfund opfattes

---

<sup>157</sup> Frello 2012: 19.

<sup>158</sup> "Principprogram." danskfolkeparti.dk/Principprogram, set 27.03.2018.

<sup>159</sup> Huntington 1996 samt senere udgaver og relaterede artikler.

han i bedste fald som afviger eller outsider, i værste fald som potentiel terrorist – samtidig er der blandt andre nydanskere folk, der opfatter ham som forræder imod den ”hjemlige” kultur. Han er på én gang for tyrkisk for det danske flertal og samtidig for dansk for det tyrkiske bagland.<sup>160</sup>

På dansk udtrykker Kasper Støvring nogle af de samme synspunkter som Huntington i sin bog om ”sammenhængskraft”:

Det er derfor afgørende, at vi bevarer den danske nationalkultur. Den er nemlig en kilde til frihed og velstand og til at skabe fælles politiske løsninger inden for nationalstatens grænser. [...] (H)ar man erkendt, at den danske kultur er et frugtbart grundlag for skabelsen af et frit og stabilt samfund, må man naturligvis også støtte den nationale kultur; man må bevare kernekulturen og kræve, at andre kulturer tilpasser sig den. Her er nogle kulturer [...] mere tilpasningsdygtige end andre [...]<sup>161</sup>

Ifølge denne opfattelse er ”danskheden” for det første en fast definerbar størrelse, for det andet selve forudsætningen for de demokratiske goder, alle fornuftige danskere sætter pris på. Samtidig sættes der lighedstegn mellem kultur, religion, etnicitet og til dels også nationalitet. Støvrings fremstilling er således et mønstereksempel på en essentialistisk opfattelse af danskhed.

Essentialismen i sin yderste konsekvens ser altså identitet som noget statisk og klart afgrænset, hvor den enkeltes identitet er iboende, uanset om man selv er klar over det eller ej. Er man født i Danmark af danske forældre, er man per definition dansker, og så må man opføre sig på en bestemt måde. Er man døbt og dermed per definition kristen, findes der ligeledes nogle helt bestemte leveregler – de er sågar skrevet ned i en bog, lige til at gå til, hvis man skulle være i tvivl.

Den essentialistiske opfattelse af identitet må som nævnt forventes at passe godt til mange trosfællesskaber; specielt dem, der i større eller mindre grad opfatter deres egen legitimitet som unik.<sup>162</sup> Hvis ”sandheden” kan defineres som en endegyldig og uforanderlig størrelse, kan den enkeltes (mulige) tilhørsforhold til gruppen også meget nemt afgøres ved om han eller hun er enig eller uenig i denne sandhed. Åbner man for alternative fortolkninger af sandheden, bliver grænserne straks mere flydende.

---

<sup>160</sup> Jvf. Hylland Eriksen 2000: 5-6.

<sup>161</sup> Støvring 2010: 180.

<sup>162</sup> Se kap. 12 ”Perspektivering”.

## KONSTRUKTIONEN AF IDENTITET

Ovenstående karakteristik af den essentialistiske identitetsforståelse er naturligvis sat på spidsen for at fremme forståelsen. Ikke desto mindre ligger der i denne tilgang til begrebet identitet nogle helt grundlæggende teoretiske problemer, som den *konstruktivistiske* kritik har forsøgt at gøre op med. Dertil kommer det meget praktiske problem, at de essentialistiske stemmer ofte er gode til at råbe højt og dermed får uforholdsmæssigt stor indflydelse på den offentlige opinion.

Konstruktivismen er, ligesom essentialismen, en samlet betegnelse for en gruppe af varierede, men beslægtede tilgange til identitetsbegrebet. Fælles for dem er opfattelsen af at identiteter er konstrueret som et sæt af praksisser, der har den mening, som mennesker tillægger dem. Disse praksisser er sociale og har derfor en kollektiv dimension. Individet tænker eller opfører sig ikke på en bestemt måde, fordi det ligger i generne, men fordi det er socialiseret ind i nogle bestemte rammer. Identitet(er) opstår ved interaktion mellem mennesker.

For at illustrere modsætningen mellem essentialisme og konstruktivisme er det relevant at se på en konstruktivistisk opfattelse af etnicitet i modsætning til den essentialistiske ovenfor. Fredrik Barth definerede nogle centrale kritikpunkter ved den essentialistiske tilgang til etnicitet, som samtidig er blevet nogle af de grundlæggende principper i (social-)konstruktivismen, herunder de forskellige identiteters indbyrdes forbindelser:

Categorical ethnic distinctions do not depend on an absence of mobility, contact, and information, but do entail social processes of exclusion and incorporation whereby discreet categories are maintained despite changing participation and membership in the course of individual life histories.<sup>163</sup>

Den etniske identitet er således ikke i sig selv en "afspejling af kulturelle forskelle", men en "social organisering af disse",<sup>164</sup> som kan ændre sig over tid, ligesom det enkelte individ kan bevæge sig mellem forskellige identiteter.

*Eksklusions*-elementet er vigtigt i Barths forståelse. Vi har allerede med Mead og Jenkins berørt den generaliserede Andens betydning for identitetsdannelsen; hvad vi tror andre tænker om os påvirker hvad vi tænker om os selv. Ligesom Barth understreger også Jenkins, at gruppens kollektive identitet ikke blot defineres af indholdet, men netop i kraft af afgrænsningen til "de Andre":

---

<sup>163</sup> Barth 1969: 9.

<sup>164</sup> Frello 2012: 25.

#### 4. IDENTITET OG ERINDRING

Identifications are to be found and negotiated at their boundaries, in the encounter between internal and external. [...] (G)roup identification is characteristically constructed across the group boundary, in interaction with others.<sup>165</sup>

Det er altså ifølge Jenkins først i mødet med andre grupper, at man for alvor bliver bevidst om sin egen identitet som gruppe. Han sætter tingene noget på spidsen og afviser faktisk det "kulturelle indholds" betydning for identitetsdannelsen, men pointen er god nok. Man kan sige, at det er umuligt at identificere sig som noget særegent ud fra intern sammenhængskraft alene, sådan som den rendyrkede essentialist ville gøre; man er nødt til også at se på hvordan man adskiller sig fra andre. Det betyder dog ikke, at den interne dimension er ligegyldigt for gruppens identitet.

Lige så vigtig som den *sociale* dimension er den *tidslige* dimension for identitetsdannelsen. Mennesket er et historisk væsen, som ifølge Bernard Eric Jensen "*bærer tiden og dermed også fortiden i sig. Mennesker mindes forgangne begivenheder og personer – ikke kun, når de er hver for sig, de gør det også, når de er sammen, når de optræder i flok*".<sup>166</sup> Og videre: "*Man kan ikke have en identitet uden en erindring, begge er nødvendige, hvis grupper skal opretholdes og fungere gennem længere tid*".<sup>167</sup>

Her berøres noget helt centralt: Man kan ikke som individ konstruere en holdbar identitet, hvis man er historieløs. Man kan ikke som gruppe konstruere en fælles identitet uden en fælles historie og traditioner som den lim, der binder fællesskabet sammen – uden *erindring*.

---

<sup>165</sup> Jenkins 2008: 44.

<sup>166</sup> Jensen et al. 1996: 11.

<sup>167</sup> Jensen et al. 1996: 12.

## KOLLEKTIV ERINDRING

Som antydnet er der et vist overlap mellem betydningen og brugen af begreberne "identitet" og "erindring", og den teoretiske udvikling af de to har da også fulgt delvist parallelle spor.<sup>168</sup>

### ERINDRINGENS SOCIALE RAMMER

At erindring ligesom identitet har en kollektiv dimension, er i dag alment accepteret i forskningen, hvilket ikke mindst skyldes den franske sociolog Maurice Halbwachs, som var én af feltets pionerer. Selv om han var en vigtig skikkelse i den såkaldte *Annales*-skole og blandt andet arbejdede tæt sammen med Marcel Mauss, var han ikke specielt kendt i sin samtid, men kom til ære og værdighed, da andre byggede videre på hans arbejde i 1970'erne og 80'erne. Kun en del af hans produktion udkom i hans egen levetid; de to hovedværker først efter hans død i koncentrationslejren Buchenwald i 1945.<sup>169</sup> Halbwachs' teorier kan opsummeres i følgende hovedpunkter:

1. Erindring er en *socialt konstrueret* realitet, skabt af og opretholdt i en gruppe. Det giver altså ingen mening at tale om rent individuel erindring. Til gengæld er der lige så mange forskellige erindringer i et samfund, som der er sociale grupper – og medlemmerne af en gruppe kan godt erindre det samme på forskellig vis.
2. Erindringen er *socialt betinget*. Man er altid under gruppens indflydelse, også selv om man er langt væk fra den. Det vil sige, at selv helt individuelle, personlige oplevelser erindres ved hjælp af betydningsammenhænge i de(n) gruppe(r), man er en del af.
3. Erindring er lig med *udvælgelse*. Det man glemmer er lige så vigtigt som det man husker.
4. Kollektiv erindring er forankret i det *fysiske rum*: Monumenter, geografiske lokaliteter m.m.

Halbwachs skelner således ikke eksplicit mellem individuel og kollektiv erindring, men derimod mellem det han kalder *erfarede* og *institutionel* erindring. Den *erfarede* ("kommunikerede", "autobiografiske") erindring er den personlige; den der bygger

---

<sup>168</sup> Det følgende er en delvis gengivelse af Jørgensen 2007: 46-70.

<sup>169</sup> Halbwachs 1941, 1950 og 1952. Halbwachs 1980 er en engelsk oversættelse af 1950. Halbwachs 1992 er en oversættelse af 1952 samt konklusionen til 1941. Begge oversættelser indeholder også fyldige introduktioner til Halbwachs' liv og værker.



#### 4. IDENTITET OG ERINDRING

på egne oplevelser – men altså stadig med en kollektiv dimension, fordi individet kun kan erindre gennem de rammer eller det filter, der er givet af kollektivet:

No memory is possible outside frameworks used by people living in society to determine and retrieve their recollections.<sup>170</sup>

Den *institutionelle* ("historiske", "formidlede") erindring er, som navnet antyder, kollektivets fælles erindring og behøver ikke være oplevet personligt af de nuværende medlemmer. Her kommer så det konstruktivistiske aspekt ind: Al erindring er en *konstruktion* af fortiden – ikke en *re-konstruktion*, og da slet ikke en direkte gengivelse. Erindring er en "etablering af betydningsammenhænge"<sup>171</sup> – og det er kollektivet, der etablerer disse sammenhænge.<sup>172</sup>

Denne konstruktion af fortiden bliver et redskab for gruppen til at definere sig selv. Det sker ved at fremhæve dels de indre fællestræk og dels det udadtil særegne – det, der adskiller netop denne gruppe fra andre. Disse to fænomener kunne man kalde den *interne homogenitet* og den *eksterne heterogenitet*. Halbwachs ligger her helt på linje med Mead og hans "generaliserede Anden".

Halbwachs understreger også *udvælgelsens* betydning for konstruktionen af erindring. Erindring er ikke en 100% fejlfri genkaldelse af fortiden, men et udvalg – og ethvert *valg* indebærer også *fravalg*. Udvælgelsen kan være mere eller mindre bevidst. I den erfarede erindring vil den typisk være ubevidst og styret af dybereliggende psykologiske processer uden for vores egen kontrol, mens den mere bevidste udvælgelse primært finder sted i forbindelse med den institutionelle erindring og indebærer aktive valg.

Spørgsmålet er så, hvem der foretager denne udvælgelse, og det oplagte svar er magthaverne. Halbwachs' eksempler herpå kommer netop fra religiøse fællesskaber, nærmere bestemt fra kristendommens tidlige historie. I begyndelsen er der tale om en form for naturtilstand, hvor erindringen i de ur-kristne menigheder i sandhed er kollektiv, og hvor alle kan erindre på lige fod. Efterhånden som den nye religion vokser og bliver mere etableret, opstår imidlertid et behov for en fastere struktur, og med institutionaliseringen følger etableringen af en elite; et præsteskab, som også får monopol på definitionen af kollektivets erindring. Det, der ikke passer ind i dogmatikken, bliver udeladt, og de dele af fortiden, man vælger at bevare, bliver ritualiseret og fastlåst – fortiden kommer så at sige på afstand og *erindring* bliver til noget, der mere ligner *historie* i moderne forstand.<sup>173</sup>

---

<sup>170</sup> Halbwachs 1992: 43.

<sup>171</sup> Warring 2011: 13.

<sup>172</sup> Halbwachs 1992: 46-51.

<sup>173</sup> Halbwachs 1992: 95-98.

Der er bred enighed om Halbwachs' betydning for erindringsforskningen og hans arv, og de fleste af hans efterfølgere har i større eller mindre grad måttet forholde sig til ham. Det gælder ikke mindst hans landsmand og fagfælle Pierre Nora (se nedenfor), der ligesom Halbwachs lægger vægt på erindringens rolle i kollektivets identitetskonstruktion.

Også uden for Frankrig har Halbwachs' teorier dog vakt genklang. En opfattelse af erindring, som i høj grad står i gæld til ham, finder vi for eksempel hos den amerikanske historiker og geograf David Lowenthal. Han bruger begrebet *arv* ("heritage") i stedet for erindring, men er ellers helt i tråd med Halbwachs, når han hævder, at "*to serve as a collective symbol heritage must be widely accepted by insiders, yet inaccessible to outsiders*".<sup>174</sup> Lowenthal bekender sig også til Halbwachs' pointe om udvælgelsens betydning:

Nations are unique not only in what they choose to remember but in what they feel forced to forget. The heritage of tragedy may well be more effective than that of triumph.<sup>175</sup>

Halbwachs' centrale position inden for sit felt betyder dog ikke, at hans teorier blot er blevet godtaget uden videre. Ét kritikpunkt er hans tilsyneladende fuldstændige afvisning af eksistensen af en individuel erindring. Anette Warring kritiserer således Halbwachs for at fokusere så meget på den kollektive dimension, at han betragter kollektivet som den eneste erindrende aktør og helt tilsidesætter den individuelle, "kropsliggjorte" erindring. Med et citat fra den amerikanske historiker James E. Young siger hun, at individer ikke kan "*dele hinandens erindringer, mere end de kan dele hinandens rygsgøjle. De deler formen og endda betydningen af erindringerne, men et individs erindring forbliver deres alene*".<sup>176</sup>

Warring foreslår selv, med et begreb lånt fra Young, at tale om *sammenbragte erindringer* ("collected memory") for at understrege, at der er tale om "*mange adskilte erindringer, der er samlet i fælles erindringsrum (memorial spaces) og tillagt fælles mening*".<sup>177</sup>

Warring overdriver muligvis for at fremme forståelsen, men hendes primære kritikpunkt synes imødegået af Halbwachs' skelen mellem erfaret og institutionel erindring. Den institutionelle erindring er den rendyrkede kollektive, mens dens erfarede erindring netop modsvarer den individuelle, som Warring efterlyser; forvirringen opstår idet den erfarede erindring også er formet af og finder sted inden for de rammer – de betydningsammenhænge – som er givet af fællesskabet. Hvis

---

<sup>174</sup> Lowenthal 1994: 49.

<sup>175</sup> Lowenthal 1994: 50.

<sup>176</sup> Warring 1996: 216 og 2011: 15.

<sup>177</sup> Warring 1996: 227. Begrebet stammer fra Young 1993.

#### 4. IDENTITET OG ERINDRING

to individer, som tilhører samme fællesskab, oplever den samme begivenhed, vil de givetvis erindre den forskelligt, afhængigt af deres personlige erfaringer og referencer – men der vil stadig være fællestræk. Jo mere forskellige individernes baggrunde og tilhørsforhold er, jo større vil forskellene mellem deres erindringer også være. Kollektivets indflydelse slipper man dog aldrig helt for.

Det samme gør sig gældende på det kollektive plan. Young skelner mellem *forenet erindring* og *forenet mening* ("unified memory/meaning").<sup>178</sup> Forskellige grupper kan tilskrive den samme erindring forskellig mening – etablere forskellige betydningsammenhænge. Den kollektive erindring om Slaget ved Dybbøl er ikke den samme på den danske og tyske side af grænsen; IM og grundtvigianerne fortæller to forskellige historier om bruddet mellem de to bevægelser.

En anden og mere reel mangel ved Halbwachs' teorier, som påpeget af blandt andre Paul Connerton, er at han kun meget overfladisk behandler *overførslen* af erindring inden for fællesskabet. Hvis fællesskabet skal opretholde en kollektiv erindring – og dermed en kollektiv identitet – som rækker ud over det enkelte medlems levetid, må erindringen nødvendigvis videregives fra én generation til den næste, fra de ældre medlemmer af gruppen til de yngre. Dermed bliver *kommunikationen* inden for fællesskabet afgørende; noget som ligger implicit hos Halbwachs, men som fortjener at blive udforsket nærmere.<sup>179</sup>

Det gør den britiske historiker Peter Burke i sine betragtninger over "historie som social erindring", hvor han opregner fem forskellige "medier" eller former for overførsel af erindring:<sup>180</sup>

1. *Mundtlig overførsel*: Historier fortalt fra generation til generation.
2. *Nedskrevet overførsel*: Memoirer og selvbiografier, men også decideret historieskrivning.
3. *Billedmæssig overførsel*: Malerier, tegninger, fotos, film, statuer, monumenter, medaljer o. lign.
4. *Handlings-overførsel*: Transmission af færdigheder fra individ til individ – "learning by doing" – men også gentagne og ritualiserede kollektive handlinger såsom religiøse ceremonier.
5. *Rumlig overførsel*: Historiske lokaliteter, bygninger o. lign.

Alle disse typer involverer en form for kommunikation, men specielt handlingsoverførslen kan siges at adressere det, som Connerton efterlyser, eftersom den også involverer et tydeligt element af *socialisering*. Ved at deltage i kollektive

---

<sup>178</sup> Young 1993: 6-7.

<sup>179</sup> Connerton 1989: 36-40.

<sup>180</sup> Burke 1989: 100-102.

ritualer modtager man kommunikationen om den kollektive erindring, samtidig med at man igennem sine handlinger "gør sig acceptabel" for resten af gruppen.

## ERINDRINGENS RUMLIGE FORANKRING – ERINDRINGSSTEDER

Burkes femte og sidste type bringer os tilbage til Halbwachs, der netop også betonedede erindringens *rumlige* dimension. Han introducerede begrebet *erindringssteder* ("lieux de mémoire") som betegnelse for "objektiverede fænomener", der af en gruppe tildeles et symbolsk indhold, og som derigennem kommer til at udgøre et fikspunkt for den pågældende gruppes erindring.<sup>181</sup>

Halbwachs selv beskæftigede sig mest med de geografiske erindringssteder, specifikt topografien i Israel og Palæstina og dens betydning for den kristne kollektive erindring om Jesu liv og død.<sup>182</sup> "Sted" skal her forstås i den bredest mulige betydning som alt fra konkrete lokaliteter og monumenter over begivenheder, jubilæer, personer og dokumenter til fortællinger, myter og sproglige udtryk – al "*den fortid, der i eftertiden har sat sig tydelige erindringsspor*".<sup>183</sup>

Begrebet (engelsk "realms of memory"; tysk "Gedächtnisorte") har siden vundet vid udbredelse, både i videnskabelige kredse<sup>184</sup> og endda mere generelt.<sup>185</sup> Manden, der mere end nogen anden har udfoldet og defineret erindringsstedet som forskningsobjekt, må siges at være den franske historiker Pierre Nora. Hvor Halbwachs' arbejde var meget teoretisk, var Nora og hans samarbejdspartnere de første, der for alvor anvendte teorierne på et større empirisk materiale. Det skete i form af et stort anlagt projekt om den franske nations kollektive erindring under overskriften *La mémoire collective* (ledet af Nora) og resulterede i en syvbinds mammutantologi med titlen *Les lieux de mémoire* (med mere end 120 enkeltbidrag, men redigeret af Nora).<sup>186</sup> Selv om værket var meget empirisk funderet, var der stadig plads til at videreudvikle Halbwachs' teorier, primært selve begrebet, som lagde navn til værket.<sup>187</sup>

---

<sup>181</sup> Halbwachs 1980, kap. 4.

<sup>182</sup> Halbwachs 1992.

<sup>183</sup> Jensen 2010: 11; se også Warring 2011: 17-18.

<sup>184</sup> I en dansk kontekst fx Adriansen 2010, der tematisk gennemgår en lang række erindringssteder i Danmark; dog udelukkende geografiske lokaliteter og monumenter.

<sup>185</sup> Wood 1994: 140-141.

<sup>186</sup> Nora 1984-92. Eng. (forkortet) udg. Nora 1996-98.

<sup>187</sup> Forordene til Nora (red.) 1984 og 1996 (forkortet). Udg. i fuld længde på eng. i Nora 1989. Allerede Nora 1978 berører ganske kort nogle af de samme temaer.

#### 4. IDENTITET OG ERINDRING

Ligesom begrebet selv er Noras definition af erindringssteder siden blevet alment accepteret – i så høj grad, at den er gengivet ordret i den franske ordbog:

A meaningful entity of a real or imagined kind, which has become a symbolic element of a given community as a result of human will or the effect of time.<sup>188</sup>

Kollektiv erindring som en teoretisk størrelse er ikke Noras ærinde, men han overtager til gengæld Halbwachs' skelnen mellem *erindring* og *historie*. Førstnævnte finder han i før-moderne samfund, hvor man lever "inde i erindringen" ("within memory"), og hvor fortiden konstant er til stede i alt, hvad man gør, lige fra stiliserede religiøse ritualer til de mest banale dagligdags gøremål. Det moderne menneske, derimod, har ifølge Nora distanceret sig fra erindringen og bevæget sig over i *historien* som rekonstruktion og repræsentation af fortiden:

Memory is life, borne by living societies founded in its name. It remains in permanent evolution [...] History, on the other hand, is the reconstruction, always problematic and incomplete, of what is no longer.<sup>189</sup>

Erindringen er absolut og altomfattende for det kollektiv, som den binder sammen – for med Halbwachs understreger Nora også, at der er lige så mange forskellige erindringer, som der er grupper. Historien, derimod, er relativistisk, analytisk og kritisk. Og det er netop denne overgang fra et samfund baseret på "spontan" eller "naturlig" erindring til ét baseret på mere bevidst historieskrivning, der skaber behovet for erindringssteder. Tidligere levede man i og med fortiden; nu er man nødt til at forbinde den med noget konkret. Som Nora udtrykker det med en sproglig finte på fransk: Hvis vi stadig levede i erindrings-*miljøer* ("*milieux*"), var der intet behov for erindrings-*steder* ("*lieux*").<sup>190</sup>

Med udgangspunkt i analysen af det franske nationale fællesskab definerer Nora tre hovedtyper af erindringssteder, som dog er så generelle, at de (ved blot at erstatte ordet "nation" med "fællesskab") også kan anvendes mere bredt:

---

Gode introduktioner til Nora er Warring 1996 og 2011 samt Wood 1994 og 1999, kap. 1.

<sup>188</sup> Nora (red.) 1992: 1004; her overs. og gengivet i Wood 1994: 123-124.

<sup>189</sup> Nora 1989: 8.

<sup>190</sup> Nora 1989: 8-9.

1. Steder, der udtrykker *indholdet* i fællesskabet: Mindesmærker, museer, personer, begivenheder m.m., der refererer til den fælles historie.
2. Steder, der danner rammen for *konflikter* om fællesskabet: Geografiske grænser, historiske begivenheder som krige o. lign., der siger noget om forholdet til andre fællesskaber.
3. Steder, hvor fællesskabet *forankres* gennem brug og gentagelser: Højtider, mindefester, sange, fortællinger, religiøse ritualer osv.

Det samme erindringssted kan sagtens udfylde flere af disse funktioner, ligesom det samme sted kan have forskellig funktion eller indhold for forskellige grupper. Igen kan Dybbøl Banke fremhæves som eksempel. Her er tale om et oplagt erindringssted for den danske nation – men enhver konflikt har som bekendt (mindst) to sider, og det bragte i den grad følelserne i kog, da man i 2002 valgte for første gang at inkludere den tyske side i den årlige mindehøjtidelighed.<sup>191</sup>

Ud over typerne eller funktionerne definerer Nora tre *dimensioner* ved begrebet: 1. Den *materielle*; 2. den *symbolske*; og 3. den *funktionelle*. Ligesom funktionerne er også dimensionerne tæt forbundne, idet et materielt erindringssted (fx et monument) eller et funktionelt (fx et testamente) i virkeligheden først bliver til et erindringssted i det øjeblik det bliver ritualiseret og får en symbolsk betydning. Nora & Co. har fra starten fokus på de konkrete og materielle erindringssteder, men i løbet af projektet og de syv bind spores et skift over imod det symbolske indhold.<sup>192</sup> Der efterlades ingen tvivl om at den fysiske dimension er sekundær; det er den symbolske, der er vigtigst – og den kan ændre sig over tid.<sup>193</sup>

## SAMMENFATNING

Intet kollektiv uden en kollektiv identitet. For at det skal give mening at tale om et fællesskab, må man – mere eller mindre bevidst – definere både de fælles værdier, der skaber den interne sammenhængskraft, og det, der gør fællesskabet til noget særligt og distinkt, afgrænset fra resten af samfundet. Denne identitet er ikke en iboende kvalitet ved et fællesskab, men noget konstrueret og noget, der skabes, udvikles og opretholdes inden for fællesskabets rammer.

Det vigtigste redskab i konstruktionen af identitet er erindring, som i lige så høj grad er et socialt forankret fænomen. Alle mennesker har personlige oplevelser, som ingen andre kan dele fuldt ud, men vi erindrer altid inden for de rammer, som er

---

<sup>191</sup> Adriansen 2010: 105-107.

<sup>192</sup> Nora 1989: 18-19.

<sup>193</sup> Warring 1996: 225-226.

#### 4. IDENTITET OG ERINDRING

givet af de fællesskaber vi tilhører. På samme måde kan vores individuelle identitet betragtes som summen af de kollektive identitet, vi er en del af.

Ét af fællesskabets vigtigste funktioner er netop overførslen af den erindring, som er så central for fællesskabet. Erindringen er således ikke kun med til at definere fællesskabets identitet både indadtil og udadtil, men har også en socialiserende funktion og er derigennem med til at styrke sammenhængskraften i fællesskabet. Uden kollektiv erindring intet fællesskab.





## 5. THY – EN INTRODUKTION

Men hvorfor skrive om det aandelige Liv i Thy? Jeg nægter ikke, at det ofte har staaet for min Tanke, at vore døde Egne nu om Stunder maaske kunde have Gavn af at se, at Danmark ikke over alt har det, som det ser ud paa saadanne Egne, og at det maaske har nogen Interesse at se, hvorledes Livet bryder frem.

- Jens Thybo, *Kun god er Gud*<sup>194</sup>

Historien om IM udspiller sig både på den nationale og på den lokale scene, og i dette tilfælde er Thy brugt som eksempel på det lokale. For den ikke-lokale læser vil Thy imidlertid højst sandsynligt være mere eller mindre ukendt land. Inden vi når til analysen, skal det følgende derfor tjene til etablering af et baggrundstæppe, imod hvilket den kan læses. Derfor en – kortfattet og ikke udtømmende – præsentation af Thy som egn for at give en bedre forståelse af det felt, som feltarbejdet er foregået i og de konkrete cases hentet fra.

Thy er ikke så nem en størrelse at definere, som man måske skulle tro. Navnet stammer fra det middelalderlige Thysyssel, som både inkluderede Thyholm, Thyborøn, Øster og Vester Hanherred – men ikke Mors. Øen blev til gengæld i 1662 en del af Dueholm-Ørum-Vestervig Amt, som fra 1793 hed Thisted Amt – nu uden Øster Hanherred. Ved kommunalreformen i 1970 blev Mors, Thyholm og det meste af Vester Hanherred til selvstændige kommuner; til gengæld blev den vestligste del af Vester Hanherred (kaldet Hannæs) indlemmet i henholdsvis Hanstholm og Thisted Kommuner. De to blev i 2007 slået sammen med Sydthy Kommune til den nye Thisted Kommune, som altså dækker de fire ”egentlige” Thy-herreder (Hillerslev, Hundborg, Hassing og Refs) plus Hannæs.

Spørger man hanboerne, vil de således hævde, at de bestemt ikke hører til Thy, men er noget helt for sig selv – komplet med egen dialekt – mens i hvert fald nogle thyboer nok har en anden mening. Til gengæld er man på begge sider af Vilsund rørende enige om at Thy og Mors absolut er to helt forskellige størrelser.

For at komplicere tingene yderligere, hører hele det tidligere Thisted Amt i kirkelig henseende til Aalborg Stift – undtagen Thyholm, som er en del af Viborg Stift, men

---

<sup>194</sup> Thybo 1923: 9.

som i indremissionsk sammenhæng udgør en kreds sammen med de to sydlige Thyherreder Hassing og Refs; Hillerslev og Hundborg herreder udgør Nordthy-kredsen.

Grænsen skal imidlertid trækkes et sted, og i det følgende betegner navnet Thy derfor som udgangspunkt den nuværende Thisted Kommune, der samtidig også svarer til Museum Thys ansvarsområde.

## LANDET MOD NORDVEST<sup>195</sup>

Geografien lyver ikke. Thy hører til de dele af Danmark, man i København betegner som ”udkant”, og det er der for så vidt ikke noget nyt i; man har altid ligget langt fra magtens centrum. Også rent fysisk har man været adskilt fra omverdenen af vand: Mod nordøst markerer det sumpede vådområde Vejlerne grænsen til Vendsyssel. Mod syd er man kun forbundet med Thyholm og Hardsyssel via en (tidligere to) smal landtange og en bro. Mors blev først landfast med Thy via Vilsundbroen i 1939.

Set fra det nordvestjyske, derimod, ligger man på kanten af den store verden. Fiskeriet og skudehandelen med Norge har historisk betydet, at man har haft mange og tætte forbindelser ud over landets grænser; Thy var et sted, hvor der var rig mulighed for kulturmøder. Fra middelalderen og indtil midten af 1800-tallet lå Thy man inde i bunden af Limfjorden, som på det tidspunkt faktisk levede op til sit navn. Efter gennembruddet af Agger Tange i 1825 blev fjorden til et sund og den store verden rykkede endnu tættere på: Skudehandelen på vestkysten ebbede ud, men til gengæld blev der grundlag for en havn i Thisted, som nu blev centrum for egnens skibstrafik.

Med sin placering mellem Vesterhav og Limfjord har det maritime naturligt nok altid fyldt meget, og en stor del af befolkningen har ernæret sig ved fiskeri. På de dårlige jorder i vest var det stort set den eneste mulige levevej, mens den federe jord mod øst gav bedre muligheder for landbrug. Fra vikingetiden og indtil midten af 1800-tallet var der stort set ikke et eneste træ i Thy, som ad flere gange blev hårdt ramt af sandflugt, men anlæggelsen af en lang række klitplantager har over de sidste 150 år givet landskabet et radikalt anderledes udtryk.

Efter i århundreder at have foregået med traditionelle kystbåde oplevede havfiskeriet et teknologisk boom fra slutningen af 1800-tallet, og med anlæggelsen

---

<sup>195</sup> For mere dybdegående beskrivelser af Thy, se de to store topografiske værker med denne titel (Brunsgaard og Pedersen 1946-47, Holch Andersen et al. 2006) samt *Trap Danmark*, 5. udg., bd. 6.2 (1961) og 6. udg., bd. 4 (2017).

af Hanstholm Havn i 1967 blev ”Jyllands skulder” et knudepunkt for vestkystfiskerne; havnen er fortsat Danmarks største, når det gælder konsumfisk.<sup>196</sup>

Som amtsby og egnens eneste købstad har Thisted altid været et naturligt centrum; en tendens, der kun er blevet større, efterhånden som Thy – ligesom alle andre yderområder – har oplevet en delvis affolkning og voldsom centralisering; sidstnævnte ikke mindst efter kommunalreformen i 2007. Thisted by har i dag godt 13.000 indbyggere ud af kommunens 44.000. De gamle hovedbyer i Nord- og Sydthy, Hanstholm og Hurup, har under 3.000 indbyggere, men fungerer på grund af geografien – Thisted er arealmæssigt én af landets største, men til gengæld også én af de tyndest befolkede kommuner – stadig i nogen grad som centerbyer. Der er dog en klar tendens til at flere og flere funktioner samles i Thisted.

Noget af den gamle opdeling mellem vest og øst, fiskere og bønder, går igen i de nuværende bebyggelsesmønstre. Bysamfundene i Thy samler sig således, med få undtagelser, i to grupper: Langs med vestkysten i de gamle fiskerlejer, som ud over Hanstholm primært tæller Klitmøller, Vorupør og Agger. Desuden langs med jernbanen (anlagt 1882) i stationsbyer som Sjørring, Snedsted, Bedsted og Hurup.

Erhvervsmæssigt har fiskeri og landbrug været suppleret af håndværk og industri, som i høj grad har været domineret af fødevarer- eller produktionsvirksomheder knyttet til de primære erhverv: Fiskefabrikker i Hanstholm, slagteri, margarinefabrik og mejerigård i Thisted. Desuden teglværker, møbelfabrikker, maskinfabrikker og lignende over hele landsdelen. I 1960'erne nød Thy godt af egnsudviklingsstøtten, der fik virksomheder som Oticon, Coloplast og Hellesen til at slå sig ned i Thisted. Thy har således haft et meget varieret erhvervsliv uden én altdominerende virksomhed, der kunne forme lokalområdet (som LEGO i Billund, Grundfos i Bjerringbro eller B&O i Struer).

Fiskeri, landbrug og industrien har beskæftiget en stor del af befolkningen i Thy, mens højtuddannet arbejdskraft har fyldt ganske lidt, så den aktuelle udvikling med færre arbejdspladser i de primære og sekundære erhverv er en betydelig udfordring. Det samme gælder fraflytning af den unge generation; i forhold til landsgennemsnittet er Thy således et relativt gammelt og lavtuddannet samfund. Inden for de sidste par årtier har man således orienteret sig mere mod tertiære erhverv som handel og service, herunder ikke mindst turisme. Etableringen af landets første nationalpark i 2008 og betegnelsen som ”Danmarks førende klimakommune” med vindmølletestcenter og bølgeenergi er et forsøg på at markedsføre Thy som en egn med rekreative herlighedsværdier og samtidig et hjemsted for kreativitet og innovation. I dag er det surf-mekkaet ”Cold Hawaii” i

---

<sup>196</sup> Altså fisk til menneskelig føde, modsat industrifisk.

Klitmøller og virksomheder med landskendte brands som Thisted Bryghus og Bakkedal, der tegner billedet af Thy i resten af Danmark.

### DET KIRKELIGE LANDSKAB<sup>197</sup>

Sognene i Thy er som hovedregel store – kirkerne derimod små, men mange. Igen spiller geografien ind; sognebornene i de fattige og tyndtbefolkede egne skulle ikke skulle have for langt i kirke. Undtagelserne er kirkerne i Thisted og i middelalderlige magtcentre som Vestervig, Sjørring, Hillerslev og Tømmerby. Langt de fleste kirker (51 ud af 59) er fra middelalderen og placeret på den gode landbrugsjord, hvor størstedelen af befolkningen boede. Først i 18- eller starten af 1900-tallet fik de på det tidspunkt hastigt voksende kystsamfund egne kirker for at kunne rumme befolkningen. Af samme grund hørte fiskerlejerne i kirkelig henseende til landsbyerne inde i land.

I Thy tager man ikke sådan uden videre nymodens fænomener til sig, og de gudelige vækkelser kom da også relativt sent til Thy; først i 1860'erne begyndte de første møder på Thyholm og bredte sig derfra nordpå. De mest IM-dominerede sogne findes i Sydthy, hvilket kunne tyde på at missionen mistede lidt damp på vej mod nord.

Var man sent på den i forhold til de sydligere dele af landet, tog man til gengæld hurtigt de nye impulser til sig, da de først var nået frem. I 1886 opførtes egnens første missionshus i Thisted, og det fik hurtigt følge af adskillige andre – ved århundredskiftet var der 14 missionshuse i Thy; ti år senere dobbelt så mange. I årenes løb har Thy haft 31 missionshuse, hvoraf enkelte dækkede mere end ét sogn. I dag er der 12 aktive huse tilbage; resten er solgt eller revet ned. I flere sogne voksede bevægelsen sig så stor, at det oprindelige missionshus blev for lille og man var nødt til at flytte eller bygge nyt; to steder (Bedsted, Hundborg) er det nuværende hus sågar tredje generation.<sup>198</sup>

Forestillingen om de fattige missionske fiskere og de rige grundtvigianske gårdmænd holder i nogen grad stik, når det gælder Thy. Op igennem første halvdel af 1900-tallet var det således i vestkystsognene, IM fik det bedste fodfæste og kom til at dominere, mens man stod svagere inde ved fjorden og svagest i Vester Hanherred og på Mors; sidstnævnte blev en decideret grundtvigiansk højborg.<sup>199</sup> Enkelte steder i Thy opstod

<sup>197</sup> Se fx Brunsgaard og Pedersen 1946-47, bd. I: 269-291. Holch Andersen et al. 2006: 313-322. Bisgaard 1986 og 2011. Andersen et al. 2009.

<sup>198</sup> Se Bilag 3: Missionshuse i Thy.

<sup>199</sup> Se Bilag 4: Menighedsråd i Thisted Amt og kap. 10: "Missionen og det offentlige liv".

valg- og frimenigheder (Hundborg, Thorsted, Vesløs), men ellers holdt grundtvigianerne sig, ligesom IM, i Thy inden for folkekirken.

Også i de verdslige sogneråd var IM aktiv, indtil kommunalreformen i 1970 skabte større administrative enheder, hvor det var vanskeligt for bevægelser uden for det partipolitiske spektrum at komme til orde. Også her lå tyngdepunktet i Sydthy, hvor man i 1950'erne sad på formandsposten i hele fem kommuner. Den politiske indflydelse blev blandt andet brugt til at tørlægge hele sogne, så det flere steder ikke var muligt at købe alkohol helt op i 1970'erne.<sup>200</sup>

Thy har været og er fortsat et relativt homogent samfund hvad angår religion. Frikirker og andre trossamfund har aldrig fyldt meget, med det Danske Missionsforbund som det mest markante. Frikirken, som er landsdækkende men med nordvestjyske rødder, har en menighed på ca. 100 medlemmer i Thisted og har også tidligere haft eget "missionshus" i Hørdum. Dertil kommer ganske små grupper af katolikker, baptister, pinsekirkefolk og Jehovas Vidner. Bibel & Missionscentret i Thisted blev grundlagt i 1990 og er en frikirke med kraftigt karismatisk islæt og en multinational menighed, som blandt andet har involveret sig i etableringen af en kristen friskole og børnehaver i byen. Også etnisk har Thy længe været meget homogent, men dog i de senere år mærket globaliseringen med voksende grupper af ikke-kristne borgere, primært muslimske flygtninge og indvandrere; der er dog endnu ingen moskeer eller andre ikke-kristne religiøse bygninger.

Grundlæggende er der stadig relativt stor opbakning til folkekirken i Thy. I Thisted Provsti var 83,6% af indbyggerne i januar 2017 medlemmer af folkekirken, og i det endnu mere rurale Sydthy Provsti hele 88,5%; til sammenligning var landsgennemsnittet 75,9%.<sup>201</sup>

Thy er således nok et yderområde i Danmark, men har til gengæld på det kirkelige område været en højborg for den missionske vækkelse. I dag ligger man fortsat et pænt stykke over gennemsnittet, hvad angår loyalitet over for folkekirken, mens den meget begrænsede tilstedeværelse af andre kristne trosretninger og andre religioner giver indtryk af en religiøst forholdsvis konservativ egn, hvor den homogene befolkningssammensætning betyder, at udviklingen hen imod øget pluralisme går noget langsommere end i det danske samfund som helhed.

---

<sup>200</sup> Se Bilag 5: "Sogneråd i Thisted Amt" og kap. 10 "Missionen og det offentlige liv".

<sup>201</sup> "Kirkestatistik." km.dk/folkekirken/kirkestatistik, set 23.03.2018.



DEL II

DET INDRE:

LIVET I IM





## 6. FORVALTNINGEN: LOKAL AUTONOMI OG CENTRAL STYRING

Man kan ikke sige, at Indre Mission er stærk i det organisatoriske.

- Informationsfolder, 1964<sup>202</sup>

IM er et græsrodsarbejde – sammen med en ledelse, hvor vi befrugter hinanden. Det kan som sagt være på nogle områder, at ledelsen har nogle muligheder med at udtale sig og hjælpe med, hvordan vi bedst muligt kan fordele ressourcerne. Men ledelsen er ikke noget værd – og min røst som formand er heller ikke noget – hvis man ikke ved, at der lokalt er et bagland, som faktisk understøtter det her. Vi kan lave mange strukturer af medarbejdere og tanker og projekter, men der er ikke noget liv, hvis det ikke bliver båret ud derude. Den symbiose af ledelse og bagland er afhængige af hinanden.

- Landsformand Hans-Ole Bækgaard, 2015<sup>203</sup>

”Hvad er og hvad vil Indre Mission?” Sådan lød titlen på et lille oplysende skrift, som blev udsendt første gang i 1964 – og det er et ganske godt spørgsmål. Selve betegnelsen ”Indre Mission” dækker nemlig over flere forskellige, men beslægtede fænomener. Til forståelse af denne struktur kan det være nyttigt at skelne mellem den ”indre mission” som bevægelse og Indre Mission som organisation.<sup>204</sup>

Den *indre mission*, i bredest mulig forstand, er den **sag** eller det arbejde, som udføres. Som navnet antyder, må der findes en *ydre mission* ved siden af den indre – ”hedningemissionen”, som den også kaldtes tidligere. Groft sagt er den ydre missions mål at bringe Guds ord til mennesker, som aldrig har hørt det før, mens den

---

<sup>202</sup> Bartholdy 1959: 148.

<sup>203</sup> Int. 11: 13.

<sup>204</sup> En skelnen først og fremmest anvendt af Kurt Ettrup Larsen (1986: 14-17, 2007: 191-193, 2011: 15-20, 2014: 11-13).

indre mission skal bringe det til dem, som måske nok har hørt det før, men glemt det igen – *”vække liv hos dem, der sove i synden”* og *”bære det glade budskab til dem, der indenfor kirkens grænser endnu hendsidde i dødens skygge”*.<sup>205</sup>

I mere snæver forstand er der tale om en konkret organisation eller **forening**,<sup>206</sup> *Kirkelig Forening for den Indre Mission i Danmark* (stort I, stort M), som har en bestyrelse, ejer nogle bygninger og lønner nogle medarbejdere, der driver nogle virksomheder. Foreningen blev stiftet i 1861 med det formål at skabe de økonomiske rammer for forkyndelsesarbejdet, altså for den indre mission (lille i, lille m). Et formål, der, dengang som nu, søges fremmet gennem afholdelse af møder, udgivelse af bøger og andet materiale samt ikke mindst ansættelse og udsendelse af missionærer, som på den måde kan dedikere al – eller i hvert fald en del – af deres tid til forkyndelsen. Selv om der er tale om en lægmandsbevægelse, har tilhørsforholdet til folkekirken altid været helt centralt.

Imellem de to betydninger kan man tale om en **bevægelse**, der ud over landsorganisationen IM omfatter alle de godt 300 lokale fællesskaber, kaldet *samfund*, hvor mennesker mødes for at være sammen om nogle fælles værdier og for at udføre et stykke arbejde. Et samfund er typisk centreret omkring et *missionshus*, der danner rammen om en stor del af (men ikke alt) arbejdet. Hvert samfund er så at sige en lille forening med egen bestyrelse og økonomi, uafhængigt af landsorganisationen. Arbejdet på lokalt plan foregår næsten udelukkende på frivillig basis, så de penge, der måtte være involveret, går til vedligeholdelse af missionshuset, udgifter i forbindelse med afholdelse af møder og lignende. De enkelte samfund dækker typisk et pastorat eller eventuelt kun et enkelt sogn.

Ud over landsorganisation og samfund tæller bevægelsen også en række virksomheder eller institutioner med mere eller mindre fast tilknytning til IM; altså med fælles værdigrundlag og eventuelt med IM-repræsentation i bestyrelsen, men i øvrigt helt separate organisationer. Disse omtales af IM selv som *”virksomheder i broderligt samarbejde med Indre Mission”*; en betegnelse, som har været i brug i hvert fald siden 1920'erne.<sup>207</sup>

Virksomheder og arbejdsgræne under IM tjener alle på forskellig vis til opfyldelse af det overordnede formål, dels ved selv at bedrive missionsarbejde og dels ved at generere en indtægt, som organisationen så kan bruge på andre formål. De organisatoriske forskelle mellem *”virksomhed”*, *”arbejdsgrænse”* og løsere tilknyttede virksomheder eller institutioner er nærmest umuligt at gennemskue udefra, men handler tilsyneladende mest om økonomi.

---

<sup>205</sup> Holt 1961: 100 og 189-190.

<sup>206</sup> Teknisk set en erhvervsdrivende fond iflg. vedtægterne.

<sup>207</sup> Fibiger 1921: 165, Larsen 2011: 18-19.

## DET CENTRALE OG DET LOKALE NIVEAU

Noget af det første, man som udenforstående iagttager bemærker ved IM's interne opbygning, er ikke så meget todelingen mellem det centrale og det lokale niveau; den kan genfindes i mange andre organisationer. Det særegne for IM er derimod dikotomien mellem på den ene side en meget topstyret og *centraliseret* struktur med en markant landsledelse og på den anden et princip om *decentralisering* med en meget høj grad af lokal autonomi i de enkelte IM-samfund. En struktur, der i organisationens mere end 150-årige historie overordnet set kun har ændret sig ganske lidt. Men først en præsentation af den nuværende struktur, inden vi ser på den historiske udvikling.

## HOVEDBESTYRELSE OG LANDSLEDELSE

Som toppen af kranssekagen sidder *hovedbestyrelsen* med en *formand* i spidsen, som i høj grad tegner billedet af IM udadtil. I perioder med særligt stærke personligheder på posten har formanden på visse punkter haft nærmest enevældig magt.<sup>208</sup> Det gjaldt især i de første 40 år (1861-1901) under stifteren Vilhelm Beck, men også flere af hans efterfølgere markerede sig både inden for bevægelsen og i offentligheden, ikke mindst Carl Moe (1915-27) og Chr. Bartholdy (1934-59). Efter Bartholdys regeringstid har de fleste formænd været mindre synlige udadtil som en naturlig konsekvens af IM's aftagende størrelse og derfor mindre fremtrædende rolle i samfundet.

Den forbindelse mellem folkekirken og IM, som har været en grundpille fra begyndelsen og stadig er det – i hvert fald på papiret – afspejler sig tydeligt i bestyrelsens sammensætning. Således hedder det i de nuværende vedtægter (senest revideret i januar 2017), at

Foreningens bestyrelse består af mindst 7 og højst 13 medlemmer, der af sin midte vælger en formand og en næstformand. Mere end halvdelen af disse, deriblandt formanden, skal være præster i folkekirken. Medlemmerne

---

<sup>208</sup> Se fx Holt 1961: 237-238; Ringgaard Lauridsen 1986: 154-155; Schwarz Lausten 2004: 254; Larsen 2011: 46.

vælges for en periode af 5 år og kan genvælges til ny 5-årig periode to gange.<sup>209</sup>

På trods af formuleringen vælges bestyrelsesmedlemmerne ikke på demokratisk vis ved en generalforsamling, og der er heller ikke sikret lokal repræsentation. Bestyrelsen har fra starten været selvsupplerende; et princip, som Vilhelm Beck indførte, og som alle hans efterfølgere har holdt fast i.

Begrænsningen på 15 års tjenestetid er til gengæld relativt ny; fra begyndelsen var hvervet som bestyrelsesmedlem typisk et livstidskald. Efterhånden blev det dog mere og mere almindeligt at forlade bestyrelsen, når man nåede pensionsalderen, og stadig flere medlemmer valgte at træde ud "før tid", hvilket så kom til at afspejle sig i vedtægterne.

Princippet om at bestyrelsen skal være domineret af præster er derimod lige så gammelt som organisationen selv; faktisk var én af hovedårsagerne til den omorganisering, der fandt sted i 1861 og omdannede en eksisterende forening fra 1853 til den nuværende IM, ønsket om at forene præster og lægfolk ved at inddrage førstnævnte i det arbejde, som i den tidligste vækkelsesbevægelse netop havde været forbeholdt sidstnævnte. 1853-foreningen rummede en ganske skarp kritik af folkekirken, og man frygtede, at IM selv ville blive til en del af det "sektariske uvæsen", som man netop ønskede at forhindre. Præsternes tilstedeværelse i bestyrelsen skulle derfor være med til at strømline og sikre forbindelsen til folkekirken.<sup>210</sup>

Arbejdet i hovedbestyrelsen er ulønnet, og medlemmerne passer deres præstegerning eller civile erhverv ved siden af. Den daglige ledelse af organisationen varetages således af en *landsledelse* på fem personer med base i Indre Missions Hus i Fredericia:

*Generalsekretæren* har det overordnede ledelsesansvar og varetager kontakten til IM-regioner, kredse og samfund på lokalt plan, samt til eksterne samarbejdspartnere i ind- og udland. Generalsekretæren er således øverste daglige leder for alle lønnede medarbejdere i organisationen.

*Vicegeneralsekretæren* er leder af det såkaldte "landsteam", som binder de forskellige arbejdsgrøner sammen: IMU, familierarbejde, seniorarbejde, søndagsskoler m.m.

---

<sup>209</sup> "Vedtægter for Fonden Kirkelig Forening for den Indre Mission i Danmark", §5. [indremission.dk/fileadmin/Dok/Organisation/Ledelse/Vedtaegter\\_for\\_IM\\_\\_januar\\_2017.pdf](http://indremission.dk/fileadmin/Dok/Organisation/Ledelse/Vedtaegter_for_IM__januar_2017.pdf), set 30.01.2018.

<sup>210</sup> Larsen 2011: 31-38.

*Økonomichefen* er ansvarlig for organisationens finanser og andre værdier, herunder fast ejendom i form af de mange missionshuse over hele landet, som for de flestes vedkommende ejes af landsorganisationen og ikke af det lokale IM-samfund.

*Virksomhedschefen* er ansvarlig for de forskellige virksomheder, der drives direkte som en del af IM (se nedenfor), og hvis overskud "*bidrager til finansiering af foreningens virksomhed*".<sup>211</sup>

Endelig har man som det sidste skud på stammen siden 2016 haft en *kommunikationschef*, som samtidig er redaktør for IMT, og som skal koordinere organisationens samlede kommunikationsindsats.

### SAMFUND, KREDSE, REGIONER

Den største del af Indre Missions arbejde foregår på lokalt plan. Den primære enhed er *samfundet*; en lokalafdeling centreret omkring det enkelte missionshus og de aktiviteter, der foregår der: missionsmøder, søndagsskoler, bibelkredse, ungdomsmøder osv. Pr. 1. januar 2018 var der 301 IM-samfund fordelt over hele landet,<sup>212</sup> heraf 16 i Thy.<sup>213</sup>

Samfundene har traditionelt været samlet i ca. 80 *kredse*, der har koordineret samarbejdet mellem nabosamfund og organiseret større fælles arrangementer som mands- og kvindestævner, teltmøder, bibelcamping m.m. I 2013-14 blev de afløst af fem *regioner* (se nedenfor). Kredsene lever dog i nogen grad videre som uformelle netværk; det gælder også de to kredse i Thy: Nordthy-kredsen, som dækker de gamle Hillerslev og Hundborg herreder samt Hannæs, og Sydthy/Thyholm-kredsen, som dækker Hassing og Refs herreder inklusive Thyholm.

### LØNNET OG FRIVILLIG ARBEJDSKRAFT

Langt det meste arbejde i IM-regi udføres på frivillig basis. Pr. 1. januar 2018 var der 172 lønnede medarbejdere. Heraf var de 64 ansat ved ét af de fem regionskontorer i Aalborg, Herning, Århus, Kolding eller København som administratorer, missionærer, forkyndere, konsulenter, volontører eller lignende. Resten var ansat i

---

<sup>211</sup> "Vedtægter", §12.

<sup>212</sup> "IM i tal 2018."

[indremission.dk/fileadmin/Dok/Organisation/Fakta\\_og\\_tal/IM\\_i\\_tal2018.pdf](http://indremission.dk/fileadmin/Dok/Organisation/Fakta_og_tal/IM_i_tal2018.pdf), set 30.01.2018.

<sup>213</sup> "Kontakt." [imthy.dk/index.php?id=34](http://imthy.dk/index.php?id=34), set 30.01.2018.

landsorganisationen, enten ved sekretariatet i Fredericia eller ved én af de tilknyttede virksomheder. Dertil kom 97 ulønnede medarbejdere, primært såkaldt fritidsforkyndere og -konsulenter. Altså i alt 269 ansatte på centralt eller regionalt niveau; et antal, der har været nogenlunde stabilt gennem det sidste årti, dog med en svagt stigende tendens de sidste par år.<sup>214</sup>

Thy og Mors havde i nogle år ingen lønnede medarbejdere; missionæren i Nykøbing gik på pension i 2011 og har siden været fritidsforkynder; dertil kommer yderligere tre fritidsmedarbejdere i Thy.<sup>215</sup> Efter etableringen af den nye regionale struktur forsøgte man at rejse penge lokalt til ansættelse af en missionær for Thy og Mors under Region Nord, blandt andet via noget så nymodens som *crowdfunding* på de sociale medier.<sup>216</sup> Indsamlingsmålet blev nået allerede i august 2015 – først i september 2017, to år senere, lykkedes det dog endelig at få besat positionen, således at landsdelen nu igen har en ”professionel” missionær, ansat i en 85% deltidsstilling.<sup>217</sup>

Det er umuligt at opgøre antallet af personer, der leverer en større eller mindre arbejdsindsats på det lokale plan. Hvis alt fra kreds- og samfundsformænd over søndagsskole- og børneklubledere til kaffebrygning, kagebagning, rengøring og græsslåning uden for missionshusene regnes med, er der dog givetvis tale om flere tusind mennesker. Selv om lønninger, som i de fleste andre organisationer, udgør langt den største udgiftspost, er man helt afhængig af frivillige for at få hjulene til at køre rundt.

---

<sup>214</sup> ”IM i tal 2018.”

<sup>215</sup> IMT 2017(0): 24. [indremission.dk/nord/medarbejdere](http://indremission.dk/nord/medarbejdere), set 04.01.2018.

<sup>216</sup> ”Projekt Missionær Thy/Mors.” [facebook.com/missionthymors](https://www.facebook.com/missionthymors), set 30.03.2018.

<sup>217</sup> ”Nu er der brug for Henrik i Thy og på Mors.” [indremission.dk/imt/forsiden/vis-artikel/artikel/nu-er-der-brug-for-henrik-i-thy-og-paa-mors](http://indremission.dk/imt/forsiden/vis-artikel/artikel/nu-er-der-brug-for-henrik-i-thy-og-paa-mors), set 04.12.2018. IMT 2018(0): 22.

## VIRKSOMHEDER OG ARBEJDSGRENE

Pr. 1. januar 2018 bliver følgende virksomheder drevet direkte som en del af IM:<sup>218</sup>

- Felix Rejser: Arrangerer rejser med "en kristen profil, hvor fællesskab og tryghed er nøgleord".
- Forlagsgruppen Lohse: Udgiver et væld af bøger, musik og andre materialer med kristent indhold; ca. 35 udgivelser om året. Forlaget har været en del af IM siden 1868, altså stort set fra starten.
- Best Western Hotel Hebron og City Hotel Nebo, begge beliggende i København: Danmarks sidste eksisterende "missionshoteller", om end mere af navn end af gavn i dag; således er der hverken andagt eller alkoholforbud længere. For Nebos vedkommende er tilknytningen lidt løsere, men halvdelen af overskuddet går til IM.
- Bethesdas Boghandel i København: Specialiseret i teologisk og kirkelig litteratur, både ny og antikvarisk.
- IM-genbrug startede i 1988 og har i dag 32 butikker fordelt over hele landet, dog langt flest (24) i Jylland. Overskuddet går til IM og til søndagsskolerne (DFS). Den eneste IM-genbrug i Thy lå i Agger, men lukkede i 2016.
- Mørkholt Strand Camping ved Børkop: Campingplads med "fokus på fællesskab, frihed og fordragelighed". Lægger hver sommer græs til landets største bibelcamping (se nedenfor).
- Indre Missions Tidende (IMT): Et ugentligt blad med reportager, forkyndelser og nyheder fra Indre Missions og kirkens verden. Udkommet siden 1854 og betegner derfor sig selv som "Danmarks ældste ugeblad". Har ligesom Lohse og Felix hjemme på landskontoret, Indre Missions Hus i Fredericia. Ud over selve IMT udgives ungdomsmagasinet *Geist* og "Et ord med på vejen", som husstandsomdeles flere steder. IMT driver også hjemmesiden [jesusnet.dk](http://jesusnet.dk), som tilbyder "svar på spørgsmål om Gud, troen og livet". Igennem det meste af sin levetid et ugeblad; fra januar 2018 udkommer IMT dog kun hver 14. dag og under det nye navn *IMPuls*, som skal signalere "liv, bevægelse og inspiration".<sup>219</sup>

---

<sup>218</sup> IMT 2018(0): 29-31. Se litteraturlisten for henvisninger til de enkelte virksomheders og arbejdsgrenes hjemmesider.

<sup>219</sup> "IMT bliver til Impuls." IMT 2017(47). "Tag godt imod IMPuls." IMT 2017(49).

IM's "arbejdsgrene" tæller, ligeledes i januar 2018, følgende:<sup>220</sup>

- Indre Missions Ungdom (IMU) med 532 lokalafdelinger. Et "kristent fællesskab, hvor alle teenagere og unge er velkomne". Stiftet 1979 efter at KFUM og K havde brudt med IM. I Thy er i dag en enkelt afdeling tilbage i Thisted.<sup>221</sup>
- Indre Missions Seniorarbejde: Koordinerer arbejdet på landsplan for seniorer (55+) inden for IM.
- Bibelcamping og teltmøder: Koordinerer afholdelsen af disse større flerdages-arrangementer over hele landet, nogle af dem i samarbejde med andre folkekirkelige organisationer. I Thy er der i dag bibelcamping i Hurup og teltmøder i Vilsund, lige neden for broen til Mors. Tidligere var der også velbesøgte teltmøder i Agger.
- IM-musik: Forkyndelse gennem det sungne ord som supplement til det talte.
- UNO: Et kristent fællesskab for singler.
- Telefonandagten/Netandagten: Tilbyder et gratis dagligt bibelord med tilhørende forklaring. Tidligere på telefonen, nu også på nettet eller SMS.
- Indre Missions Familiearbejde: Har til formål "at hjælpe familierne til at finde inspiration til at leve efter det bibelske syn på ægteskab og familieliv".
- AdamogEva.dk: En hjemmeside med oplysning om sex og samliv ud fra en "klassisk kristen etik".
- Galleri Bibelland i Børkop: Et "udstillingsvindue og eksperimenterende værksted for kristen kunst i Danmark med folkelig kunstformidling for øje".
- Indre Missions missionsteam/"Cafébussen": Et rejsehold, der skal "gøre kristendom relevant for dagens dansker" gennem besøg på skoler, samtaler og uddeling af materiale på gaden o. lign. En moderne udgave af de oprindelige kolportørers arbejde.
- Takken: Sælger frimærker til støtte for IM og søndagsskolerne.
- Indre Missions Tværkulturelle Arbejde: "Hjælper migranter, flygtninge og nydanskere med at falde til i Danmark og giver dem mulighed for at høre om Jesus Kristus", primært i Århus og København. En slags kombination af indre og ydre mission.
- Glow: Arrangerer koncerter med kristne kunstnere.
- Også Danmarks Folkekirkelige Søndagsskoler (DFS) kan henregnes til denne kategori. Der er tale om en nominelt selvstændig paraplyorganisation for en lang række af landets søndagsskoler og kristne børneklubber. Udgiver bladene *Superfrø* til børnene og *Små skridt* til skolelederne.

---

<sup>220</sup> IMT 2018(0): 6-8.

<sup>221</sup> "Thisted IMU." thistedimu.dk, set 30.03.2018.



Landslederne for IMU, IM-musik, Familiearbejdet, det Tværkulturelle Arbejde og søndagsskolerne (DFS; se nedenfor) har kontor i Indre Missions Hus i Fredericia og refererer til vicegeneralsekretæren, så her er både organisatorisk og fysisk tale om en lidt tættere tilknytning til moderorganisationen.

Endelig er der som nævnt virksomhederne ”i broderligt samarbejde”, officielt kaldet ”kirkeligt arbejde med tilknytning til IM”; i januar 2018 følgende:<sup>222</sup>

- Bibellæser-Ringen: Udvikling af digitale ressourcer og læseplaner til udbredelse og styrkelse af bibellæsningen ude i menighederne.
- Det Danske Bibelselskab: En almennyttig, kirkelig institution til udgivelse af Bibelen og fremme af bibelbrug.
- Kristeligt Arbejde Blandt Blinde: Har til formål ”at bringe evangeliet til blinde og svagsynede”, særligt gennem udgivelse af lydbøger.
- Blå Kors: Rådgivning og behandling af alkoholikere og stofmisbrugere. Finansierer blandt andet sin virksomhed gennem en kæde af genbrugsbutikker. Organisationens kom til Danmark i 1895 og har, som afholdsbevægelsen generelt, fra starten haft tætte bånd til IM.
- Indenlandsk Sømandsmission: Arbejder i og omkring de danske havne med at ”bringe evangeliet til søfolk og fiskere”. Drev tidligere sømandshjem i de fleste havne, blandt andet i Hanstholm (solgt 2013) og Thyborøn (solgt 2008). I dag er der tre tilbage (Frederikshavn, Aalborg, København).
- Kristent Pædagogisk Institut: Et ”forskningsbaseret institut, hvor pædagogik og kristentro mødes med henblik på at skabe god praksis.” Arrangerer efteruddannelse for lærere og pædagoger ved kristne skoler og udarbejder materiale til konfirmandundervisning m.m.
- Brødremenighedens Danske Mission (BDM): Et ydremissions-selskab, hvis aktiviteter er koncentreret i Øst- og Centralafrika. Udspringer af den hennhutiske Brødremenighed i Christiansfeld.
- KFUMs Soldatermission: Arbejder ”blandt forsvarets tjenestegørende personel ved forkyndelse af det kristne budskab og praktisk tjeneste”. Driver 14 soldaterhjem rundt omkring i landet.
- Tværkulturelt Center: ”Bygger bro mellem folkekirken og nydanskere”. 165 medlemsmenigheder over hele landet.
- Danske Sømands- og Udlandskirker: Paraplyorganisation for de 48 danske kirker og menigheder i udlandet, herunder Dansk Kirke i Sydslesvig.
- Foreningen Agape: Udøver og fremmer diakoni (kirkeligt socialt arbejde) gennem kurser, foredrag m.m.
- Sønderskovhjemmet i Toreby på Lolland: Forsorgshjem for hjemløse, misbrugere, psykisk syge m.fl.

---

<sup>222</sup> IMT 2018(0): 35-39.

- Stefanshjemmet i Århus: Socialpædagogisk tilbud til voksne med fysiske eller psykiske handicaps, herunder udviklingshæmmede.
- 21 skoler, herunder 17 efterskoler, 3 højskoler og Svendborg Søfartsskole. Fordelt over hele landet, dog klart flest (16) i Jylland. Bjerget Efterskole ved Frøstrup i Thy regnes til kredsen af skoler med IM-tilknytning.<sup>223</sup>
- 15 lejrbygninger, som ejes af IM, DFS, KFUM og K eller en kombination heraf. De lejes også ud til brugere uden for IM, såsom lejrskoler eller private, og er med til at generere indtægt. Også her er hovedvægten (10) i Jylland.
- Desuden en lang række kor, grupper og solister med tilknytning til IM. Nogle fokuserer udelukkende på lovsang, andre på kristen musik generelt, mens andre igen også optræder med et mere bredt repertoire. I Thy regnes Nordthy Mandskor (lovsang) og Iversen Band fra Agger (både kristen og almindelig popmusik) til denne kategori.<sup>224</sup>

I tidens løb har en række andre virksomheder været en del af IM's organisation. Nogle er blevet nedlagt, mens andre stadig eksisterer, blot med en løser eller ingen tilknytning. Man har drevet børnehjem, Magdalenehjemmet for "faldne kvinder", herregårdsmission blandt tyende i landbruget m.m.

Den danske afdeling af YMCA og YMCW, kaldet KFUM og K, startede i 1883 som et udvalg for ungdomsarbejde under IM. Fra 1906 blev man formelt selvstændige, men beholdt de tætte bånd til IM – altså et "broderligt samarbejde". I 1979 kom det til et egentligt brud mellem de to organisationer, og IM fik en egen ungdomsafdeling i form af IMU. Mange føler sig dog stadig hjemme begge steder. De forskellige grene af KFUM og K, herunder idrætsforeninger og spejderkorps, kan således siges at have en endnu løsere tilknytning til IM end de ovennævnte virksomheder, men båndene er ikke kappet helt. Noget tilsvarende kan siges om FDF.

## DEN ORGANISATORISKE UDVIKLING

I store træk følger IM i sin organisatoriske udvikling de fem faser i Armand Mauss' udviklingsmønster for sociale bevægelser. Efter opståen, konsolidering, og institutionalisering må man siges i efterhånden nogle årtier at have befundet sig i fragmenterings-fasen og vise begyndende tegn på femte og sidste fase – opløsning. Om det kommer så vidt må fremtiden vise.

---

<sup>223</sup> [bjerget.dk/om-efterskolen/vaerdigrundlag](http://bjerget.dk/om-efterskolen/vaerdigrundlag), set 04.12 2018. Se også Int. 12.

<sup>224</sup> IMT 2018(0): 40.

## OPSTÅEN: ET LØST SAMMENREND (1853-61)

I den første IM-forening fra 1853 blev der ikke lagt meget vægt på det organisatoriske. Der var ingen egentlig bestyrelse, men blot en "bestyrer", valgt for tre år ad gangen som både formand og kasserer, som altså kunne regere mere eller mindre efter forgodtbefindende. Arbejdet var dog også til at overse: Det handlede om at administrere de penge, der blev samlet ind til aflønning af en missionær og til udgivelse af et blad. Der var reelt kun tale om en forening af navn og ikke af gavn, idet der ikke forelå vedtægter eller blev ført protokoller. Man opererede heller ikke med medlemslister og kontingent, men opfordrede blot "missionens venner" til at give faste bidrag og tegne abonnement på IMT. Til hjælp for sidstnævnte blev der offentliggjort en liste over "tillidsmænd" eller kontaktpersoner rundt om i landet, som kunne tegne abonnemeter.<sup>225</sup>

Selve "foreningen" bestod således af tre nøglepersoner – bestyreren, den enlige missionær og redaktøren for IMT – samt en skare af "medlemmer", som ikke rigtig var medlemmer, fordi der ikke rigtig var nogen forening – "sympatisører" med Mauss' ord. Denne meget diffuse struktur og indspiste styreform mødte hurtigt kritik fra flere sider, og som svar herpå forsøgte man sig fra 1857 med en decideret bestyrelse på fire mand, som ud over de ovenfor nævnte opgaver også skulle arrangere halvårlige missionsmøder, der samtidig skulle fungere som en slags generalforsamling.<sup>226</sup>

I det hele taget var foreningen, trods ambitioner om at blive landsdækkende, meget lokalt forankret på Sjælland. Der opstod andre lokale missionsforeninger rundt omkring i landet i løbet af 1850'erne, men det nationale samarbejde eller netværk var stort set begrænset til den kommunikation, der foregik gennem IMT, og så missionær Jens Larsens rejseaktivitet. En mulig forklaring kan være de vanskelige rejseforhold;<sup>227</sup> på det tidspunkt var kongerigets eneste jernbanestrækning København-Korsør. Samtidig var interne stridigheder, ikke mindst om forholdet til folkekirken og forkyndelsens form, en væsentlig bremseklo.

De stridsspørgsmål, der i dens opståen holdt den første IM-organisations udvikling tilbage og endda truede med at sprænge den, var altså primært interne. Helt i tråd med Mauss' fasemodel var der fra det etablerede systems side ingen stærk modreaktion, hvilket i høj grad må tilskrives foreningens eget konciliatoriske udgangspunkt. I programerklæringen (offentliggjort i det allerførste nummer af IMT) lagde man netop vægt på at hvile på "*den hellige almindelige kirkes dåbspagt og trosbekendelse*" – altså teologisk at ligge helt på linje med folkekirken – og at ville bedrive mission "*uden brud på kirkens embede*". Man ønskede at virke inden for den

---

<sup>225</sup> Holt 1961: 108-109.

<sup>226</sup> Holt 1961: 110.

<sup>227</sup> Larsen 2011: 34.

eksisterende statskirke, ikke at grundlægge en ny kirke, og virkede derfor udadtil relativt harmløs. De eneste tilløb til ballade var da også netop kritikken fra de præster, som følte, at IM forsøgte at gå dem i bedene. Det kulminerede, da missionær Jens Larsen i 1856 søgte Sjællands biskop om at blive præsteviet. Han fik afslag, og så var den sag egentlig ikke længere – i forhold til offentligheden. Indadtil splittede den dog, og uoverensstemmelserne mellem Jens Larsens tilhængere og modstandere overvandt man aldrig rigtig.<sup>228</sup>

### KONSOLIDERING: VILHELM BECK TAGER OVER (1861-1901)

I 1861 kom nye folk ind i ledelsen, og den løse og svagt definerede forening blev på relativt kort tid transformeret til noget, der i det store og hele mindede om den nuværende organisation. Det revitaliserede bevægelsen og satte en i hvert fald foreløbig stopper for den interne strid – måske fordi der også blev sat en stopper for demokratiseringsprocessen. En ung præst ved navn *Vilhelm Beck* var nemlig kommet ind på scenen, og han fik straks slået nogle principper bag styreformens fast; som han selv udtrykker det i sine erindringer: *”Generalforsamling blev afskaffet. [...] Da denne forsamling var i færd med at ødelægge det hele, valgte bestyrelsen sig selv og har siden stadig suppleret sig selv.”*<sup>229</sup>

Der var efter 1861 heller ingen tvivl om hvor den reelle magt lå: Selv om han formelt set først overtog formandsposten fra dens første indehaver C. F. Rønne i 1881, gjorde Beck fra starten reelt, hvad der passede ham, og udnævnte for eksempel nye bestyrelsesmedlemmer efter forgodtbefindende – ikke bare uden at spørge baglandet, men i flere tilfælde sågar uden at orientere resten af bestyrelsen.<sup>230</sup> Allerede fra 1872 var Beck og den alderssvækkede Rønne således de eneste tilbageblevne af de oprindelige stiftere.<sup>231</sup> Man anså det heller ikke for nødvendigt at udarbejde et sæt egentlige vedtægter før 1885.<sup>232</sup>

Den vigtigste ændring efter 1861 var inddragelsen af præster i ledelsen. Ét af 1853-foreningens største problemer havde som nævnt været den interne strid om den teologiske linje, ikke mindst om forholdet til folkekirken. Flere af de ledende kræfter talte for at bryde båndene og danne frikirke; således rejste den første ”bestyrer”, Peder Pedersen, senere til USA og blev baptist.<sup>233</sup> Med sognepræsten Becks magtovertagelse blev det imidlertid endegyldigt slået fast, at IM’s ståsted var inden

<sup>228</sup> Holt 1961: 100-101 og 133-146. Larsen 2011: 31-38.

<sup>229</sup> Beck 1901: 63, 199-200.

<sup>230</sup> Larsen 2011: 46-47.

<sup>231</sup> Larsen 2001: 134-136.

<sup>232</sup> Holt 1961: 466-469.

<sup>233</sup> Larsen 2011: 34.

for folkekirken som et supplement til det "statsautoriserede" menighedsliv og ikke som et alternativ. Dette blev symbolsk tydeliggjort ved indføjelser af ordet "Kirkelig" i foreningens navn.

I de 40 år, Beck var den reelle leder – 1861-81 som grå eminence og derefter til hans død i 1901 som formel formand – forblev ledelsesstrukturen i store træk uændret. Hans enevældige regime efterlod kun ganske lidt plads til divergerende holdninger fra baglandet, og selv om en del af de lægfolk, der udgjorde bevægelsens græsrodde, løbende fremsatte kritik, var Becks position og personlige karisma tilsyneladende så stærk, at alle forsøg på demokratisering blev fejet af banen uden virkeligt store sværds slag – og det på trods af at det netop var lægfolket, der gjorde det store arbejde for at udbrede bevægelsen. Selv om Becks egen rejsevirkomhed var stor, havde de lokalt forankrede missionærer og kolportører anderledes mulighed for at nå ud i alle afkroge.

Kunne Beck ikke fysisk være flere steder på én gang, havde han dog som redaktør for IMT et meget effektivt talerør; også det blev styret med hård hånd, og herigennem øvede Beck en ikke ubetydelig påvirkning på de lokale ledere, der ofte brugte materiale fra bladet som udgangspunkt for deres møder. Ligeledes fik den forlagsvirkomhed, der startede i 1868, stor betydning som bindeled mellem landsledelse og lokalsamfund.<sup>234</sup>

Den patriarkalske og topstyrede ledelsesform var tilsyneladende nødvendig for at fremstå med en klar profil i forhold til de andre vækkelsesbevægelser, ikke mindst grundtvigianerne. Samtidig med at den blev cementeret, oplevede IM i Beck-æraen også en voldsom ekspansion over hele landet, særligt i 1890'erne, og konsoliderede sig som en væsentlig faktor i dansk kirkeliv. Antallet af missionærer steg fra fire i 1862 til 158 i 1900; IMT gik i samme periode fra 144 abonnenter til 16.000.<sup>235</sup>

Ét af kendetegnene ved konsolideringsfasen i Mauss' model er netop etableringen af en egentlig inderkreds eller ledelse, som i denne periode altså blev personificeret ved Beck og hans nærmeste. Det var også i denne periode, IM opnåede så meget momentum, at bevægelsen ikke uden videre lod sig stoppe. Ifølge Mauss kan det omgivende samfund reagere på to måder: Enten ved at slå hårdt ned med decideret undertrykkelse af bevægelsen eller ved at acceptere den og give indrømmelser – altså co-optation. Det etablerede kirkeliv anlagde fra starten en hårdere linje, men valgte til sidst den fredelige sameksistens. Man åbnede døren og gav IM en plads i folkekirken – mest af alt nok fordi man frygtede, hvad der ville ske, hvis de blev holdt udenfor. Samtidig gik IM med til visse kontrolforanstaltninger, der skulle sikre et så

---

<sup>234</sup> Ringgaard Lauridsen 1986: 154-155; "Historie." lohse.dk/historie, set 30.01.2018.

<sup>235</sup> Schwarz Lausten 2004: 254.

gnidningsfrit samarbejde som muligt mellem missionærer og præster. Vendepunktet kom efter den såkaldte ”thy’ske krig” i 1880-81 (se nedenfor).

## MISSIONSHUSENE

Den første generation af *missionshuse*, der skød op i Becks formandstid, kan ses som et fysisk udtryk for bevægelsens konsolidering. Det var i samme periode, de løse sympatisører blev til aktive ”medlemmer” (selv om IM ikke selv ville bruge det ord), og den eksplosive vækst i både tilslutning og aktiviteter betød, at der opstod et behov for lokale samlingssteder. Fra starten af havde møderne fundet sted i private hjem, men efterhånden som tilslutningen voksede og der kom nye arbejdsformer som for eksempel søndagsskole til, blev de fysiske rammer for små. Det blev startskuddet til byggeriet af de missionshuse, der kom til at præge det danske landskab – både geografisk og religiøst – igennem generationer. Landets første missionshus blev indviet i Randers i 1871, og derefter gik det stærkt: I 80’erne skød godt 100 huse op, i 90’erne mere end 250.<sup>236</sup> Ved århundredskiftet var der således i omegnen af 400 missionshuse i Danmark; et tal, der fortsatte med at vokse i årtierne derefter.<sup>237</sup>

Fænomenet med egne bygninger eller samlingssteder til religiøst prægede aktiviteter er ikke særegent for hverken IM eller Danmark. Beslægtede bevægelser som Luthersk Missionsforening (grundlagt 1868), Evangelisk Luthersk Missionsforening (1889) og frikirken Det Danske Missionsforbund (1888) havde alle deres egne ”missionshuse”, dog i langt mindre antal. Grundtvigianerne havde deres forsamlingshuse, som i omfang bedre kan sammenlignes med IM-missionshusene,<sup>238</sup> men som i modsætning hertil ofte blev brugt af hele lokalsamfundet (minus missionsfolkene!) og ikke blot af grundtvigianerne selv.<sup>239</sup>

Inspirationen fra nabolandene er også nærliggende: I Sverige byggede Lutherska Missionsföreningen sine første huse fra starten af 1860’erne, og Vilhelm Beck nævner dem allerede i 1864 efter et besøg i det svenske. I Norge var man endnu tidligere på den med opførelsen af det første ”bedehus” i Skien i 1850. Også de engelske ”chapels” eller ”mission halls” fra midten af 1800-tallet kan sammenlignes

---

<sup>236</sup> Larsen 2005: 101.

<sup>237</sup> Larsen 2005: 117 angiver 435 missionshuse for året 1900, mens Schwartz Lausten 2004: 255 ”kun” har 371 huse. Holt 1961: 763 taler om 408 huse i 1901. Ingen af de tre oplyser dog, hvor de har deres tal fra. Se i øvrigt Bilag 2: ”IM i tal”.

<sup>238</sup> Larsen 2005: 125-130.

<sup>239</sup> Balle-Petersen 1981: 96.

med de danske.<sup>240</sup> Særligt i Nord- og Nordvestjylland, med sine historisk tætte forbindelser til Norge, er den norske inspiration helt oplagt.<sup>241</sup>

Hvad angår *ejerskabsforholdene*, var IM i Danmark ligeledes inspireret af Norge. Husene blev bygget på lokalt initiativ og for lokalt indsamlede midler, og ofte var netop opførelsen af et missionshus anledningen til dannelsen af et IM-samfund. Således kan man både finde protokoller med betegnelser som "Protokol for Indre Mission i XX" og "Protokol for missionshuset i YY", ligesom den samme bestyrelse i flæng kan betegne sig selv som bestyrelse for både samfund og hus.<sup>242</sup>

Når et hus var gældfrit, blev det i langt de fleste tilfælde tilskødet landsorganisationen, idet samfundet dog fortsat selv finansierede forbrug, løbende vedligeholdelse m.m. – man skænkede huset bort, men beholdt brugsretten. Fra landsledelsens side involverede man sig altså ikke i finansieringen og selve byggeriet, men kunne dog bistå med for eksempel plantegninger eller annoncering efter bidrag i Indre Missions Tidende.<sup>243</sup>

Undtagelsen var typisk, når en allerede eksisterende bygning blev solgt, overdraget eller testamenteret til Indre Mission til brug som missionshus. I Thy gjaldt det for eksempel *Tabor* i Haring, hvortil grunden i 1924 blev testamenteret af en lokal gårdejer. Huset forblev selvejende under det lokale IM-samfund indtil det lukkede i 2009, og først derefter overdraget til landsorganisationen. Også *Filadelfia* i Vorupør forblev selvejende, hvilket betød, at man i 1999 på lokalt initiativ kunne fremtidssikre det ved at gøre det til kirkecenter for hele sognet; ellers bliver missionshuse som hovedregel solgt fra, når de nedlægges.<sup>244</sup>

Som udgangspunkt blandede landsledelsen sig heller ikke i den daglige drift af husene eller i de aktiviteter, der foregik – dog med nogle få markante undtagelser. Samfundsbestyrelserne skulle godkendes af hovedbestyrelsen – hvilket stort set altid var en ren formalitet – og huset skulle kun benyttes til indremissionske formål. Vilhelm Beck slog utvetydigt fast, at ingen "*frit omrejsende lægprædikanter*" skulle have lov til at holde møder i missionshuse eller tale ved IM-møder; dette netop for at husene skulle fungere som et værn for den rigtige form for forkyndelse og imod det "*sekterske uvæsen*". Således var det undtagelsen – og skete kun efter særlig tilladelse fra hovedbestyrelsen – at folk, der hverken var folkekirkepræster eller indremissionærer, fik lov til at ytre sig fra missionshusenes talerstole.<sup>245</sup>

---

<sup>240</sup> Larsen 2005: 101-103. Se også Olesen 1996 vedr. den engelske indflydelse.

<sup>241</sup> Som påvist af Schou 1987: 36-40.

<sup>242</sup> Fx i Hanstholm; LATK 2008041 og THY 4515-A-1.

<sup>243</sup> Schwarz Lausten 2004: 255, Larsen 2005: 110.

<sup>244</sup> Munk Larsen 2016b.

<sup>245</sup> Larsen 2005: 112.

Overdragelsen af husene til landsorganisationen skulle netop fungere som en slags kvalitetskontrol og garanti for at der ikke fandt "ikke-missionske" aktiviteter sted i husene.<sup>246</sup> Nogle steder valgte man at lade husene forblive i selveje for netop at få større frihed med hensyn til valg af talere og aktiviteter; enkelte af disse huse gled efterhånden væk fra Indre Mission og over i frikirkelige sammenhænge.<sup>247</sup>

Alkohol, dans og lignende var også udelukket, og hvis et missionshus på et senere tidspunkt blev solgt fra, skete det ofte med en klausul om at disse heller ikke i fremtiden måtte komme inden for murene.<sup>248</sup> En kuriøs undtagelse er det første missionshus i Thisted, *Kapernaum* fra 1886. Da IM i 1956 flyttede til en nærliggende større bygning, blev det solgt til kommunen – som straks indrettede det til fritidsklub for byens teenagere, herunder som spillested for de lokale pigtrådsorkestre. Det vakte ikke overraskende protester fra sælgerne, men gemytterne blev dog dæmpet af at missionsmand Knud Nielsen blev leder af klubben og gjorde sit til at holde aktiviteterne opbyggelige.<sup>249</sup>

Af de 31 missionshuse, der har været i Thy, er i dag 12 tilbage. I flere sogne har man haft to "generationer" af huse, hvor det oprindelige blev for småt og måtte afløses af et større; andre steder kunne man klare sig med udbygninger. I Bedsted og Hundborg er de nuværende aktive huse sågar tredje generation. Af de nedlagte huse er de fleste enten solgt til privat brug eller revet ned; undtagelserne er Harring og Vorupør.<sup>250</sup>

#### FORTSAT KONSOLIDERING OG BEGYNDENDE INSTITUTIONALISERING: GENERATIONEN EFTER BECK (1901-34)

Ved Vilhelm Becks død i 1901 mistede man en karismatisk personlighed og en ekstremt stærk leder, der havde været det uomtvistelige samlingspunkt i en ellers relativt løst organiseret bevægelse. IM var dog ved århundredskiftet så fast etableret, at den ikke faldt fra hinanden uden Becks tilstedeværelse, selv om generationsskiftet faldt sammen med en ny stærk vækkelsesbølge, som havde potentialet til at sprænge bevægelsen – men ikke gjorde det.<sup>251</sup>

De følgende formænd var – måske med undtagelse af "helvedesprædikanten" fra Harboøre, *Carl Moe* (1915-27) – personligt noget mindre synlige i offentligheden; til

<sup>246</sup> Larsen 2005: 110. Larsen 2011: 101-102.

<sup>247</sup> Larsen 2011: 102.

<sup>248</sup> Ringgaard Lauridsen 1986: 160.

<sup>249</sup> Holch Andersen et al. 1998: 236. Brun 2009: 6.

<sup>250</sup> Se afsnittet "Røre i Vorupør" nedenfor samt bilag 3: "Missionshuse i Thy".

<sup>251</sup> Se afsnittet "Røre i Vorupør" nedenfor.



gengæld havde bevægelsen vokset sig så stor, at den var svær at komme udenom. Den linje, som Beck havde lagt, blev ført videre uden de store ændringer. Indadtil betød den karismatiske og egenmægtige leders død først og fremmest, at de opgaver, han havde haft samlet under sin kasket, blev fordelt på flere hovedbestyrelsesmedlemmer med dannelsen af et *forretningsudvalg* i 1906; udadtil var det dog stadig formanden, der udtalte sig på IM's vegne.<sup>252</sup>

Hvis landsorganisationen forblev løst organiseret, oplevede man i første tredjedel af 1900-tallet til gengæld en øget organisering på det lokale plan, nødvendiggjort af den voksende tilslutning, det større aktivitetsniveau og ikke mindst den voldsomme vækst i missionshusenes antal. Hvor missionæren i den tidlige fase med sin person havde været omdrejningspunktet for det lokale arbejde, blev det nu missionshuset som sted.

Inspireret af det ydremissionske DMS (Det Danske Missionselskab) havde man allerede fra 1890'erne forsøgt at få dannet *kredsforeninger* – også i sogne, hvor der ikke nødvendigvis var et missionshus at samles om. I 1907 indførtes med den såkaldte "udvidede samfundsordning" *kredsforbund* som en form for regionale samarbejdsorganer. Efter en reform i 1939 fik foreninger og forbund betegnelserne *samfund* og *kredse*, som stadig benyttes i dag. Ved 50 års jubilæet i 1911 var der således 20 kredsforbund med i alt 580 kredsforeninger; ved 100 års jubilæet i 1961 var der 83 kredse, omfattende IM-samfund i ca. 2000 sogne – langt størstedelen af landet var dækket ind.<sup>253</sup>

Disse organiseringstiltag skyldtes ikke kun IM's egen vækst, men var også til dels foranlediget af kirkepolitiske forandringer. Efter systemskiftet i den verdslige politik forsøgte den nye Venstre-regering også at demokratisere folkekirken, og i 1903 vedtoges loven om folkevalgte *menighedsråd*. Beck og de fleste IM-præster havde været imod, men da først menighedsrådene var en realitet, gik man mange steder aktivt ind i kirkepolitikken på lokalplan og fik hurtigt forholdsvis stor indflydelse.<sup>254</sup>

Den stadig strammere organisering på lokalplan gjorde ikke umiddelbart bevægelsen mere demokratisk. Hovedbestyrelsen var stadig selvsupplerende, og samfund og kredse havde ikke nogen direkte indflydelse på de beslutninger, der blev taget for organisationen som helhed. Ud over organiseringen af det praktiske arbejde omkring missionshus og møder spillede den imidlertid en væsentlig rolle i forhold til samling af ressourcer og dannelse af netværk mellem nabosamfund i de enkelte landsdele. Der er grund til at antage, at det stærke engagement i lokalpolitik – først kirkeligt og

---

<sup>252</sup> Holt 1961: 757. Larsen 2011: 153-155.

<sup>253</sup> Holt 1961: 757-759.

<sup>254</sup> Holt 1961: 684-693. Schwarz Lausten 2004: 290-292. Larsen 2011: 158-159. Se desuden kap. 10: "Missionen og det offentlige liv".

senere også verdsligt – i ikke ringe grad blev muliggjort af denne organiseringsgrad, som udadtil gjorde IM ganske slagkraftig.<sup>255</sup>

### INSTITUTIONALISERING: BARTHOLDYS FORMANDSTID (1934-59)

Med *Christian Bartholdy* fik IM igen en markant og slagkraftig formand. Han deltog flittigt i den offentlige debat og blev særligt kendt i den brede befolkning under besættelsen, hvor han udtalte sig i skarpe vendinger om jødeforfølgelserne og kritiserede regeringen for at være for passiv over for tyskerne. Sammen med en letfattelig og humoristisk stil betød det, at han kom til at nyde en bred respekt, også uden for missionske kredse. Samtidig stod Bartholdy for en mere favnende og dialogvillig mission end sine forgængere. Selv om han fortsatte den bibeltro linje, var han mere åben over for divergerende synspunkter og gjorde for eksempel ved flere lejligheder fælles sag med arbejderbevægelsen, når arbejdsgiverne ikke behandlede deres ansatte ordentligt – måske i en erkendelse af, at denne voksende klasse var en mulig ny missionsmark.<sup>256</sup>

At IM i denne periode igen blev mere synlig udadtil, hænger altså i ikke ringe grad sammen med frontfigurens øgede synlighed, men må også tilskrives den talmæssige styrke. Eftersom IM ikke opererer med medlemmer og kontingenter, kan det være svært at vurdere størrelsen, men baseret på forskellige kvantitative indikatorer var det også i denne periode, bevægelsen nåede sin største udbredelse. IMT nåede sit højeste oplagstal omkring 1945 med 23.500 abonnenter,<sup>257</sup> mens søndagsskolerne eller børnegudstjenesterne toppede midt i 50'erne med skoler i over 1600 sogne, drevet af mere end 6700 ledere, som nåede ud til næsten 88.000 børn.<sup>258</sup> Antallet af missionærer toppede dog først i 1965, hvor der var 152 lønnet af IM.<sup>259</sup>

Den sværeste indikator at sætte præcise tal på er – paradoksalt nok – noget så fysisk håndgribeligt som missionshusene. Det skyldes først og fremmest de nogle gange spegede ejerskabsforhold. Der er tale om en skøn blanding af huse ejet af landsorganisationen (langt de fleste) og af de lokale IM-samfund, ligesom man også i tidens løb har benyttet sig af andre private bygninger til mødeaktiviteter. I dag finder IM-møder derimod i stadigt flere pastorater sted i fælleskirkelige centre. IM selv har således ikke ført lister over de huse, man ikke ejede. Selv om forskellige opgørelser derfor når til forskellige tal, er de dog generelt enige om at antallet først

<sup>255</sup> Schou 1987: 24-26. Mere herom i del III: "Missionen", nedenfor.

<sup>256</sup> Holt 1961: 784-788; Larsen 2011: 238-240 og 283-287. For den mest grundige fremstilling af Bartholdys formandstid, se Larsen 2014.

<sup>257</sup> Larsen 1986: 39.

<sup>258</sup> Jensmark 1983: 58.

<sup>259</sup> Larsen 1986: 143.

topper i midten af 60'erne. Det er også her, udviklingen (når der tages højde for både solgte og nybyggede/tilskødede huse) vender fra en nettotilvækst til en tilbagegang.<sup>260</sup>

IM havde efterhånden vokset sig stor og stærk og etableret sig som en markant aktør, både inden for folkekirken og i samfundslivet generelt, hvilket naturligt medførte et øget behov for institutionalisering og organisering. Nogen egentlig daglig leder havde man ikke haft hidtil, idet Vilhelm Becks søn Filip dog både i sin fars sidste år og efterfølgende havde varetaget visse opgaver. Først i 1936 ansattes den første *landssekretær* (senere *generalsekretær*) i skikkelse af Johannes Sørensen. Han var allerede en del af inderkredsen som indremissionær fra 1918 og hovedbestyrelsesmedlem fra 1929, og forblev på posten til 1959.<sup>261</sup> Lige siden har det været mere reglen end undtagelsen, at den daglige leder af organisationen har tætte bånd til IM-toppen; fx blev generalsekretær Verner Andersen (1975-82) senere valgt som formand (1985-87), mens den nuværende generalsekretær, Jens Medom Madsen, sad i hovedbestyrelsen i tre år, inden han blev ansat i 2015.

Selv om IM altid har set og konsekvent omtalt sig selv om en apolitisk bevægelse – et Beck'sk princip, som Bartholdy videreførte – var det dog også netop i denne periode, man opnåede en volumen, som for alvor muliggjorde et engagement i både kirkelig og verdslig lokalpolitik.<sup>262</sup>

Bartholdys formandstid må således ses som storhedstiden for IM og kulminationen på bevægelsens institutionalisering. Både tilslutning og organiseringsgraden blev højere end nogensinde før, med deraf følgende ressourcer. Engagementet i menigheds- og sogneråd betød, at man fik større indflydelse end nogensinde på både kirkelig og verdslig politik og i den grad var med til at sætte dagsordenen inden for folkekirken. Det var også i denne periode, IM – personificeret ved Bartholdy – fyldte mest i den offentlige debat.

### FRAGMENTERING: NEDGANGSTIDER OG INTERNE KONFLIKTER (1960-98)

Bartholdy fyldte 70 i 1959 og valgte – som den første IM-formand siden Rønne – at gå af i utide. Alle hans forgængere i øvrigt var blevet siddende på posten til deres død. Dermed kom han til at danne præcedens; siden er alle formænd på nær én gået på "pension".

---

<sup>260</sup> Se Bilag 2: „IM i tal“.

<sup>261</sup> Holt 1961: 769.

<sup>262</sup> Holt 1961: 786; Larsen 2011: 280-283. Se også kap. 10: "Missionen og det offentlige liv".

Den næste formand, der kom til at sidde i en længere periode, var Kristian Friis (1961-79). Hans tid blev præget af tilbagegang for første gang siden grundlæggelsen. Den 100-årige havde toppet, og tilslutningen begyndte nu at svinde. I et forsøg på at vende udviklingen introducerede man nye arbejdsformer som bibelcamping, telefonandagt og produktion af radio- og tv-programmer. I 1963-64 blev Københavns IM, der hidtil havde arbejdet selvstændigt, inkorporeret som en del af landsorganisationen i et forsøg på at samle kræfterne i by og på land. I 1971 flyttede hovedkontoret med administration, forlag, IMT-redaktion osv., som indtil da paradoksalt nok havde ligget i netop København, til det sydøstjyske kerneland og rykkede ind i det nyopførte Indre Missions Hus på Korskervej i Fredericia.<sup>263</sup>

Alligevel steg spændingerne internt. Som en effekt af den store succes i årtierne forinden var IM efterhånden blevet en stor og uoverskuelig kæmpe. Man havde gæbt over så meget, at man under paraplyen "indre mission" efterhånden var kommet til at rumme ganske forskelligartede grupperinger og kræfter, om trak i hver deres retning. Denne fragmentering kom særligt til udtryk i to store interne konflikter: Bruddet med KFUM og K i 1978 og striden om kvindelige præster i 1985.

Skolearbejdet var en anden arbejdsform, som blev opprioriteret i disse år med oprettelse af en decideret IM-bibelskole på Børkop Højskole (1974) og af en række nye efterskoler med tilknytning til IM; i Thy åbnede to i form af Bjerget ved Frøstrup (1975) og Svankjær i Sydthy (1977).<sup>264</sup> Trods det øgede fokus på de unge blev forholdet til KFUM og K dog stadig mere anspændt. Den kristelige ungdomsbevægelse havde igennem det meste af et århundrede reelt fungeret som ungdomsorganisation for IM; når de unge blev for gamle til KFUM og K, var de nærmest pr. automatik gledet over og fortsat i det missionske voksenliv. Det var ikke længere nogen selvfølge fra midten af 60'erne, efterhånden som de teologiske og ideologiske forskelle begyndte at vokse.

Spændingerne kulminerede i 1978, hvor det kom til et egentligt brud. Ifølge IM ville KFUM og K bevidst en anden vej end moderorganisationen, idet man tog en mere midtsøgende kurs inden i et forsøg på også at rumme andre dele af folkekirken, hvor man følte, at IM's ungdomsarbejde burde være mere på linje med bevægelsens øvrige aktiviteter. Flere ledere i KFUM og K mente derimod, at det var IM, der længe havde villet bruddet, og at den konkrete anledning – en sag om ansættelse af en fraskilt person – blot var et påskud for at gennemføre adskillelsen.<sup>265</sup>

Uagtet de forskelle opfattelser af årsagerne skiltes de to organisationers veje, og i 1979 dannedes Indre Missions Ungdom (IMU) som en decideret ungdomsafdeling. Hvor IM tidligere blot havde været repræsenteret i KFUM og K's bestyrelse som én

<sup>263</sup> Larsen 1986: 193-203. Larsen 2011: 306-307.

<sup>264</sup> IM-skolernes historie er grundigt beskrevet i Wåhlin 1990.

<sup>265</sup> Larsen 2011: 323-330. "Manipulation og skjult dagsorden." KD 19.11.2002.

blandt flere interessenter, opnåede man nu for første gang fuld kontrol med sit eget ungdomsarbejde og fik derved mulighed for at påvirke det i en mere klar missionsk retning. Efter de første 10 år havde IMU mere end 100 lokalafdelinger; i 2018 er antallet nede på 53.<sup>266</sup>

Den anden store interne konflikt i denne periode involverede Friis' efterfølger som formand, John Ørum Jørgensen (1979-85) og angik spørgsmålet om kvindelige præster. Spørgsmålet delte vandene i folkekirken i første halvdel af det 20. århundrede, og debatten fortsatte også efter at kvinder i 1948 fik adgang til præsteembedet, dog på relativt lavt blus. Ordningen blev hurtigt accepteret af det store flertal, og i dag er kvinderne sågar i overtal i folkekirken.<sup>267</sup>

Måske lidt overraskende var modstanden især repræsenteret ved de yngre kræfter i bevægelsen, mens de ældre generelt havde et mere åbent syn på sagen. John Ørum Jørgensen repræsenterede den yngre generation, men var dog – i modsætning til Friis – ikke imod kvindelige præster. Som provst var én af hans opgaver netop at indsætte præster. Selv om Ørum Jørgensen ikke personligt kunne finde teologiske indvendinger, havde han forståelse for det problematiske i at formanden for IM udadtil gik imod bevægelsens officielle linje. Da biskoppen ikke ville fritage ham for opgaven, valgte han i 1985 alligevel at indsætte en kvinde, der var valgt af menigheden i ét af hans pastorater. Efterfølgende så han sig nødtaget til at forlade formandsposten og hovedbestyrelsen efter massivt pres indefra. Han forblev dog i baggrunden som en del af IM og er det fortsat i dag.<sup>268</sup>

Også i denne fase følger IM Mauss' model på næsten forudsigelig vis. Når selve missionsbegrebet efterhånden bliver mere diffust og der ikke længere er en tydelig sag at samles om, vil tilhængerne i udkanten af bevægelsen naturligt begynde at sive bort, og de deraf følgende færre ressourcer vil gøre det endnu sværere at markere sig udadtil. Det er i denne periode, IM går fra at være en dominerende og toneangivende retning inden for folkekirken til at være en marginaliseret fraktion, som samtidig i offentligheden får et mere fanatisk eller ortodokst image.<sup>269</sup> Det er også i denne periode, fragmentering og interne stridigheder igen kommer til at høre til dagens orden, som eksemplificeret ved bruddet med KFUM og K og spørgsmålet om kvindelige præster.

---

<sup>266</sup> Larsen 2011: 338-340. "IM i tal 2017". Mere om ungdomsarbejdet i kap. 8: "Fællesskabet".

<sup>267</sup> "Kvindelige præster dominerer kirken." KD 20.11.2014.

<sup>268</sup> Ørum Jørgensen 2009: 230 og 254. Larsen 2011: 335-338. Personlig kommunikation fra John Ørum Jørgensen.

<sup>269</sup> Se også kap. 11: "Guds børn og verdens børn".

## OPLØSNING ELLER GENFØDSEL? DE NYESTE TENDENSER (1998-)

Den talmæssige tilbagegang i anden halvdel af det 20. århundrede var med til at svække bevægelsens sammenhængskraft, hvilket gav sig udtryk i interne konflikter som de ovenfor nævnte. Samtidig gjorde den faldende tilslutning det sværere at fastholde det princip, som IM ellers altid har opereret efter, nemlig at det vigtigste arbejde var det, der foregik lokalt – og jo mere lokalt, jo bedre. Landsorganisationen var bare en paraply, der skulle drive fælles virksomheder som IMT, forlag osv. Flere og flere samfund, der opererede på sogne- eller pastoratniveau, fik dog efterhånden svært ved at samle nok mennesker til at holde liv i deres aktiviteter. En tendens, som begyndte før årtusindskiftet, men er blot er fortsat og forstærket i de seneste par årtier. Den naturlige konsekvens var en øget centralisering af arbejdet – fra begge sider.

Nedefra så man en begyndende tendens til "fusioner" – nabosamfund, der sluttede sig sammen for trods alt at kunne samle en tilstrækkeligt stor flok til sine møder. Færre venner betød også færre gaver, og den skrantende økonomi nødvendiggjorde lukning og salg af missionshuse, som der simpelthen ikke var midler til at drive.<sup>270</sup> Det var især de små, gamle huse på landet, der måtte opgives, hvorefter vennerne herfra enten samles i moderne og tidssvarende kirkecentre, som de deler med andre folkekirkelige grupper, eller kører ind til byerne og de større missionshuse her. Affolkningen af yderområderne generelt spiller givetvis også en rolle i denne sammenhæng, men ligesom i samfundet generelt spores altså hos IM en større grad af mobilitet, også i dagligdagen, hvad enten det sker af nød eller lyst.

Oppefra er der også blevet gjort flere forsøg på at imødegå den demografiske udvikling og den faldende tilslutning ved at ændre på organisationsstrukturen i retning af større enheder. Siden begyndelsen af 1900-tallet havde kredsene været en mulighed for at indgå i et lidt større fællesskab med naboerne og organisere mere ressourcekrævende aktiviteter end de enkelte samfund selv kunne løfte, for eksempel de store offentlige teltmøder og bibelcamping. Men også kredsene begyndte at lide under den faldende tilslutning. I 1993 blev de godt 80 kredse, som havde eksisteret siden starten af 60'erne, derfor samlet i 14 såkaldte *kredsforbund*, svarende stort set til de daværende amter. Det var samtidig et forsøg på fra centralt hold at skabe ensartede geografiske enheder for arbejdet med både søndagsskoler, IMU og IM-aktiviteter, som hidtil havde overlappet; søndagsskolerne var for eksempel organiseret efter folkekirkens struktur med stifter og provstier.<sup>271</sup>

Blot tyve år senere var også kredsforbundene tilsyneladende blevet for små. I 2013-14 indførtes derfor den nuværende struktur med fem *regioner*, som skal effektivisere arbejdet ved at "*frigøre ressourcer og kræfter, som kan omsættes i mission*,

<sup>270</sup> Se Bilag 2: "IM i tal".

<sup>271</sup> Larsen 2011: 362-265.

*evangelisation og diakoni*" samt *"udvikle strategier og sætte mål for missionsarbejdet"*.<sup>272</sup> Ligesom kredsforbundene i grove træk fulgte amtsgrænserne, svarer regionerne nogenlunde til de fem politisk-administrative regioner, bortset fra at Sjælland og Hovedstaden tilsammen udgør én region (Øst), mens Århus har fået sin egen region.

Sidstnævnte begrundes med behovet for socialisering: Århus er som studieby et naturligt midlertidigt hjemsted for mange missionske unge, og satsningen på Århus derfor skal medvirke til at fastholde de unge i bevægelsen, også efter endt uddannelse.<sup>273</sup> København er trods alt en endnu større (studie)by, så selv om en stor del af de studerende fra IM's jyske kerneland må formodes at vælge Århus, kunne en del af forklaringen også være, at Århus er et naturligt knudepunkt i kraft af det missionske Menighedsfakultet<sup>274</sup> og den nuværende formands valgmenighed, Aarhus Bykirke, som har hjemme i byens missionshus EbenEzer. Desuden har Københavns Indre Mission historisk haft en særstilling og blev som nævnt ovenfor først en del af landsorganisationen i 60'erne, og man har givetvis ikke villet skille dem ud igen ved at gøre hovedstadsområdet til en selvstændig region.

Også hvad angår IM's position inden for folkekirken er der sket et skred i de senere år. Det ellers så grundfæstede princip om at arbejde inden for den folkekirkelige orden blev udfordret allerede fra starten af 1990'erne, hvor man flere steder begyndte at oprette *valgmenigheder* med tilknytning til lokale IM-samfund – altså menigheder, som teologisk er en del af folkekirken, men uden geografisk tilknytning til et bestemt sogn inden for den folkekirkelige orden. Ligesom sognekirkerne står de under tilsyn af biskop og provst, men finansierer selv deres drift, herunder aflønning af præsten. Valgmenigheder opstår typisk, hvor et mindretal er utilfredse med den præst, som flertallet i menighedsrådet har valgt at ansætte.

Disse initiativer – et par håndfulde på landsplan – opstod nedefra, og i begyndelsen var tilknytningen helt uofficiel. Hovedbestyrelsen tog dog konsekvensen heraf ved i 2009 at åbne mulighed for, at sådanne valgmenigheder kunne få en mere formel tilknytning til IM-organisationen og derigennem opnå forskellige fordele, for eksempel få lov til at benytte det lokale missionshus til gudstjenester og trække på andre af IM's ressourcer. Det har ikke ligefrem sat nogen kædereaktion i gang, som skeptikere inden for bevægelsen ellers kunne have frygtet; i skrivende stund er der

---

<sup>272</sup> "Foreningsstruktur." [indremission.dk/organisation/ledelse/foreningsstruktur](http://indremission.dk/organisation/ledelse/foreningsstruktur), set 30.01.2018.

<sup>273</sup> "Foreningsstruktur."

<sup>274</sup> Om MF's tilknytning til IM, se fx Schwartz Lausten 2004: 315.

kun to valgmenigheder, som har benyttet sig af denne mulighed, begge i Østjylland. Det drejer sig om Aarhus Bykirke og Bykirken i Favrskov med hjemsted i Hinnerup.<sup>275</sup>

Netop Aarhus Bykirke spiller dog en central rolle inden for bevægelsen i disse år, da dens præst Hans-Ole Bækgaard siden 2011 som nævnt også har været landsformand for IM. Han er den første valgmenighedspræst på den post; alle 14 forgængere har været almindelige sognepræster. Måske derfor blev der kort efter hans tiltræden blevet slækket yderligere på båndene til folkekirken, idet man gav *frimenigheder* de samme muligheder som valgmenigheder for at blive formelt tilknyttet IM. Frimenigheder adskiller sig fra valgmenigheder ved at stå helt uden for den folkekirkelige organisation – dvs. at de ikke skal godkendes af kirkeministeriet eller føres tilsyn med af provst og biskop. Selv om de er evangelisk-lutherske og opererer med det samme bekendelsesgrundlag som folkekirken, giver det altså relativt vide rammer for selv at udlægge hvad man ser som den "rigtige" version af kristendommen. Indtil videre findes der tre sådanne "officielle" IM-frimenigheder: Lemvig Bykirke, Bramming Frimenighed og Frimenigheden Broen i Vejle.<sup>276</sup>

Selv om antallet af valg- og frimenigheder med tilknytning til IM ikke er eksploderet efter at døren blev åbnet på klem, kan der i de seneste år spores en klar tendens til, at især de unge bevæger sig væk fra de traditionelle sognemenigheder og over imod en løsere tilknytning til folkekirken. Således er for eksempel IM i Thisted, i fraværet af en ligesindet sognepræst i pastoratet, begyndt at arrangere egne gudstjenester med missionske "tilkaldepræster".<sup>277</sup>

Opløsningsfasen er tydelig i de seneste par årtier. Hvad den udadrettede missionsvirksomhed angår, er det åbenlyst, at tiden er løbet fra den traditionelle IM. I det omfang, omverdenen overhovedet har en holdning til bevægelsen – hvilket langt fra er en selvfølge på grund af den skrumpende størrelse og deraf manglende synlighed – ses den som gammeldags, forstokket og "sort". Også indadtil kniber det med at fastholde især de unge; en problemstilling, man fra ledelsens side nok er klar over, men – helt i tråd med Mauss' model – forsøger at bortforklare som et midlertidigt tilbageslag og noget, man er i fuld gang med at finde løsningen på.<sup>278</sup>

---

<sup>275</sup> Larsen 2011: 391-396. "Indre Mission og valgmenigheder." [indremission.dk/fileadmin/Dok/Organisation/Ledelse/Valgmenighedsfolder\\_rev\\_apr15\\_web.pdf](http://indremission.dk/fileadmin/Dok/Organisation/Ledelse/Valgmenighedsfolder_rev_apr15_web.pdf), set 03.02.2018. IMT 2018(0): 38.

<sup>276</sup> Larsen 2011: 396-399. "Indre Mission og frimenigheder." [indremission.dk/fileadmin/Dok/Organisation/Ledelse/Frimenighedsfolder\\_rev\\_apr15\\_web.pdf](http://indremission.dk/fileadmin/Dok/Organisation/Ledelse/Frimenighedsfolder_rev_apr15_web.pdf), set 03.02.2018. IMT 2018(0): 38.

<sup>277</sup> Mere om det aktuelle forhold til folkekirken i kap. 11: "Guds børn og verdens børn".

<sup>278</sup> Int. 11. Se også kap. 12: "Perspektivering" for et bud på, hvor IM er på vej hen.



## RESSOURCEMOBILISERING OG IM

Som ovenstående historiske rids turde vise, er alle fem faser i Mauss' model ganske tydelige og let genkendelige i IM's udvikling. Også andre teoretiske briller kan dog bruges til at anskue IM. Framing-perspektivet vil blive berørt nærmere nedenfor;<sup>279</sup> her skal derfor blot knyttes nogle bemærkninger til ressourcemobiliserings-perspektivet og dets anvendelighed i forhold til det ovenstående.

IM's *mål* fra starten var relativt klare og nært forbundne: Man ville holde sammen på dansk kirkeliv og undgå en opsplitning i "sekteisk uvæsen", og man ville udbrede og styrke den lutherske kristendom som repræsenteret ved folkekirken – det så man de bedste muligheder for ved et samlet og stærkt folkekirkeligt menighedsliv.

Religion er pr. definition ikke rationel, og det kan derfor være meget svært på en meningsfyldt måde at tale om rationelle valg i forhold til religiøse bevægelser. Religiøs mission (og al anden mission) kan i sagens natur kun være et rationelt mål, hvis man accepterer en grundlæggende præmis om at den det bedste for alle mennesker vil være at høre til den pågældende religion – altså at man ved at missionere for folk gør det, der er bedst for dem, uanset om de selv vil erkende det eller ej.

Accepterer man til gengæld den grundlæggende præmis (rationel eller ej), får det også bevægelsens valg af *midler* til at virke mere rationelle. Hvis ambitionen er at forsvare og udbrede den folkekirkelige version af kristendommen, giver det god mening at arbejde inden for folkekirken for netop at styrke organisationen indefra. Folkeliggørelsen af statskirken betød, at alle stemmer kunne komme til orde, men det medførte samtidig en risiko for, at de "forkerte" stemmer (set fra IM's side) kom til at brøle for højt og overdøve de andre. Man var altså nødt til at brøle med og brøle højest, hvis man ville høres. Det kunne blandt andet opnås ved at demokratisere udbredelsen af evangeliet, som hidtil havde været præsternes privilegium, så også lægfolk fik adgang hertil. Jo flere stemmer, der brøler det samme, jo mere slagkraftigt bliver koret. Mulighederne for indflydelse inden for kirken blev altså øget – hvilket samtidig medførte en indbygget interessekonflikt: Hvis vi kan få indflydelse, kan andre også – og det er ikke sikkert, de vil det "rigtige", underforstået det samme som os.

Det giver også god mening at søge politisk indflydelse, både kirkeligt og verdsligt, for derigennem at være med til at sætte dagsordenen og nå ud til så mange mennesker som muligt. Det enevældige system havde et indbygget skævt magtforhold, og afskaffelsen heraf åbnede mulighed for, at en hidtil uhørt del af befolkningen kunne få indflydelse. Her bliver det tydeligt, at IM – og de gudelige vækkelser generelt –

---

<sup>279</sup> Se kap. 7: "Fundamentet".

blot var én blandt mange bevægelser, som søgte at udnytte det nye demokrati til at fremme sin sag. Bønderne, som udgjorde langt størstedelen af befolkningen, rørte på sig. Det samme gjorde arbejderne som den hastigst voksende samfundsklasse. Lidt senere sluttede også kvinderne, som ellers ikke var inkluderet i det nye demokrati fra begyndelsen, sig til bevægelserne og begyndte for alvor at kræve lige rettigheder.

## FORHOLDET MELLEM CENTER OG PERIFERI – SET FRA THY

Det lokale selvstyre har som nævnt altid været et grundfæstet princip for IM og betydet, at man fra landskontoret i København og senere Fredericia historisk set har forsøgt så vidt muligt at blande sig udenom, hvordan missionsarbejdet blev tilrettelagt og udført ude i de enkelte samfund. Forbindelsen gik hovedsageligt på publicering af IMT og af kristen litteratur, der kunne tjene til inspiration i det lokale arbejde, og så på ejerskabet af selve missionshusene.<sup>280</sup>

Man kan forestille sig, at indblandingen oppefra har været mindre, jo længere ud man kom; den mentale afstand er som regel længere fra centrum og ud i periferien end omvendt. Det er da heller ikke mange tilfælde, der dukker op, når sagen anskues fra Thy, og flere af dem ligger langt tilbage. Samtidig er de dog velegnede til at illustrere nogle træk ved bevægelsens generelle udvikling.

## DEN THY'SKE KRIG

Det første og måske mest kendte eksempel på central indblanding i lokale affærer fandt sted ikke længe efter at missionen var kommet til Thy. Den handlede om samarbejdet mellem de lokale præster og de fra centralt hold udsendte medarbejdere og blev siden omtalt som ”den thy’ske krig”.<sup>281</sup>

I september 1880 skrev præsterne i Hundborg-Hillerslev og Hassing-Refs Herreders provstier (dvs. hele Thy) samlet til Vilhelm Beck og klagede over de to kolportører, Jesper Nielsen og Poul Poulsen, som virkede på egnen. På dette tidspunkt var IM, der jo var startet på Sjælland, ved for alvor ved at nå ud i de fjerneste afkroge af landet – herunder også Thy. Klagen gik på, at de havde afholdt ”gudelige forsamlinger”,

---

<sup>280</sup> Ringgaard Lauridsen 1986: 154-158.

<sup>281</sup> En udførlig beskrivelse af ”den thy’ske krig” og konsekvenserne heraf findes i Holt 1961: 423-449. For en intern IM-tolkning af forløbet, se desuden Larsen 2011: 120-122. For en ekstern tolkning, se fx Bisgaard 2011: 162-163.

altså missionsmøder, uden om de stedlige præster og dermed undergravede kirkens arbejde. På disse møder forekom det angiveligt ikke sjældent, at der blev talt direkte imod den lokale præst. Ifølge brevene til Beck fremgik det tydeligt af de to lægprædikanters fremfærd, at de "*i stedet for at yde præsten en hjælp foretrækker en selvstændig virksomhed bag præstens ryg*".<sup>282</sup> Der blev også sået tvivl om hvorvidt de overhovedet var egnede til deres gerning, når de på den måde direkte modarbejdede præsterne. I Sydthy bad man IM's hovedbestyrelse om at pålægge deres udsendte medarbejdere altid at kontakte den lokale præst med henblik på samarbejde; i Nordthy gik man skridtet videre og frabad sig helt besøg af bemeldte to prædikanter.

Beck, der var kendt for at have et iltet temperament, svarede i første omgang tilbage i rigeligt skarpe toner og understregede blandt andet, at IM's opgave ikke var pr. automatik at hjælpe præsterne, men at "*vække livet og samle de hellige*".<sup>283</sup> Kolportørerne kunne således være en hjælp for de lokale præster – hvis præsternes ellers lå på linje med IM – men den *behøvede* bestemt ikke være det, hvis præsterne var modvilligt indstillede.

Forudsætningen for, at forskellene mellem IM's ledelse og en del af de lokale præster på dette tidspunkt kunne bryde ud i åben strid, må findes i den kendsgerning, at bevægelsen først nu havde nået en organiseringsgrad og en volumen, hvor det overhovedet blev muligt at nå så langt ud i provinsen. Man var simpelthen nået så langt i konsolideringsfasen, at det ikke længere var muligt blot at ignorere IM som et lokalt sjællandsk fænomen. I første omgang forsøgte man at tage det i opløbet – men Beck viste sig altså ikke at være så nem at bide skeer med og reagerede ved at sætte hårdt mod hårdt.

Præsterne lod sig dog ikke kue, men bragte deres klage videre til biskop og minister. Sagen kunne måske være eskaleret yderligere, hvis ikke Beck var rejst til Thy for at gyde olie på vandene – i hestevogn, for jernbanen nåede først så langt året efter. Han mødtes med de utilfredse præster i Skjoldborg præstegård i juni 1881, og med sig havde han sin "næstkommanderende" (og senere efterfølger) Frederik Zeuthen – som i parentes bemærket var svoger til mødets vært. Ifølge Becks egne erindringer startede mødet i en meget anspændt stemning, hvor kun en enkelt præst ville give ham hånden, men endte med at være ganske konstruktiv, og han blev sågar bedt om at stå for den afsluttende andagt, inden han og Zeuthen rejste hjem igen.<sup>284</sup>

Enden på sagen blev, at de lokale præster helt overordnet accepterede IM's fortsatte tilstedeværelse på egnen. Til gengæld gik Beck med til at afskedige den ene kolportør (Poul Poulsen) og irttesætte den anden. Desuden indførte man nye retningslinjer

---

<sup>282</sup> Holt 1961: 423.

<sup>283</sup> Holt 1961: 425.

<sup>284</sup> Som gengivet i Holt 1961: 445-447.

for de omrejsende medarbejdere. De skulle fremover være forpligtede til altid at kontakte den stedlige præst straks ved ankomsten til et nyt sogn, ligesom alle møder og forsamlinger skulle aftales med præsten på forhånd; dette skulle sikre et godt forhold parterne imellem, så ingen følte sig trådt over tæerne. Desuden skulle alle IM's udsendte have en tilsynsførende præst; provst Rohde i Thisted sagde ja til at føre tilsyn med den tilbageværende Jesper Nielsen i Thy, og det blev begyndelsen til de såkaldte *missionærprovster*, som stadig er en del af IM's organisation i dag. Fordi betegnelsen "kolportør" som følge af denne sag havde fået nogle uheldige konnotationer, valgte man fremover at betegne de udsendte medarbejdere som *indremissionærer*. Endelig øgede man andelen af præster i hovedbestyrelsen.

Den salomoniske løsning i Thy kom til at danne præcedens for IM's arbejde i resten af landet. Resultatet af "den thy'ske krig" var en bekræftelse og styrkelse af tilhørsforholdet til folkekirken og samtidig en afvisning af de elementer inden for bevægelsen, som i dens tidlige historie flirtede med det frikirkelige og karismatiske. Det betød, at man efterfølgende blev mødt af en mere imødekommende holdning de fleste steder, hvor man kom frem – også fra de præster, som måske i udgangspunktet var skeptiske over for IM – hvilket må have lettet arbejdsbetingelserne betydeligt.

Selv om Beck altså i første omgang måtte bøje sig for de lokale præsters protester, kan hans tilsyneladende nederlag betragtes som et taktisk tilbageslag, der i virkeligheden var med til at give IM en mere klar profil, definere bevægelsens plads i den folkekirkelige orden og dermed styrke dens position – i Thy og på landsplan. Samtidig var den også med til at cementere den decentrale struktur.

## RØRE I VORUPØR

Omkring århundredskiftet blev Thy igen midtpunkt i en strid mellem center og periferi inden for IM. Denne gang foregik det i Vorupør, og hovedpersonen var *N. P. Madsen* (1860-1915).<sup>285</sup> Han var som ung på Sjælland blevet vakt efter at have hørt Vilhelm Beck prædike og sluttede sig til missionen. Som nyuddannet præst fik han embede på Christiansø, men rykkede fra 1892 til Kollerup i Vester Hanherred. Her blev han kendt som en dygtig og livlig prædikant, der skabte god tilslutning til IM og var med til at få bygget et missionshus i Fjerritslev. Dårligt helbred betød dog, at han ikke kunne varetage en krævende fuldtidsstilling som præst, og i 1897 måtte han tage sin afsked. Efter en tur omkring hjemøen og kurophold i Schweiz og Tyskland vendte han tilbage til Nordvestjylland, hvor han og konen endte med at slå sig ned i

---

<sup>285</sup> Om N. P. Madsen, se Fogtmann 1997, Hede Madsen 2001 og 2011, Munk Larsen 2015 og 2016b samt Olesen 1996, der meget udførligt analyserer den engelske bevægelses indflydelse i Danmark.

Vorupør. Her blev han også hurtigt vellidt blandt missionsfolkene – så meget, at de samlede ind til opførelsen af et hus til ham, lod ham bo gratis til leje mens det blev bygget og holdt ham forsynet med fisk – også gratis.

Når netop Vorupør tog så godt imod N. P. Madsen, skyldes det ikke mindst det stærke missionske miljø, som allerede var etableret, da Madsen ankom lige før århundredskiftet. Vorupør var ét af de første steder i Thy, hvor vækkelsen for alvor fik fat – allerede i 1887 havde man bygget missionshus som det kun andet sted i Thy (efter Thisted). Frontfiguren var den lokale lærer, politiker m.m. *Jens Munk Poulsen*, der samme år tog initiativ til *Vorupør Fiskercompagni* – en blanding af en andelsforening og et nærmest urkommunistisk fællesskab, hvor fiskerne delte fangsten ligeligt imellem sig, så ingen skulle sulte. En betingelse for at blive lukket ind i det fine selskab var, at man var ”*kendelig Medlem af Gud Børns Samfund*” – altså IM.<sup>286</sup> Fiskercompagniet var således på én gang en religiøs sammenslutning og en social foranstaltning; et redskab til at hæve den generelle levestandard blandt fiskerne, blandt andet ved at forbyde medlemmerne at indtage alkohol. Samtidig blev det en tydelig markør af de skel, som også kunne eksistere i et så lille samfund. I 1892 stiftedes den rivaliserende Vorupør Fiskeriforening. Det var dog ikke et specifikt religiøst skel; ligesom Compagniet var også Foreningen domineret af missionsfolk, men forskellige personlige uoverensstemmelser gjorde, at fiskerne altså organiserede sig i to separate organisationer.

Grunden var således lagt til en positiv modtagelse, da N. P. Madsen i ankom til Vorupør, hvor han tilsyneladende havde fundet sin rette hylde. Helbredet – og psyken – gjorde, at han ikke kunne varetage et præsteembede. Blandt andet stammede han, hvilket gjorde det næsten umuligt for ham at holde forberedte prædikener i kirken eller taler i missionshuset. Til gengæld beskrives han som en karismatisk og dygtig taler, når han impulsivt rejste sig i en forsamling og tog ordet. Han forestod også med jævne mellemrum begravelser.

Det skrevne ord havde Madsen også i sin magt. Han havde i et par år været tilknyttet IMT som skribent, og da Vilhelm Beck i 1901 blev syg og måtte skære kraftigt ned på sine arbejdsopgaver, fik Madsen overdraget opgaven som redaktør af *Annexet*, et relativt nyt tillæg. Idéen var, at det skulle give plads til mere åben debat, så selve bladet kunne holde sig til at formidle den officielle IM-linje i alle spørgsmål.

Det blev dog hurtigt til mere debat, end IM-ledelsen brød sig om. Madsen var under sine kurophold sydpå blevet stærkt inspireret af en ny vækkelsesbølge, den oprindeligt britiske ”Revival and Holiness”-bevægelse; en særligt ekstremistisk udgave af nogle af de samme idealer, som IM stod for, blandt andet princippet om

---

<sup>286</sup> Om Fiskercompagniet, se Hjorth Rasmussen 1972 og 1987. Om Vorupør i øvrigt, se Hjorth Rasmussen 2000a. Om Munk Poulsen, se Hjorth Rasmussen 2000b.

at følge Bibelen nøje og leve sit liv efter bestemte forskrifter.<sup>287</sup> Groft sagt tog "Vækkelse og Helliggørelse", som denne gruppering kom til at hedde på dansk, Bibelen endnu mere bogstaveligt som Guds egne ord og lagde vægt på her-og-nu-omvendelse. Deres møder havde, sammenlignet med IM, en meget mere spontan karakter og mindede i formen tilsyneladende om mere karismatiske trossamfund som for eksempel pinsebevægelsen, der også havde vind i sejlene på dette tidspunkt. De nye impulser fandt også vej ind i IM's rækker og fik en hel del tilhængere, og Madsen blev nærmest personificeringen heraf, hvilket ikke mindst kom til udtryk gennem mange lange artikler i *Annexet*. IM i Vorupør, anført af Munk Poulsen, bakkede op om Madsen og hans fløj, mens flere andre IM-samfund og præster reagerede stik modsat. Præsten i Ræhr-Hansted lancerede flere hårde skriftlige angreb mod Madsen i *Annexet* og truede med at udelukke de af hans egne sognebørn, der måtte deltage i de "forkerte" møder, fra de kirkelige handlinger. Det bar selvfølgelig blot endnu mere ved til bålet.<sup>288</sup>

Da Vilhelm Beck døde få måneder efter, bredte balladen sig også helt til toppen af IM. Becks efterfølger blev Frederik Zeuthen – ham, der havde været med til mødet i Skjoldborg præstegård tyve år tidligere og været med til at afværge en opsplittning af bevægelsen. Zeuthen hørte så absolut til den "traditionelle" IM og mente (ikke med urette), at N. P. Madsen udnyttede *Annexet* som talerør for sine egne – underforstået "Vækkelse og Helliggørelses" – holdninger. Zeuthen og den nye IMT-redaktør Bjarnesen fyrede Madsen fra *Annexet*, men denne reagerede blot ved prompte at starte sit eget blad, *Filadelfia*, og fik endnu mere vind i sejlene. Han holdt store offentlige vækkelsesmøder med op til 1000 tilhørere, blandt andet på Sjørring Volde. Zeuthen og resten af IM-toppen undsagde ham, beskyldte ham for at splitte organisationen og kaldte hans bevægelse for en "Ny Indre Mission". Selv så Madsen det ikke som sit mål at hive IM fra hinanden, men snarere at reformere bevægelsen og dens forældede tankegang indefra.<sup>289</sup> Også mellem missionærerne i Thy opstod der splittelse, og en gruppe af de lokale præster, som var imod Madsen, sendte en protestskrivelse til IM-bestyrelsen i hvad der lignede en gentagelse af begivenhederne et kvart århundrede tidligere. Det førte til, at nogle af Madsen-støtterne blev afskediget og fik forbud mod at tale i missionshusene.<sup>290</sup>

Efter nogle år klingede vækkelses- og helliggørelsesbølgen af, og gemytterne faldt til ro. Zeuthen var efterhånden en ældre herre og måske ikke så stridslysten som tidligere, og redaktør Bjarnesen, N. P. Madsens vel nok argeste modstander, døde i 1905. Med afskedigelsen af sympatisørerne blandt missionærerne mistede Madsens gruppe noget momentum, og selv om han ikke selv blev ramt af nogen former for

<sup>287</sup> Mere herom i kap. 7: "Fundamentet".

<sup>288</sup> Olesen 1996: 487-488.

<sup>289</sup> Olesen 1996: 467-472.

<sup>290</sup> Olesen 1996: 503 omtaler ligefrem begivenhederne i 1906-07 som "den 2. thy'ske krig".

forkyndelsesforbud, mistede han måske også selv pusten, og provokationerne tog af, både i tale og på skrift. Hans ellers så stærke karisma blev endnu en gang hæmmet af det svagelige helbred. Som nævnt var hans mål heller ikke at ødelægge IM, og det kan heller ikke udelukkes, at han begyndte at få kolde fødder, at det netop var det, han var i færd med at opnå.

I 1912 besøgte Zeuthen igen Thy, og parterne begravede endeligt stridsøksen. N. P. Madsen nedlagde igen sit eget blad og blev skribent på både IMT og *Kristeligt Dagblad*. Han beholdt dog sin base i Vorupør, hvor opbakningen havde været størst, indtil hans helbred i 1915 var blevet så forringet, at han måtte søge væk fra det barske klima ved vestkysten og flytte til Fyn, hvor han døde få måneder senere. Da man året efter opførte et nyt missionshus i Nr. Vorupør til erstatning for det gamle i Sdr. Vorupør, opkaldtes det som en hyldest til Madsen efter hans blad *Filadelfia*. Det var samtidig en symbolsk markering over for IM-ledelsen; den gamle konflikt var nok ovre, men ikke glemt. Det var sandsynligvis også medvirkende til, at man beholdt huset på lokale hænder i stedet for at tilskøde det landsorganisationen, som det ellers var kutyme.

Som vist ovenfor er tiden umiddelbart efter Becks død ifølge Mauss' udviklingsmodel først og fremmest en fase med konsolidering og begyndende institutionalisering. Også i denne fase kan der dog meget vel udbryde interne stridigheder og tilløb til fragmentering, hvilket balladen omkring N. P. Madsens fraktion er et godt eksempel på. Fragmenteringen sker ofte efter en periode med succes og deraf følgende stagnation – hvilket netop var, hvad Madsen og hans tilhængere oplevede på dette tidspunkt. Ledelsen, anført af Zeuthen og Bjarnesen, reagerede med repression af dissidenterne, og det viste sig ganske effektivt. Vækkelses- og helliggørelsesbevægelsen gik i sig selv igen, og selv om bølgerne havde gået højt, førte heller ikke denne strid altså til en egentlig opsplитning af IM. I virkeligheden kom den samlede bevægelse nærmere styrket ud på den anden side.

### NYT LIV

N. P. Madsens oprør var et forsøg på at fremme, hvad han så som en mere oprindelig og rendyrket vækkelse. En parallel kan findes et halvt århundrede senere, igen med udgangspunkt i Thy. Eller rettere: Litauen via Thy.

*Herbert Neimanas* (1928-2006) var litauer, men kom i 1944 til Danmark som krigsflygtning. I flygtningelejren i Dragsbæk ved Thisted blev han vakt af en finsk præst og efterfølgende engageret i det lokale IM-arbejde. Som KFUM-sekretær i Thisted fra 1954 og IM-missionær fra 1957, først i Vestjylland og siden på Sjælland, påvirkede han mange unge mennesker på egnen til at blive vakt; bl.a. Jens, der oplevede ham på en vinterlejr på Jegindø i 1956:

De personer, som fik stor betydning for mig, og som jeg skylder en stor tak, var pastor Legart (på Jegindø), KFUM-sekretær Neimanas (i Thisted) og missionær Ottesen, Vejle. (Det var de tre, der var de bærende i de to år, jeg var der.) Det var dem der tog det store læs.<sup>291</sup>

Ligesom N. P. Madsen var Neimanas utilfreds med hvad han opfattede som en tendens til nedtoning af vækkelsesaspektet i forkyndelsen. IM var i hans øjne kommet til at fokusere for meget på bibelkritik og moralisme; man var i fare for at glemme sine rødder. Han mente, at man igen skulle lægge mere vægt på *"Bibelen ligefremt som Guds ord"* og på *"en klar vækkelseslinje"*.<sup>292</sup> Neimanas udformede sin egen sangbog og afholdt på eget initiativ bibelkurser ud fra denne filosofi. De blev hurtigt populære i den del af det missionske miljø, der delte hans utilfredshed.

Neimanas' popularitet vakte bekymring hos IM-ledelsen, der så en fare for en opsplitning af bevægelsen. I 1965 blev han derfor fyret fra både KFUM og IM med "mangel på loyalitet over for de to bestyrelser" som begrundelse; man kunne ikke have en medarbejder, der ikke bakkede op om den folkekirketro linje, men hvis aktiviteter tydeligt pegede hen imod etableringen af en frikirke. Neimanas startede efterfølgende sin egen bevægelse, "Nyt Liv" som en alternativ missionsforening, der stadig eksisterer og driver kursusvirksomhed på Djursland, og udgav flere bøger, hvoraf den mest populære, andagtsbogen I Guds hånd, er trykt i adskillige oplag.<sup>293</sup> Den helt store konkurrent til IM blev man dog aldrig.

Herbert Neimanas' rebelske opførsel og efterfølgende firing ligger på sin vis meget godt i forlængelse af den "thy'ske krig" og N. P. Madsen-affæren i Vorupør – med én forskel: De tidligere eksempler er fra en periode, hvor IM fortsat var på vej opad og fremad og bundede i en kritik af de tendenser til stagnation, som man var bange for ville bremse udviklingen. Neimanas' oprør i 1960'erne handlede grundlæggende om det samme som Madsens omkring århundredskiftet, men kom på et tidspunkt, hvor bevægelsen havde toppet og så småt var begyndt at vise tegn på tilbagegang. De overordnede mål var på mange måder nået – IM var blevet en toneangivende aktør inden for folkekirken – men for at nå denne position havde man været nødt til at gå på kompromis med noget af det oprindelige indhold i vækkelsen, ikke mindst den stærke bibeltroskab. Som en naturlig følge heraf blev man udsat for intern kritik, samtidig med at de mere perifere tilhængere begyndte at sive bort sammen med kampgejsten, nu hvor der ikke længere var et tydeligt mål at kæmpe for. Neimanas er således et tydeligt udtryk for, at fragmenteringsfasen på dette tidspunkt var

---

<sup>291</sup> Int. 7: 6.

<sup>292</sup> Larsen 1986: 166.

<sup>293</sup> Neimanas 1988. Om Neimanas i øvrigt, se Larsen 1986: 163-169 og hans egne erindringer, Neimanas 2002. Om Nyt Liv, se [nytliv.dk](http://nytliv.dk), set 24.03.2018.



begyndt. Samtidig kan han ses som en forløber for den flirten med det karismatiske, som også i dag i opløsningsfasen er et stadig voksende problem for IM.<sup>294</sup>

### UDKANT – OGSÅ INDEN FOR IM

Begrebet "den rådne banan" kan ikke overføres direkte på IM, som netop har stået stærkest i yderområderne og stadig har sine højborges her – om end borgenes murværk måske er begyndt at smuldre noget. Alligevel kæmper man med de samme problematikker, som kan spores i det omgivende samfund. Fraflytning og en stadigt mere skæv aldersfordeling før det svært at holde liv i de små enheder på landet. Det har ført til centraliseringstiltag, også inden for IM, og ligesom på andre områder modtages det ikke med udelt begejstring ude i udkanten, hvor man ikke bryder sig om at få ting presset ned over hovedet.

En væsentlig anke imod den nye regionsstruktur, set fra Thy, var frygten for opsplitningen af eksisterende fællesskaber til fordel for nye – hvad var nu det for noget med at man skulle til at kigge til Aalborg? Selv om Thyholm i kirkelig henseende er orienteret sydpå, har det inden for IM traditionelt tilhørt samme kreds som Sydthy, og en opsplitning af kredsen for at følge regionsgrænsen var ikke et ønskværdigt scenarie set fra hverken den ene eller anden side af Draget.<sup>295</sup> For thyholmerne ville det betyde, at de mistede deres relationer til gode missionsvenner i Thy og pludselig skulle til at samarbejde med folk i Struer og Lemvig i stedet, mens sydthyboerne ville miste en ressourcestærk samarbejdspartner; Thyholm har historisk været og er stadig en absolut IM-højborg, også efter nordvestjysk målestok.<sup>296</sup>

I netop dette tilfælde – vistnok det eneste i landet, hvor en kreds på den måde blev kappet over – lyttede man fra centralt hold til de lokale indvendinger. Thyholm fik lov til at forblive i sit gamle fællesskab og står i dag sammen med Thy som en del af Region Nord – som en samfundsformand fra Sydthy udtrykker det: "*det er vi glade for, og det er de glade for derude*".<sup>297</sup> Selv om kredsene formelt er nedlagt, lever de således i praksis videre i det daglige arbejde flere steder i udkanten, blandt andet i Thy.

---

<sup>294</sup> Se kap. 12: "Perspektivering".

<sup>295</sup> Den smalle landtange, der forbinder Thy og Thyholm.

<sup>296</sup> Formandsberetning og debat ifm. Obs. 2.

<sup>297</sup> Int. 7: 14.

## FRAMING OG IM

Den ramme, som IM fra starten konstruerede for sig selv, var tydeligt handlingsorienteret. Man havde en konkret opgave, der skulle løses, nemlig organiseringen af missionsarbejdet, og den kollektive identitet, man efterhånden fik konstrueret, skulle bidrage hertil.

Diagnosticeringen af "problemet" – den stagnerende folkekirke og det hensygnende kirkeliv – var klar, italesat ved ambitionen om at "vække liv hos dem, der sove i synden" og "bære det glade budskab til dem, der indenfor kirkens grænser endnu hensidde i dødens skygge".

Det samme var prognosticeringen. Arbejdet skulle foregå inden for folkekirkens rammer, og dermed var "modstanderen" eller "den Anden" også etableret, nemlig det "sekterske uvæsen", som truede med at splitte kirken. Uden at bruge netop de formuleringer definerede IM tydeligt sig selv i modsætning hertil som repræsentant for den "rigtige" version af kristendommen og som den lim, der skulle holde sammen på folkekirken.

Nogle ting ændrer sig aldrig eller i hvert fald kun langsomt. Sidstnævnte selvpfattelse genfinder vi i dag, når en informant udtaler, at

"(...) vores samfund, det er dem, der kommer i kirke. Der kommer faktisk ikke nogen i kirken, som ikke kommer i samfundet. Så den dag, der ikke er noget, der hedder IM, så kommer der ingen i kirken."<sup>298</sup>

Begreber som at "at sove i synden", "at hensidde i dødens skygge" og "sektersk uvæsen" var en del af det ordforråd, som skulle være med til at styrke den kollektive identitet og opfattelsen af missionsfolk som en sammenhængende, homogen gruppe.

Som eksemplerne fra Thy med de nationale følger viser, opfylder den indremissionske ramme også det andet kriterium, nemlig at være interaktiv og diskursiv. Selv om det grundlæggende formål – i hvert fald på papiret – ikke har ændret sig, har det i årenes løb ikke skortet på interne konflikter eller tilløb hertil. Alligevel har genforhandlingen af rammen i alle de nævnte tilfælde – den "thy'ske krig", N. P. Madsen og Herbert Neimanas – resulteret i, at IM som kollektiv er kommet styrket ud på den anden side.

---

<sup>298</sup> Int. 7: 12.

## SAMMENFATNING

IM-arbejdet startede ganske simpelt med kolportører og missionærer, der skulle sprede ordet på skrift og i tale, men med tiden kom gerningen i stadig højere grad til at supplere ordet. I takt med at bevægelsen voksede, blev missionen mere og mere diversificeret og omfattede en myriade af forskelligartede aktiviteter, hvoraf nogle var endog meget specialiserede. Selv om talmæssig tilbagegang har betydet, at bevægelsen i dag råder over langt færre medarbejdere end tidligere – både lønnede og frivillige – viser en sammentælling af de nuværende arbejdsgrøner, at man stadig forsøger at sprede sig og ramme så mange forskellige målgrupper som ressourcerne rækker til.

Den særlige organisationsstruktur, som kombinerer central topstyring udadtil med stort lokalt selvstyre indadtil, har betydet, at det ikke altid har været lige let for centeret at holde styr på periferien. I den tidlige fase, hvor bevægelsen stadig forsøgte at definere sin profil, var man lokalt ikke altid enig i den linje, der blev lagt fra landsledelsen. I dag, hvor tilbagegangen er et allestedsnærværende faktum, man konstant må forholde sig til, kan ledelsens forsøg på at forandre bevægelsen for at fremtidssikre den give anledning til uoverensstemmelser. Men heller ikke i storhedstiden var alt fryd og gammen; da IM var på sit højeste, omfattede den så forskelligartede synspunkter, at den lokale forkyndelse ikke altid stemte overens med ledelsens ønsker. Nogle gik så vidt, at de brød ud og dannede deres egne bevægelser i utilfredshed med den bredt appellerende og udvandede forkyndelse.

Betragter man IM's organisatoriske udvikling i et historisk perspektiv, er det tydeligt, at den i store træk følger det typiske Mauss'ske "livsforløb" for en social bevægelse; om end de enkelte faser nok varer noget længere end i mange andre bevægelser; det kan tolkes som en konsekvens af IM's konservative natur, at man ikke er så hurtig til at tage forandringer til sig. Om man i dag befinder sig i fragmenteringsfasens sidste krampetrækninger eller er gået ind i hvad der kan betegnes som en egentlig opløsningsfase, må være en vurderingssag. Ét er dog sikkert: IM er langt fra tidligere tiders volumen, og som med alle bevægelser, der oplever tilbagegang, giver det anledning til strid, både indadtil og udadtil. Hvordan udviklingen, som kun ser ud til at fortsætte i samme retning, påvirker det interne fællesskab, og hvorvidt bevægelsen selv kan holde til det, vil blive undersøgt nærmere i de følgende kapitler.



## 7. FUNDAMENTET: TROEN I CENTRUM

Hvad er det at tro? Det, som hele Bibelen handler om fra første til sidste blad, det, som Gud gennem profeterne tilråber sit folk: "tro mig dog" – det, som Jesus gentager: "tro på Gud og tro på mig".

- Landsformand Christian Bartholdy, 1955<sup>299</sup>

Først og fremmest er det vigtigt at holde fast ved, at Bibelen ikke er menneskers ord om Gud og almindelig litteratur. Bibelen er Guds ord til mennesker.

- Landsformand Hans-Ole Bækgaard, 2015<sup>300</sup>

Hvad kendetegner en vækkelsesbevægelse og religiøs organisation som IM? Først og fremmest er *troen* omdrejningspunktet; den definerende faktor i fællesskabets kollektive identitet og dermed det helt centrale erindringssted i Nora'sk forstand. Religionssociolog Ib Sørensen karakteriserer fænomenet *trosfællesskab* som

[...] en organiseret gruppe, hvis deltagere interagerer i et relativt **tæt fortolkningsfællesskab** omkring en **central og autoritativ metafortælling**, som fortolket skaber basis for en sammenhængende beskrivelse af tilværelsen, en **stærk indbyrdes identifikation** og en forening omkring en mission.<sup>301</sup>

Troen er altså det afgørende for individets tilhørsforhold til fællesskabet. På trods af navnet – Kirkelig Forening for den Indre Mission i Danmark – er IM netop ikke en forening i gængs forstand og opererer ikke med begrebet "medlemmer", men taler i stedet om "venner".<sup>302</sup> Det er den personlige tro, der afgør, om man kan regne sig som en del af flokken; ikke om man har betalt sit kontingent til tiden.

---

<sup>299</sup> Bartholdy 1959: 148.

<sup>300</sup> "Guds ord skaber liv og glæde." indremission.dk/budskab/artikel/artikel/guds-ord-skaber-liv-og-glaede, set 09.02.2018.

<sup>301</sup> Sørensen 2010: 48 (mine fremhævninger).

<sup>302</sup> Larsen 2011: 419-421.

## VÆKKELSENS TRE DIMENSIONER

Hvordan defineres så den "centrale og autoritative metafortælling", som det "tætte fortolkningsfællesskab" IM bygger sin "stærke indbyrdes identifikation" på?

Margaretha Balle-Petersen opererer i sine undersøgelser af grundtvigianismens og IM's tidlige historie med tre "kulturelle dimensioner" af vækkelsen: den *vertikale*, den *kognitive* og den *horisontale* dimension.<sup>303</sup>

Den *vertikale* dimension handler om at "leve Gud nær".<sup>304</sup> Det vertikale består således i forholdet mellem den enkelte troende og den højere magt, han eller hun nu tror på. Troen skal komme til udtryk i den måde, man lever sit liv på og lægger det i Guds hænder. For mange vakte kommer det til udtryk ved at Bibelen bliver taget meget bogstaveligt. Den opfattes som Guds egne ord direkte til mennesker og som den ultimative autoritet, der overtrumfer alt andet. De lægmandsbårne vækkelsesbevægelser lagde også vægt på, at Guds ord netop kunne forstås og forkyndes af alle uanset uddannelse (eller mangel på samme) og ikke kun af præster. Denne – til tider blinde – tro på ordets autoritet satte tidligt sit aftryk på omverdenens opfattelse af de vakte; i Sverige blev de ligefrem betegnet som *läsare* – "læsere" – underforstået: udlæggere af den hellige skrift.<sup>305</sup>

Ordets autoritet kunne antage en ganske rituel karakter; et udbredt eksempel er de såkaldte "mannakorn", som blev benyttet flittigt i mange missionske hjem langt op i 1900-tallet. Det var en samling af små lapper papir med hver deres henvisning til et skriftsted. Stykkerne blev opbevaret i en pose eller en æske, for eksempel en gammel cigarkasse, og hver dag blev der så trukket en tilfældig lap op, hvorefter man læste – det vil sige, at husfaderen læste højt fra – den pågældende passage i Bibelen. Udvælgelsen af dagens skriftsted blev altså lagt i Guds hænder. Også i særlige situationer, hvor store beslutninger skulle tages og man følte et ekstra behov for guddommelig assistance, kunne denne metode benyttes.<sup>306</sup> Mannakornene lever videre i moderne form i tilbud som "Dagens Bibelord", leveret af Jesusnet.dk. Her kan man på hjemmesiden hver dag læse et nyt, tilfældigt udvalgt skriftsted, ligesom man kan abonnere på e-mail og sms eller sågar følge med på Facebook og Twitter.<sup>307</sup> Gud er også på de sociale medier.<sup>308</sup>

---

<sup>303</sup> Balle-Petersen 1994.

<sup>304</sup> Også titlen på en samling af andagter, udgivet af Kristeligt Folkepartis daværende formand (Møller 1977).

<sup>305</sup> Hallingberg 2011.

<sup>306</sup> Balle-Petersen 1994: 23-24.

<sup>307</sup> "Dagens Bibelord." [jesusnet.dk/bibelord](http://jesusnet.dk/bibelord), set 10.02.2018.

<sup>308</sup> Næsten da! [twitter.com/Pontifex](https://twitter.com/Pontifex), set 25.03.2018.

Den *kognitive* dimension handler om at "se med troens øjne". Det bibelske univers bliver ikke bare en referenceramme for den vakte, men selve det filter, som verden opleves igennem. Helt konkret kan det aflæses i brugen af bibelske navne til alt fra missionshuse over fiskekuttere til ens egne børn,<sup>309</sup> eller i udsmykningen af både missionshuse og private hjem med bibelske motiver og broderede sentenser.<sup>310</sup> Mere indirekte kan det komme til udtryk i den måde, man opfatter og beskriver sin omverden og de begivenheder, man oplever, i et bibelsk billedsprog.<sup>311</sup>

Denne idé blev allerede fremsat af Maurice Halbwachs. Ifølge ham ændrer den kollektive erindring sig i takt med at det erindrende fællesskab ændrer sig. Nogle fællesskabers erindring er dog mindre foranderlig end andres; trosfællesskabers måske mindst af alle. Det betyder ikke, at fællesskabets erindring slet ikke kan ændre sig over tid, men i konstruktionen af den kollektive identitet betragtes den som uforanderlig, eller i hvert fald meget som lidt modtagelig for forandring. I de tidlige kristne samfund betød det i praksis, at fortid og nutid smeltede sammen; man ventede på Jesu genkomst og etableringen af det Nye Jerusalem, og alt hvad man gjorde og sagde blev set i dette lys.<sup>312</sup> Balle-Petersens kognitive dimension kan ses som et udtryk for denne synkrone tidsopfattelse i nutidige trosfællesskaber: Selv om Jesus og andre bibelske figurer levede for flere tusinde år siden, er de i høj grad en del af det vakte menneskes hverdag.

Det skal understreges, at fænomenet at "se med troens øjne" ikke er eksklusivt indremissionsk eller for den sags skyld kristent. Det at bruge religionen og den tilhørende mytologi som fortolkningsramme for verden omkring én lader til at være et generelt fænomen blandt stærkt religiøse mennesker. Marianne Holm Pedersen har således beskrevet, hvordan irakiske kvinder i København fortolker både historiske begivenheder og deres egne personlige oplevelser igennem fortællinger og billedsprog fra deres shiamuslimske mytologi,<sup>313</sup> mens Jesper Østergaard har påvist, hvordan tibetanske buddhistmunke ved hjælp af deres mytologi tilskriver bestemte lokaliteter i landskabet betydning – gør dem til erindringssteder i klassisk Nora'sk forstand.<sup>314</sup>

Endelig handler den *horizontale* dimension om at være en del af "Guds folk" og føle et "åndeligt slægtskab". Denne tredje dimension opstår i kraft af de to andre; man bliver netop en del af fællesskabet ved at leve Gud nær og se med troens øjne. Det

---

<sup>309</sup> For en mere udførlig behandling af subkulturelle navneskikke blandt både missionsfolk og grundtvigianere, se Balle-Petersen 1977.

<sup>310</sup> Religiøs kunst er ikke et specielt dansk eller nordisk fænomen; se fx Barna 1994 for eksempler fra Ungarn.

<sup>311</sup> Balle-Petersen 1994: 24-25.

<sup>312</sup> Halbwachs 1992: 92-95.

<sup>313</sup> Pedersen 2010, 2011, 2012 og 2014.

<sup>314</sup> Østergaard 2008.

åndelige slægtskab opstår i første generation af vakte i kraft af selve vækkelsen; efterfølgende holdes det i live og videreføres igennem socialisering ved hjælp af de to første dimensioner.

Fællesskabet blandt Guds folk kan være endog meget stærkt; man tager hånd om hinanden og tager ansvar, ikke bare for sit eget men også for hinandens liv til en sådan grad, at børneopdragelse for eksempel bliver et fælles anliggende. Samtidig giver fællesskabet også mulighed for udøvelse af en ikke ubetydelig grad af social kontrol. Lige så inkluderende som et sådant åndeligt slægtskab kan være indadtil blandt de vakte, lige så ekskluderende kan det være i forhold til dem, der ikke deler det samme verdensbillede, og føre til at gruppen af vakte isolerer sig fra det omgivende samfund. Det horisontale består altså i forholdet til menneskene omkring én; nærheden til trosfællerne og (måske) afstanden til dem, der ikke deler ens verdensbillede.<sup>315</sup>

## AT LEVE GUD NÆR

Den vertikale dimension kommer som nævnt til udtryk i missionsfolks stræben efter at "leve Gud nær" eller, som det hedder i IM's nuværende valgsprog, at "leve i ham" – altså Jesus.

For det første lægges der stor vægt på *ordet*. Når det glade budskab skal udbredes, sker det derfor også først og fremmest ved hjælp af ordet. Det talte ord, lige fra det meget individuelle og personlige vidnesbyrd over missionærens forkyndelse fra missionshusets talerstol og til den kollektive lovsang, er stadig helt centralt.

Derudover er der tale om et *aktivt og personligt tilvalg*. Ganske vist ligger Indre Mission på linje med resten af folkekirken i opfattelsen af sakramenternes betydning: Dåben som det ritual, igennem hvilket man bliver optaget i menigheden og får skænket Guds nåde, og nadveren som det ritual, igennem hvilket man løbende genbekræfter sit tilhørsforhold.<sup>316</sup> Det er bare ikke nok i sig selv. Den enkelte må

---

<sup>315</sup> Balle-Petersen 1994: 25-26. Se kap. 8 : "Fællesskabet" om den horisontale dimension og kap. 11: "Guds børn og verdens børn" om IM's forhold til det omgivende samfund.

<sup>316</sup> "Fra dåb og nadver sendes vi ud i hverdagen."

[indremission.dk/budskab/artikel/artikel/fra-daab-og-nadver-sendes-vi-ud-i-hverdagen](http://indremission.dk/budskab/artikel/artikel/fra-daab-og-nadver-sendes-vi-ud-i-hverdagen), set 09.02.2018. Se også Int. 7: 12 for en forkastelse af gendåb eller voksendåb.



”vækkes”, ”omvendes” eller ”møde Gud”.<sup>317</sup> Dernæst må man hele livet igennem genbekræfte eller ”konfirmere” sin tro gennem den rette livsførelse. Det hænger sammen med den missionske opfattelse af *syndsbegrebet*. Mennesket opfattes som syndigt af natur, og selv om man i dåben får tilgivelse herfor, må man til stadighed vise, at man fortsat har fortjent denne tilgivelse.

Af den ”aktive tro” følger forpligtelsen til *mission*. Gennem den rette livsførelse bekræfter man ikke bare sin tro over for Gud; man fremstår også som et eksempel for andre og opfordres ligefrem til at bruge sine personlige erfaringer i forkyndelsen.<sup>318</sup> Historisk har IM gennemgået en gradvis udvikling fra et fokus på *ordmissionens* direkte udbredelse af Bibelens budskab over imod *gerningsmission*, hvor det samme budskab formidles, men mere indirekte, ”pakket ind” i forskellige aktiviteter, ikke mindst *diakonien* – det kirkelige sociale arbejde. Ordet har dog hele tiden stået i centrum, og i de senere år, sideløbende med den faldende tilslutning, kan der da også spores en bevægelse fra gerningen og tilbage til ordet.

#### ORDETS BETYDNING SET OPPEFRA

Selv om IM’s budskab har ændret form og ordlyd i tidens løb, vil man selv hævde, at indholdet er det samme, som det altid har været; gammel vin på nye flasker. Når man i dag står et andet sted inden for folkekirken end for en generation eller to siden, er det kirken, der har flyttet sig rundt om IM. Jens, der er formand for sit lokale IM-samfund, udtrykker det således:

”Vi flytter os da også i IM, både på godt og ondt. Vi flytter os alle sammen, men kirken har i hvert fald flyttet sig meget (...). Vi vil ikke sidde under en forkyndelse, der ikke er med Bibelen. (...) Men årsagen til det er jo også folkekirkens skred.”<sup>319</sup>

Fra begyndelsen lå den indremissionske og den grundtvigianske vækkelse ganske tæt på hinanden, men Vilhelm Beck fik efterhånden lagt afstand. De valgmenigheder og senere frimenigheder, som grundtvigianerne i høj grad dyrkede, og som gav mulighed for dannelse af subkulturer inden for folkekirken, var ham meget imod, ligesom han også var modstander af kirkens demokratisering i form af menighedsråd og frit præstevalg. Begge dele var efter hans opfattelse undergravende for

---

<sup>317</sup> ”Budskab med alvor og befriende glæde.”

[indremission.dk/budskab/artikel/artikel/budskab-med-alvor-og-befriende-glaede](http://indremission.dk/budskab/artikel/artikel/budskab-med-alvor-og-befriende-glaede), set 09.02.2018.

<sup>318</sup> Fx i folderne *Hvad kan vi gøre for dig?* (2015), udg. af IM, og *Missionsamtale* (u.å.), udg. af IMU.

<sup>319</sup> Int. 7: 12-13. Se også Int. 6: 13, Int. 11: 7 og 13-14.

folkekirkens enhed.<sup>320</sup> Beck afviste også Grundtvigs tanke om menneskelivets iboende værdi ("menneske først – kristen så") og byttede om på rækkefølgen: "*Guds rige vil aldrig være halen. Det er og vil være hovedet. Kulturen, det menneskelige, det nationale, det er halen.*"<sup>321</sup>

Dette fokus på ordets betydning som noget uforanderligt og separat fra den verdslige verden blev ført videre af Becks efterfølgere. Carl Moe understregede i et jubilæumsskrift, at der for ham intet særegent var ved den indremissionske forkyndelse – særegent i evangelisk-luthersk sammenhæng – men at den altid havde været "*bundet af Guds ord*".<sup>322</sup>

IM fremstod således – i sin egen selvopfattelse – på Moes tid som repræsentant for en oprindelig eller sand form for forkyndelse. Det kirkelige landskab kunne imidlertid godt ændre sig rundt om bevægelsen, og samtidig mistede vækkelsen noget damp, efterhånden som først 2. og senere 3. generation overtog ledelsen. Især i løbet af Christian Bartholdys lange formandstid (1934-59) opstod der inden for organisationen en voksende forståelse for behovet for at forny sig og ikke mindst udadtil fremstå med en mere klar profil, hvilket hans efterfølgere også tog op. I 1964 fremhævede man således i en orienterende pjece netop det særegne ved den indremissionske forkyndelse:

Lige fra begyndelsen har Indre Missions forkyndelse haft et særpræg. [...] Det var i **troskab mod Bibelens ord** en stærk og kraftig omvendelsesforkyndelse, som pegede tilbage til dåben, et kald til at komme tilbage til dåbens nåde og forpligtelse og frem mod nadverbordet. Hvis man skal karakterisere Indre Missions forkyndelse, må man sige, at det har været en omvendelsesforkyndelse, en appel til at **leve et helligt liv** og fremhævelse af ordet om frelse og fortabelse.<sup>323</sup>

Selv om tiden og formen var en anden, forblev pointen den samme i 1964, som Moe havde fremført et halvt århundrede tidligere: Hvis IM's forkyndelse havde noget særpræg, var det, at der netop ikke var noget særegent ved den; den holdt sig tæt til Guds ord som det var overleveret til mennesker gennem Bibelen.

Behovet for en klar profil blev dog ikke mindre, og i erkendelse heraf forsøgte man at nytænke formidlingen, ikke mindst til en yngre målgruppe. I 1981 udgav man et hæfte til brug for undervisningen i kristendomskundskab i folkeskolens ældste klasser under titlen *Indre Mission i dagens Danmark*. Også her lagde man vægt på

<sup>320</sup> Schwarz Lausten 2004: 255-257.

<sup>321</sup> Clausen 2001: 100-101.

<sup>322</sup> Fibiger 1921: 15.

<sup>323</sup> *Hvad er og hvad vil Indre Mission?* 1974 (1964): 8-9 (mine fremhævninger).

det særlige ved IM's forkyndelse og dens "egen, let genkendelige klangfarve".<sup>324</sup> Til gengæld lagdes der i formidlingen af bevægelsens grundlag nu mindre vægt på ordets betydning.

Som reaktion på den tiltagende sekularisering, som man mente førte til "kirkeligt armod og åndelig nød i vort folk",<sup>325</sup> iværksatte landsledelsen med John Ørum Jørgensen (formand 1979-85) og Poul Langagergaard (generalsekretær 1982-92) i spidsen i 1984-85 et større udredningsarbejde. Ét resultat af dette arbejde blev igangsættelsen af et større historisk forskningsprojekt i samarbejde med Aarhus Universitet, som blandt andet mundede ud i et jubilæumsskrift om bevægelsens historie i efterkrigstiden,<sup>326</sup> en indsamlingskampagne for arkivalier<sup>327</sup> og et oversigtsværk over skoler med tilknytning til IM.<sup>328</sup>

Et andet resultat af udredningen var formuleringen af en ny missionsstrategi for de følgende år: *Udfordring til mission – Indre Missions målsætning frem til 90'erne*. I dette interne dokument, rettet mod trosfællesskabets egne medlemmer, blev der stadig talt om ordets centrale position: "Det gælder om, at vi som ansvarlig ledelse på alle felter søger at tilrettelægge arbejdet, så det bredest tænkelige udsnit af Indre Missions venner får kærlighed til og troskab mod Bibelen og bekendelsen, vort uopgivelige fundament."<sup>329</sup>

Dette søgtes virkeliggjort gennem tre hovedpunkter: *Undervisning* (hvor hæftet *Indre Mission i dagens Danmark* kan ses som en forløber), udsendelse af klare signaler om Indre Missions teologiske ståsted og – i forlængelse heraf – *forbedret kommunikation* med omverdenen.<sup>330</sup>

Under de to seneste formænd, Anders Dalgaard (2006-11) og Hans-Ole Bækgaard (2011-), har IM igen forsøgt at forny sin forkyndelse og kommunikation. I 2006 blev bevægelsens formål reformuleret under overskriften "*Lede til Jesus – leve i ham*" i form af fire kerneværdier: 1. *Fællesskab der favner*; 2. *Forkyndelse der frigør*; 3. *Fundament der fastholder*; og 4. *Forvaltning der forandrer*. Under punktet "Fundament" fremgår det blandt andet, at "*Indre Missions arbejde hviler på Bibelen*

---

<sup>324</sup> *Indre Mission i dagens Danmark* 1981: 8.

<sup>325</sup> *Udfordring til mission* 1985: 4.

<sup>326</sup> Larsen 1986.

<sup>327</sup> Wählin 1987.

<sup>328</sup> Wählin 1990.

<sup>329</sup> *Udfordring til mission* 1985: 4.

<sup>330</sup> *Udfordring til mission* 1985: 4-5.

*og på folkekirkens bekendelsesskrifter. Indre Mission læser Bibelen som Guds klare budskab og vejledning om tro og liv til mennesker til alle tider.”<sup>331</sup>*

Til stadighed fremhæves ordet og bibeltroskaben altså som noget helt centralt, hvilket også går igen i de seks ”kendetegn for Indre Missions forkyndelse”, som blev præsenteret ved bevægelsens årsmøde i 2015. Hvert kendetegn indeholder to underpunkter; ét, der skal uddybe eller forklare, og ét, der skal indbyde til dialog og spørge hvordan IM kan arbejde i den retning:<sup>332</sup>

- 1. Vi vil forkynde Jesus Kristus**
  - Alle er syndere, som har brug for frelse fra evig fortabelse
  - Hvordan forkynder vi Jesus Kristus som menneskers frelser?
- 2. Vi vil holde Bibelen højt**
  - Alle har brug for Guds ord som rettesnor for tro, lære og liv
  - Hvordan fremmer vi glæde over bibellæsning, så det får betydning i hverdagslivet?
- 3. Vi vil opfordre til bøn**
  - Alle har gennem bøn fri adgang til Gud, som altid lytter, når vi beder
  - Hvordan gør vi det klart, at bøn er en gave og gør en forskel?
- 4. Vi vil fastholde dåb og nadver**
  - Alle bliver Guds børn i dåben og har brug for nadveren til et liv i Guds nåde
  - Hvordan skaber vi forståelse for en luthersk betydning af sakramenterne?
- 5. Vi vil kalde til omvendelse og tro**
  - Alle må vende sig bort fra et liv uden Jesus og bekende ham som Herren
  - Hvordan bliver troen levende for mig?
- 6. Vi vil vise vej til liv i kærlighed og tjeneste**
  - Alle kristne er kaldet til at efterfølge Jesus og forvalte Guds gaver
  - Hvordan tjener vi ham og praktiserer kærlighed?

Alle seks punkter kan ses som udtryk for den vertikale dimension i det indremissionske trosfællesskab, men særligt med punkt 2 efterlades ingen tvivl om at Bibelen fortsat er den øverste autoritet og hvis ikke den eneste, så i hvert fald den primære vej til frelse – en ”rettesnor for tro, lære og liv”. I sin kommentar til punktet

---

<sup>331</sup> ”På vej mod en bedre kommunikation.”

indremission.dk/fileadmin/Dok/Organisation/Ledelse/kommunikationsstrategi.pdf, set 10.02.2018.

<sup>332</sup> ”6 kendetegn på sund forkyndelse.” indremission.dk/budskab/forkyndelse/6-kendetegn, set 10.02.2018.

stiller formand Hans Ole-Bækgaard sig derfor skeptisk over for den relativisme, som han mener er kommet til at præge alt for mange menneskers forhold til Bibelen her i *"tolkningens tidsalder"*. Han skriver videre, at Bibelen ikke skal være *"en opslagsbog eller et studium, hvor det alene gælder om at finde ud af rigtigt eller forkert."*<sup>333</sup>

De seks punkter illustrerer samtidig på glimrende vis framing i en IM-kontekst og kan ses som "IM-rammen" formuleret på skrift. I indledningen til punkterne hedder det, at forkyndelsen skal *"lede til det åndelige liv, vi har som formål"*.<sup>334</sup> Dermed er "problemet" diagnosticeret: Man ønsker at skabe et åndeligt liv, man lige nu betragter som helt eller delvist fraværende – hos de fleste mennesker. Diagnosen gøres endnu mere tydelig i det første underpunkt til hvert af de seks punkter – og prognosen er selve overskriften til hvert punkt. Alle er syndere, som har brug for frelse fra evig fortabelse – Hvordan løser man den opgave? – Ved at forkynde Jesus Kristus. Den tredje funktion, motivationen, er ikke direkte indeholdt i punkterne, men dukker op i formand Hans-Ole Bækgaards uddybende kommentarer, som er fyldt med bibelcitater og -henvisninger. Igen er ordet den ultimative autoritet og det centrale salgsargument:

Bibelen er helt tydelig om, at livet uden Gud fører til fortabelse. Redningen findes i det eneste navn, som kan frelse. Der er ikke alle mulige veje til Gud, men kun én sand vej – navnet Jesus Kristus (ApG 4, 12; Matt 1, 21; Tit 2, 11-14). Det er det største, som kan ske for et menneske, når det ser, hvem Jesus er, og får del i hans frelse. Det er fantastisk at opleve glædestårer hos en person, når dette herlige budskab bliver til tro og liv. At det nu er sket igen, at "Menneskesønnen er kommet for at opsøge og frelse det fortabte" (Luk 19, 10).<sup>335</sup>

Ved at gentage en "sandhed", som på forhånd er kendt og accepteret af bevægelsens medlemmer, får udsagnet straks en høj grad af centralitet. Den eksperimentelle kommensurabilitet bliver også høj, hvis læserne kan relatere budskabet til deres egen virkelighed og komme i tanke om mennesker i deres hverdag, som kunne trænge til at "se, hvem Jesus er". Endelig medvirker den bibelske retorik, som vil være alle missionsfolk velkendt, til at give udsagnet en høj grad af kulturel resonans hos målgruppen. Som formand og talsmand for organisationen IM fremstår

---

<sup>333</sup> "Guds ord skaber liv og glæde." indremission.dk/budskab/artikel/artikel/guds-ord-skaber-liv-og-glaede, set 10.02.2018.

<sup>334</sup> "Kendetegn kort."

<http://indremission.dk/fileadmin/Dok/Organisation/Ledelse/Kendetegn-kort.pdf>, set 10.02.2018.

<sup>335</sup> "Forkyndelsen skal pege tydeligt på Jesus."

<http://indremission.dk/budskab/artikel/artikel/forkyndelsen-skal-pege-tydeligt-paa-jesus/>, set 10.02.2018.

Bækgaard også automatisk autoritativ og troværdig for tilhængerne af den indremissionske bevægelse.

## DET MISSIONSKE VIDENSHIERARKI

Ser vi på det interne videnshierarki hos IM – i hvert fald som det formuleres fra landsorganisationens side – følger det samme skabelon som hos trosfællesskaber generelt, med den dogmatisk funderede – og principielt uforanderlige – høje viden som den absolutte autoritet. Igen spørger Maurice Halbwachs i baggrunden med sin påstand om at *”religiøse grupper erindring hævder at ligge fast én gang for alle.”*<sup>336</sup>

I trosfællesskaber vil den høje viden stort set altid handle om indsigt i den ”åndelige” verden og om opnåelsen af frelse. Kilderne til denne indsigt vil primært være fællesskabets dogmatiske religiøse tekster, eventuelt suppleret af det, religionssociologer betegner som ”mystiske erfaringer”, dvs. åbenbaringer og tilsvarende oplevelser, hvor man som troende føler, at Gud henvender sig direkte til én. Vejene til opnåelse af indsigt vil være studier af de dogmatiske tekster og/eller deltagelse i individuelle eller kollektive religiøse ritualer. Den lave viden handler derimod om indsigt i den ”synlige” eller ”verdslige” verden. Kilderne hertil er den videnskabelige konsensus og ”almindelig sund fornuft”. Vejene til indsigt er kritisk tænkning, uddannelse og dialog.<sup>337</sup>

Den høje viden hos IM passer fint ind i Balle-Petersens vertikale dimension. Som de seks kendetegn fra 2015 viser, handler den helt utvetydigt om indsigt i det evige liv og om at sikre sig frelsen, når den kortvarige og midlertidige jordiske tilværelse er ovre (pkt. 1). Bibelen som den dogmatiske tekst og den ”direkte” adgang til Gud gennem bøn er kilder til indsigt (pkt. 2, 3). Endelig er optagelsen i det kristne fællesskab, det aktive tilvalg af troen og deltagelsen i forkyndelsen/missionen veje til opnåelse af indsigt (pkt. 4, 5, 6).

Hans-Ole Bækgaard slår i sin kommentar til punkt 2 fast, at Bibelen – ganske bogstaveligt – skal opfattes som Guds direkte henvendelse til os almindelige dødelige:

---

<sup>336</sup> Halbwachs 1992: 92 (min overs.).

<sup>337</sup> Sørensen 2010: 96-99; se også kap. 2: ”Metode og empiri”.

Først og fremmest er det vigtigt at holde fast ved, at Bibelen ikke er menneskers ord om Gud og almindelig litteratur. Bibelen er Guds ord til mennesker. Nok er der ca. 40 forskellige forfattere, men de har alle tilfælles, at Helligånden har talt gennem dem. Guds ord er lige så underfuldt og i sig selv uden fejl, som Jesus Kristus – der selv er Ordet – er sand Gud og sandt menneske. [...] Det mysterium skal vi ikke opløse.<sup>338</sup>

Her får vi nærmest definitionen på høj viden inden for IM: Bibelens ord er det helt centrale, og dens sandhedsværdi bekræftes af, at den er skrevet af mennesker, som har haft en "mystisk erfaring" igennem Helligånden og derfor kan tale (eller skrive) på Guds vegne – uden at det i øvrigt uddybes nærmere, hvordan vi kan verificere disse erfaringer. Bibelen er høj viden og derfor pr. definition en autoritet, som man ikke kan stille spørgsmålstegn ved. Bækgaard fortsætter da også med at understrege, at bibellæsning ikke handler om at vurdere tekstens validitet, men om at "*stille sig åben for, at Gud taler til én.*" Den samme linje går igen i flere af Bækgaards årlige formandsberetninger, hvor det slås fast, at man "*for at kunne tale sandt og være sande må [...] kende sandheden i Guds ord*", og at "*Bibelen er Guds ord og eneste rettesnor for menighedens tro, lære og liv*".<sup>339</sup>

Den høje viden vil altid overtrumfe den lave, hvor de ikke stemmer overens. Ib Sørensen påviser i sin undersøgelse af tre pentekostale trosfællesskaber, at der i højere grad er grobund for konflikter i tilfælde, hvor fællesskabet undertrykker den lave viden til fordel for den høje, end i tilfælde, hvor den høje viden svækkes og den lave beskyttes; altså hvor videnshierarkiet er mere fladt. Førstnævnte vil typisk være de trosfællesskaber, der af omverdenen betragtes som mere konservative, reaktionære, ortodokse eller fundamentalistiske. Her vil den høje viden være mere rendyrket, og lav viden, der strider imod den høje, vil blive afvist. Sidstnævnte vil være de trosfællesskaber, der forsøger *at kombinere høj og lav viden*, for eksempel ved at "*sandsynliggøre*" Bibelens fortællinger ved inddragelse af videnskabelige forklaringer.<sup>340</sup>

Et eksempel på hvordan denne konkrete konflikt mellem høj og lav viden håndteres i indremissionsk regi er hjemmesiden **jesusnet.dk**. Siden drives af IM's kommunikationsafdeling, som også står bag IMT, og må derfor formodes at repræsentere det nærmeste, man kommer en "officiel" indremissionsk linje. Formålet med siden, der "*bygger på Bibelen og folkekirkens trosbekendelse*", er at "*proklamere Jesus Kristus som Guds søn og frelser for alle mennesker*"; at "*svare på*

---

<sup>338</sup> "Guds ord skaber liv og glæde."

<http://indremission.dk/budskab/artikel/artikel/guds-ord-skaber-liv-og-glaede>, set 10.02.2018.

<sup>339</sup> IMT 2014(24) og 2015(23).

<sup>340</sup> Sørensen 2010: 99-105.

*spørgsmål omkring Gud, troen og livet*"; og at "tilbyde personlig rådgivning med respekt for alles holdninger".<sup>341</sup> Til dette formål rummer siden blandt andet en række tematiske artikler om brede religiøse emner, et "samtalerum" med mulighed for personlig kontakt med en rådgiver og ikke mindst en debatsektion, hvor man kan stille spørgsmål og få svar på "alt om Gud, Bibelen, Jesus, kirke og kristendom".<sup>342</sup>

I debatsektionen er ét af de hyppigst berørte emner sammenhængen – eller måske rettere sammenstødet – mellem Bibelen og naturvidenskaben, illustreret ved relativt konkrete spørgsmål som "Hvordan blev folk i det Gamle Testamente så gamle?"; "Hvor gammel er Jorden?"; "Kunne alle dyrene være i Noas ark?" og "Hvornår levede dinosaurerne?" såvel som mere overordnede metafysiske overvejelser à la "Modsiges naturvidenskaben ikke Guds skabelse?" og "Kan tro og videnskab forenes?"<sup>343</sup>

Hensigten med disse spørgsmål er svær at generalisere om, og det kan naturligvis ikke afvises, at nogle af spørgerne har en skjult dagsorden, der primært går ud på at provokere eller udstille svaghederne ved at tage Bibelens ord for gode varer. At dømme efter spørgernes ordvalg og formuleringer er der dog ikke grund til at betvivle, at langt de fleste spørgsmål i denne kategori er udtryk for en oprigtig tvivl eller undren hos kristne unge og et ønske om at blive klogere.

Denne antagelse underbygges af lokale observationer. Deltagerne ved et IMU-møde i Thisted brugte relativt langt tid på blandt andet at diskutere, om de seks dage, som Gud brugte på at skabe verden, svarer til de dage, vi kender i dag, eller om en "dag" for Gud måske er en million år eller lignende for mennesker – samt på at prøve at forlige Bibelens historier med Jordens tilsyneladende geologiske alder med argumenter som "dinosaurerne døde i Syndfloden".<sup>344</sup> Guds ord i form af Bibelen bliver altså brugt som den umiddelbare forklaring til alle de spørgsmål, man måtte kunne komme på – også af tilsyneladende fuldstændig ikke-religiøs karakter.

Nok så interessante som spørgsmålene er i denne sammenhæng imidlertid svarene. Alle de ovenfor nævnte spørgsmål er besvaret af en naturvidenskabelig forsker (én af flere i hjemmesidens faste panel) med en ph.d.-grad i biologi, som gør, hvad der igen må opfattes som oprigtige og velmente forsøg på at besvare spørgsmålene ved hjælp af mere eller mindre videnskabelige argumenter; den kortere levealder i dag i forhold til det Gamle Testamente kan for eksempel skyldes mutationer i vores DNA, forårsaget af øget kosmisk stråling efter syndfloden. Sværere bliver det med spørgsmålet om Jordens alder, hvor de to mest almindelige (og aldeles

<sup>341</sup> "Information." [jesusnet.dk/information](http://jesusnet.dk/information), set 10.02.2018.

<sup>342</sup> "Hvad siger Bibelen?" [jesusnet.dk/svar](http://jesusnet.dk/svar), set 10.02.2018.

<sup>343</sup> "Forfatter: Peter Langborg Wejse." [jesusnet.dk/forfatter/peter-langborg-wejse](http://jesusnet.dk/forfatter/peter-langborg-wejse), set 10.02.2018.

<sup>344</sup> Obs. 9: 3.



uvidenskabelige) argumenter lader til at være, enten at tidsangivelserne i Bibelen ikke skal tages helt bogstaveligt, eller at Gud har skabt Jorden til at se ældre ud end den egentlig er for groft sagt at narre os mennesker – uden at det i øvrigt bliver uddybet, hvad formålet skulle være med det.

Det er ikke kun videnskaben, der bliver (mis)brugt til at kvalificere eller retfærdiggøre Bibelens udsagn. Det omvendte gør sig også gældende; altså at troen bliver brugt til at udfylde de huller, som man ser i de videnskabelige forklaringsmodeller; således møder man jævnligt argumenter som at Gud kan/må være ophavsmand til Big Bang, eller at mange videnskabsfolk tror på en højere magt, simpelthen fordi det er den bedste forklaring til at udfylde de huller, som de videnskabelige forklaringsmodeller efterlader.<sup>345</sup>

Svarene efterlader ikke megen tvivl om at det at forene den høje og lave viden på dette område ikke er nogen let opgave. At man trods alt gør et ihærdigt forsøg på at få de to til at supplere hinanden, viser dog en villighed til at reflektere over tingene og stille kritiske spørgsmål, også selv om det sker ud fra, hvad de fleste videnskabsfolk nok ville betegne som et uvidenskabeligt udgangspunkt. Det er tydeligt, at man i debatsektionen på [jesusnet.dk](http://jesusnet.dk) har et reelt ønske om at invitere til debat, og når der kommer kritiske eller skeptiske kommentarer til "eksperternes" svar, holdes deres svar i samme sobre tone.<sup>346</sup>

Et andet eksempel på det relativt forsonlige forhold mellem høj og lav viden finder vi i bevægelsens bogudgivelser. **Forlagsgruppen Lohse**, IM's husforlag siden 1868, består i dag af seks underafdelinger eller brands med hver deres profil og sammenlagt knap 40 udgivelser om året; særligt under brandet Credo udkommer en del bøger med det eksplicite formål at "*skabe ny viden*" og "*udfordre troen og tanken*".<sup>347</sup> Blandt udgivelserne fra de sidste ti år kan nævnes titler som *5 tip fra en tvivler*; *Gud for skeptikere*; *Og Gud skabte Darwin*; *Udvikling eller skabelse*; *De overbeviste – samtaler om tro*; og *Skeptikerens guide til Jesus*.<sup>348</sup> Alle forsøg på at besvare nogle af de spørgsmål og den tvivl, som måtte melde sig hos særligt unge kristne – og samtidig imødekomme kritik fra skeptikere.

Både [jesusnet.dk](http://jesusnet.dk) og Lohse er en integreret del af IM's organisation og må betragtes som officielle forkyndelseskanaler og dermed som repræsentanter for holdningen til

---

<sup>345</sup> Fx "Kan alt opstå ud af intet?" og "Kan tro og videnskab forenes?" [jesusnet.dk/svar](http://jesusnet.dk/svar), set 10.02.2018.

<sup>346</sup> Fx "Indviklet udvikling" og "Hvor gammel er jorden?" [jesusnet.dk/svar](http://jesusnet.dk/svar), set 10.02.2018.

<sup>347</sup> "Om os." [lohse.dk/om-os](http://lohse.dk/om-os), set 10.02.2017. Brandet Refleks fokuserer på kristen musik frem for bøger.

<sup>348</sup> Vigilius 2007, Keller 2011, Molen 2011, Vigilius 2013, Højlund og Andersen 2015, Gustavsson 2016.

forholdet mellem høj og lav viden – i hvert fald i toppen af organisationen. De viser begge en åbenhed over for og anerkendelse af den lave viden og en villighed til dialog, som placerer IM i gruppen af trosfællesskaber, der søger at kombinere høj og lav viden, og som derved minimerer potentialet for konflikter imellem de to – selv om den høje viden utvivlsomt stadig har størst autoritet, som de seks kendetegn ovenfor også understreger.

## ORDETS BETYDNING SET NEDEFRA

Set fra centralt hold er IM's officielle holdning klar: Den høje viden i form af Guds ord i Bibelen må være udgangspunktet for den enkelte kristnes verdensbillede og forudsætningen for at leve Gud nær. Den lave viden i form af "verdslig" eller "profan" videnskab må dog anerkendes som en alternativ forklaringsmodel, specielt i et moderne sekulariseret samfund, hvor den ikke er til at komme uden om. Man ser heller ikke nogen iboende konflikt mellem de to; i en indremissionsk opfattelse modsiger de ikke hinanden, men kan derimod supplere og kvalificere hinanden.

Så vidt den officielle linje som lagt af landsledelsen, og som den kommer til udtryk i nogle af de forkyndelseskanaler, som IM benytter sig af. Spørgsmålet er så, om den samme opfattelse gør sig gældende hos den "menige" missionsmand og -kvinde – i dette tilfælde blandt nærværende projekts informanter i Thy.

Karl, der har været både søndagsskoleleder og politisk aktiv for IM i sit lokalsamfund, fremhæver ordets betydning for ham:

Det er klart, jeg tror på det, der står i Bibelen. Det er der jo mange, der ikke gør i dag. De siger: "Sådan en gammel bog, den kan vi ikke regne med!" Jeg tror på den. Jeg tror fuldt og fast på den. Det er Guds ord, vi har i Bibelen, og det er det, vi må leve i og tro på – at vi har en far.<sup>349</sup>

---

<sup>349</sup> Int. 4: 6.

Kjeld, der er deltager på bibelcamping i Hurup, fortæller om sit forhold til ordet:

Det, der også har holdt os ved troen – nu har jeg altid læst meget – det er Jesu genkomst. At han skal komme igen. Det var faktisk helt fra dengang, hvor jeg var 15 år. Og havde jeg ikke vidst alle de ting, og havde jeg ikke læst alle de ting, så var det gået rigtig stærkt. Så havde jeg nok mistet troen, simpelthen.

Især de sidste 5 år har det været helt vildt, som han har vist alle de ting, og det er fordi vi er så tæt på, at han kommer og laver verden om. Det kan man bare slå op og læse om. Hele Bibelen er profetier om den verden, vi lever i.<sup>350</sup>

Det er tydeligt, at det er helt centralt for Kjeld og for hans tro at finde passager i Bibelen, der kan ses som relevante for netop hans virkelighed og fortolkes på en måde, så de siger noget om verden i dag. Et konkret eksempel på Halbwachs' synkrone tidsopfattelse og på Balle-Petersens vertikale dimension. For Kjeld kommer det til udtryk i en nærmest millenaristisk tro på Jesu snarlige genkomst og den totale transformation af verden. Det sidste behøver trods alt ikke være en naturlig følgeslutning, men for Kjeld (og mange andre troende) bliver den synkrone tidsopfattelse et redskab til at gøre Bibelen – og i dette tilfælde indirekte IM som udlægger af Bibelen – mere vedkommende. Mere salient.

Citatet fra Kjeld berører også én af forudsætningerne for, at ordet kan spille en så central rolle i det missionske menneskes liv; nemlig at det er til stede hele tiden og ikke kun ved særlige lejligheder. Adspurgt om hvorvidt han læser i Bibelen og bruger den meget siger Anders, der er formand for sit lokale IM-samfund:

”Ja, det skal jeg helst hver dag. Jeg bruger den hver aften, og så bruger jeg husandagtskalenderen om morgenen. [...] Og så læser jeg en hel del ind imellem. Jeg læser egentlig meget. [...] Det er jo ”bøgernes bog”.<sup>351</sup>

---

<sup>350</sup> Obs. 1f: 4.

<sup>351</sup> Int. 2: 16.

Karl siger det samme:

Vi læser i vores Bibel, både morgen og aften. [...] Det vil sige, vi bruger den andagtskalender – [...] Den bruger vi om morgenen. Så har vi en andagtsbog, vi bruger om middagen, og så bruger vi Bibelen om aftenen, inden vi går i seng og bøjer vore knæ – stadigvæk.<sup>352</sup>

Hvis man skal være en god kristen, er det altså ikke nok at have læst Bibelen én gang og så ellers bare gå i kirke om søndagen – og måske i missionshuset fra tid til anden – for at høre andre udlægge teksten. Man skal ikke have en masse af ordet en gang imellem; man skal have en smule af det hele tiden. At få en lille bid af ordet hver eneste dag er for det missionske menneske lige så vigtigt som det daglige brød. Som det udtrykkes i kendetegn nr. 2: IM skal fremme glæden over bibellæsning, så det får betydning i hverdagslivet.

## NÅR TVIVLEN GØR STÆRK

Ordet i form af Bibelen er uden sammenligning den ultimative autoritet for det troende – i dette tilfælde missionske – menneske. Det betyder ikke, at det er uhørt, endsige ualmindeligt, for missionsfolk at *tvivle* eller stille spørgsmål, sådan som brugerne på Jesusnet eller deltagerne i IMU-mødet ovenfor, der forsøger at forlige deres skolelærdom med deres søndagsskolelærdom. En ung informant fra IMU i Århus sætter følgende ord på tvivlen:

Jeg har været lige ved at sige, at nu kan du bare stoppe det hele op et eller andet sted, jeg gider ikke have noget med det at gøre. Samtidig så har jeg også godt vidst, at hvis jeg gjorde det, så har jeg ikke kunnet lægge min viden væk om det, jeg har læst i min Bibel.<sup>353</sup>

---

<sup>352</sup> Int. 4: 7.

<sup>353</sup> Wilchen Christensen 2010: 46.

Lars, deltager på bibelcamping, udtrykker det således:

Nogen ting, de kan jo være svære at tro. Mange ting, som man får at vide i Bibelen, som sker. Som ikke giver mening i vores små hoveder, fordi hvordan kan det for eksempel lade sig gøre at få 5 brød til at slå til i forhold til 5000 mennesker? Det kan bare ikke forklares på nogen måde, men Jesus kan nogle ting, som vi ikke kan. At få ting til at ske, der ligger ud over vores forstand.

Så i den forstand har jeg ikke stillet spørgsmålstejn ved det kristne, men jeg har stillet spørgsmålstejn ved nogle af de ting, som står i Bibelen. Kan det virkelig lade sig gøre? Er alt det, der står i Bibelen, sandt? Og hvis det er det, så må jeg bare sige til mig selv: jamen, hold da op – det er stort!<sup>354</sup>

Alle opfordres direkte til hele tiden at overveje deres tro og Bibelens relevans for netop dem – ikke mindst de unge, hvis tro endnu ikke er helt ”færdigbagt”. Det bliver betragtet som noget positivt og som udtryk for, at troen på den måde hele tiden er levende i den enkeltes bevidsthed. Opfordringen hertil er ligefrem institutionaliseret i den forstand, at den er gennemgående i IMU’s undervisningsmateriale, hvor de unge mennesker for eksempel bliver opfordret til at tænke over og fortælle om, ”i hvilken grad din troshistorie har været præget af tryghed, tvivl, kriser, forandringer, vækst eller stagnation”.<sup>355</sup>

Troen er altså nok en konstant i den troendes liv, men ikke nødvendigvis noget stabilt. Tværtimod er den løbende til overvejelse og genforhandling. Det missionske fællesskab har igennem sin historie flere gange haft interne kriser, hvor rammen er blevet udfordret indefra, men er – indtil videre – kommet styrket ud på den anden side. På samme måde kan tvivlen i sidste ende være med til at styrke troen hos den enkelte, når den løbende bliver udfordret.

Tvivlen i forhold til den tro, man for manges vedkommende har fået ind med modernismen, er imidlertid også helt afgørende i forhold til selve den personlige vækkelse og dermed den *kognitive* dimension.

---

<sup>354</sup> Obs. 1d: 7.

<sup>355</sup> ”Troshistorie.”

[imu.dk/fileadmin/imu/IMU.dk/Ressourcer/Fokusomraader/Smaagrupper/Smaagruppeoplaeg/Troshistorie.pdf](http://imu.dk/fileadmin/imu/IMU.dk/Ressourcer/Fokusomraader/Smaagrupper/Smaagruppeoplaeg/Troshistorie.pdf), set 10.02.2018.

## AT SE MED TROENS ØJNE

Såkaldt "åndelige" eller "mystiske erfaringer" spiller en særligt vigtig rolle i pentekostale trosfællesskaber, når det gælder erhvervelsen af høj viden, og Ib Sørensen hævder, at det netop er dette kendetegn, der adskiller pentekostalismen fra andre "konservative bibelfundamentalistiske kirkeretninger".<sup>356</sup> Også hos IM er de mystiske erfaringer imidlertid helt centrale, både for individets forhold til Gud og i missionsarbejdet. Begrebet *vidnesbyrd* er vigtigt at forstå i denne sammenhæng.

Særligt i bevægelsens tidlige år blev der lagt vægt på, at den enkelte skulle vækkes eller omvendes til at "leve Gud nær". Det var nærmest en forudsætning for at blive en del af Guds folk, at man havde oplevet en eller anden form for personlig vækkelse.<sup>357</sup> Også for senere generationer er det personlige gudsforhold forblevet et bærende princip. Socialiseringen ind i fællesskabet i form af søndagsskole, ungdomsarbejde osv. kan ikke stå alene, men kan først siges at have haft den ønskede effekt i det øjeblik, individet oplever troen på egen krop – eller måske rettere på eget sind. Dette er ikke et særligt indremissionsk fænomen, men kan observeres i en række andre trosfællesskaber.<sup>358</sup>

## VIDNESBYRD

En enestående kilde til disse personlige vidnesbyrd eller vækkelsesberetninger fra vækkelsens første generation i Thy er tobindsværket *Kun god er Gud*, skrevet af en unavngiven forfatter under pseudonymet "Jens Thybo".<sup>359</sup> Heri beskrives sogn for sogn missionens komme til og udbredelse på egnen, fra starten på Thyholm i syd i 1880'erne over den gradvise udbredelse nordpå og til den aktuelle status på forfatterens egen tid i 1920'erne. Værket indeholder en lang række personlige vækkelsesberetninger. Laust Henriksen fra Bedsted-Svankjær og Kresten Nielsen fra Hvidbjerg på Thyholm er to af de mest detaljerede og fortjener at blive gengivet i deres helhed:

---

<sup>356</sup> Sørensen 2010: 96-99. Se også kap. 2: "Metode og empiri."

<sup>357</sup> Lausten 2004: 255.

<sup>358</sup> Om omvendelses- eller vækkelsesbegrebet generelt, se fx Furseth & Repstad 2006: 129-131; Bisgaard 2011: 164; Roberts & Yamane 2012: 122-147. Om socialiseringen, se kap. 8: "Fællesskabet".

<sup>359</sup> Thybo 1923 og 1926.

Laust Henriksen gaar en Søndag og slaar Hø, da en Mand kommer hen til ham og siger: "Hvorfor gaar du ikke i Kirke?" – "Hvad skal jeg derefter? Jeg har mit Lønkammer, hvor jeg kan dyrke Gud." Han havde dog det fælles med alle andre, der bruger denne Talemaade, at han brugte ikke dette "Lønkammer", han bad nemlig ikke.

Kort Tid efter slaar han atter Hø en Søndag og blev da aldeles lamslaaet, da Kirkeklokkerne gav sig til at ringe, han har ingen Magt i Kroppen, han kan ikke fortsætte Arbejdet. Hans Sjæl er frygtelig i Vaande ved paa den ene Side at tænke paa Ordet: "Den, der ikke vil arbejde, skal heller ikke have Føde", og paa den anden Side: "Kom Hviledagen i Hu, at du holder den hellig". Løsningen var han for uvidende til at finde.

Han prøver at arbejde videre, da kommer Præsten kørende forbi, og Henriksen er atter lammet. Han slæber sig hjem og prøver nu for ramme Alvor Forbedringens Vej, men jo alvorligere han tog det, des værre blev han, hele hans Væsen gjorde Oprør, og Faldet laa lige for Døren. Hvad skulde han dog gøre? Han havde ingen at tale med. Skulde han opgive det hele? Han kunde det ikke, og ingen Vegne kom han.

I sin Fortvivlelse beslutter han, at han vil tage Livet af sig selv. Da han vil skride til Handling, er det ham dog umulig at gøre det, det er som en stærkere holder tilbage. Ingen Steder kan han være, da kaster han sig paa Knæ og raaber ud af sin Sjæls Kval til Gud om Frelse, længe og vedholdende. Og den, der gik den Vej, han gik nu aldrig forgæves.

Øjnene straaede paa den meget gamle Mand, da han sagde: "Det var mit Livs Lykke, at Herren selv standsede mig paa Fortabelsens Vej", og han fortryder ikke, at han maatte igennem alle disse Lidelser.<sup>360</sup>

---

<sup>360</sup> Thybo 1923: 70.

Om Kresten Nielsen skriver Thybo:

Kr. Nielsen var af en udbredt Gaardmandsfamilie, og saa giftede han sig med en fattig Pige; det var ikke hans Forældre tilpas; der blev ingen Gaard købt til de nygifte, de skulde gøre Karle- og Pigejerning i hans Hjem. Det kneb, og værre blev det, da det første Barn, en rigtig lille Skrighals, kom og voldte Uro og Ulejlighed, og den voldsomme Kresten taalte ingen Mukken, han var derfor ofte i oprørt Sindsstemning.

I en saadan Tilstand tærsker han en Dag Korn. Da med ét, uden menneskelig Paavirkning, og uden at han véd hvorledes, er han i en saadan Syndenød, at han kaster sig paa Knæ og ustandseligt i 3 Døgn raaber saa højt til Gud om Hjælp, at Naboerne hører det og tror, at han er gaaet fra Forstanden. ”Der er ikke en Plet i min Faders store Lade, hvor jeg ikke har bøjet Knæ i de 3 Døgn, Mørket varede”, har han selv sagt.

Hvad skulde han dog gøre? Han kendte ikke et eneste troende Menneske. Aandelig Død og Uvidenhed var der, hvorhen han saa, Samvittigheden gravede aabne Saar, bestandig dybere og smerteligere, Satan fristede med Udveje, Gud var ubønhørlig, og Helvedes Luer var den eneste Udvej. Hvorledes han end vendte og drejede Sagen, hvad han end valgte og prøvede, han var der allerede, saa de gennemsved hele hans Væsen, og selv Vanviddet vilde ikke være Udgang, vilde ikke give ham Lindring.

Da pludselig ser han en Due, med Glorien om sig, svæve øverst i Laden, og den saligste Fryd gennemstrømmer ham; han kaster sig på Knæ igen og kan længe, længe ikke rive sig ud af den salige Samtale, som han førte med Gud; hans Ansigt er forklaret, han er ladet med baade Lys og Kraft, saa nu faar Folk noget at tale om. Forandringen er øjensynlig, hans Ord er som Pile, som Spyd, der stikker dybe Saar.<sup>361</sup>

Disse vidnesbyrd skal naturligvis læses med det forbehold, at de er gengivet på anden hånd og adskillige år efter begivenhederne, men dog personligt fortalt af hovedpersonerne selv til Thybo. Det interessante i denne sammenhæng er imidlertid heller ikke så meget *indholdet* som *formen*. Den bibelkyndige læser vil hurtigt fange referencerne til det Nye Testamente og beretningerne om Jesu dåb (Matt. 3), hans fristelse i ørkenen (Matt. 4) og hans lidelser i Getsemane aftenen før korsfæstelsen (Matt. 26). Uanset hvordan hovedpersonen selv har oplevet situationen – i

---

<sup>361</sup> Thybo 1923: 43-44.



situationen – erindres den af ham (og gengives af Thybo) i en helt bestemt form, som gør den umiddelbart genkendelig. Ikke bare for andre vakte, men generelt for et kristent, bibelkyndigt publikum. Den bliver set med troens øjne. Samtidig identificeres den enkelte vakte med Jesus igennem den ”forbilledlige lidelse”.<sup>362</sup>

Omvendelses- eller vækkelsesberetninger af nyere dato følger ikke helt den samme rigide form, men indholdet er grundlæggende det samme: man begynder at tvivle på sin tro, men efter en periode med svære overvejelser (gen)finder man Gud. Jens, der er formand for sit lokale IM-samfund, beskriver det således med en episode fra sin ungdom, hvor han var på IM-lejr på Jegindø:

Jeg kan huske, at jeg tog på vinterlejr det år, for jeg følte, at jeg manglede noget i mit gudsforhold. Jeg er vokset op i et godt kristent hjem, men jeg manglede at møde Jesus som min personlige frelser. [...]

De personer, som fik stor betydning for mig, og som jeg skylder en stor tak, var pastor Legarth (på Jegindø), KFUM-sekretær Neimanas (i Thisted) og missionær Ottesen, Vejle. Det var de tre, der var de bærende i de to år, jeg var der. Det var dem, der tog det store læs.

Én af de sidste aftener på lejren i 1956 blev skelsættende i mit liv. Kaldet til omvendelse havde lydt ugen igennem, men jeg manglede stadig noget i mit liv. Jeg havde det elendigt. Jeg husker, at jeg sad på én af de øverste bænke i denne side. Stefan Ottesen kom og satte sig ved mig, han sagde: ”Jens, jeg kan se, at du ikke har det ret godt.” Det måtte jeg give ham ret i. Stefan Ottesen sagde til mig: ”Jens, jeg kender dig fra dit hjem, og jeg ved, at der bliver bedt for dig, så det du mangler er at sige tak for frelsen Jesus har beredt for dig.” Jeg kan huske, at vi læste Esajas 43, vers 1, hvor der står: ”Frygt ikke, for jeg har løskøbt dig, jeg kalder dig ved navn, du er min.” Det var en glad ung mand, der den aften i en sen nattetime gik fra Jegindø missionshus og hjem til mit værtspår.<sup>363</sup>

---

<sup>362</sup> Som påpeget af Bisgaard 2011: 166-168.

<sup>363</sup> Int. 7: 6. Henning Hugger Legarth var sognepræst på Jegindø (1950-63). Stefan Ottesen var indremissionær i Vejle og siden (1959-75) generalsekretær i Indre Mission. Om Herbert Naimanas, se kap. 6: ”Forvaltningen”.

Jens' hustru Inga, der blandt andet har været aktiv som menighedsrådsformand, giver også sit vidnesbyrd:

Jeg er altid kommet de steder [i missionshusene], men har også følt, at jeg personligt skulle sige ja til Jesus. Det har været med i min bøn, at jeg måtte få vished om at jeg var et Guds barn. Og det er først efter at vi blev gift – vi havde også det første af vores børn – at jeg sagde til Jens, mens vi sad og spiste aftensmad, om ikke han skulle til andespil den aften. Han har aldrig været det før, og han har heller aldrig været det siden. Jeg ved ikke, hvorfor jeg syntes, at han skulle til andespil den aften. [...]

Men han tog til andespil, og vi havde kun ét barn, og hun var lagt hen og sove. Så med stilheden, og jeg tog min bibel og satte mig til at læse – der kom et ord til mig, hvor jeg fik vished om at jeg var Guds barn. Så jeg blev omvendt den aften. Det var derfor, Jens skulle tage til andespil, det var for at jeg skulle have den stilhed.<sup>364</sup>

Den enes vækkelse skete altså et offentligt sted, i forbindelse med en rituel aktivitet inden for trosfællesskabet og under direkte påvirkning af karismatiske autoritetsfigurer, mens den andens krævede stilhed og tid til eftertanke i enrum. Selv om der er tale om to meget forskellige oplevelser, har de begge været stærke og har tydeligvis sat sig dybe spor i ægteparrets hukommelse.

Den "forbilledlige lidelse", som skal identificere den vakte med Jesus, kan være åndelig som i Jens' og Ingas tilfælde, men også meget mere konkret. I mange vidnesbyrd er det en større livskrise i form af en ulykke, sygdom eller lignende, der giver anledning til, at man begynder at tvivle på troen, hvorefter man finder Gud og ved at acceptere ham som en del af ens liv overvinder krisen og eventuelt lærer at leve med de begrænsninger, som den måtte have medført.

Kjeld fra Hurup Bibelcamping fortæller, hvordan Gud efter en motorcykelulykke viste ham alle de ting, han havde gjort forkert, og alle de mennesker, han havde syndet imod. Han opfattede ulykken som en straf for at han var gledet væk fra troen og var tæt på at opgive både tro og liv, men efter en samtale med en præst forstod han, at Gud ville noget andet med ham, og besluttede sig for at kæmpe sig tilbage. Han har lavet nogle opfindelser, hvor han giver 10 % af overskuddet til IM og løbende beder Gud om bekræftelse på, at det er det rigtige han har gang i – "*ellers var jeg sprunget fra for lang tid siden.*" Troen gør ham i stand til at leve både med de fysiske følger af ulykken og med de åndelige følger af de synder, han har begået i sit liv:

---

<sup>364</sup> Int. 7: 7-8.

Der har været en mening med det – det er helt sikkert. Og der er en mening med os alle sammen. Det jeg har fundet ud af, det er, at Gud er meget tættere på os, end vi tror – os almindelige mennesker. Det er ikke fordi jeg er noget særligt. Tværtimod. Men det er bare ikke alle, der får svar. Men når man er syg, så kommer man jo noget tættere på ham.<sup>365</sup>

Den primære forskel mellem vidnesbyrdene hos Jens Thybo og de nutidige må findes i de vaktets religiøse baggrund og deres forhold til troen inden vækkelsen. Eftersom de vakte i Thybos eksempler tilhører første generation, som blev vakt, da missionen kom til Thy, kan de i sagens natur ikke selv komme fra missionske baggrunde. Hvad de nutidige eksempler i det indsamlede materiale angår, er det karakteristisk, at de alle selv stammer fra missionske eller andre religiøse miljøer. De har været en del af trosfællesskabet fra barnsben af og har haft en ramme at sætte deres vækkelsesoplevelser ind i. De er socialiseret til at se med troens øjne.

Det ville have været interessant til perspektivering af de ”indfødte” missionsfolks vidnesbyrd at kunne sammenligne med tilsvarende nutidige beretninger af folk fra andre baggrunde, der først som voksne er blevet vakt, men det har desværre ikke været muligt inden for rammerne af nærværende projekt at finde sådanne informanter. Dog findes der undersøgelser af andre trosfællesskaber, som tyder på at billedet er det samme i dag,<sup>366</sup> ligesom konversionsforskningen længe har været opmærksom på de konforme træk i sådanne beretninger generelt.<sup>367</sup>

### AT TALE MED TROENS TUNGE

Dette særlige subkulturelle sprog – denne ”troens retorik” – findes ikke kun i vidnesbyrd og konkrete personlige vækkelses- eller omvendelsesberetninger. Også det mere banale hverdagsprog krydres med referencer til Gud og Bibelen, både i tale og på skrift.

Balle-Petersen beskriver to eksempler fra slutningen af 1800- og starten af 1900-tallet. Det ene handler om en skoledreng på den jyske vestkyst, der om natten for første gang ser lyset fra et nyopført fyrtårn og straks tolker det som brændende slanger og dermed et varsel om dommedag – indtil han i avisen næste dag læser om det nye fyr. Det andet eksempel handler om en fårehyrde, der reflekterer over sin egen ydmyge lod i livet ved at sammenligne sig selv med store mænd som kong

---

<sup>365</sup> Obs. 1f: 4.

<sup>366</sup> Se fx Sørensen 2010: 111-120 for et dansk samt Henriksen og Repstad 2005 for norske eksempler.

<sup>367</sup> I hvert fald siden 1970'erne iflg. Warburg 2007.

David, der også startede med at vogte får, og Adam, som han også betragter som en slags hyrde for dyrene i Edens Have.<sup>368</sup> Den bibelske retorik og begrebsverden kommer på den måde til at gennemsyre hele tilværelsen. Nutiden og den mytiske fortid bliver blandet sammen i Halbwachs' synkrone tid.

Tiden er tilsyneladende ikke løbet fra Guds ord. Også i dag kan den kristne ramme eller det kristne filter bruges til at forklare både de helt store og de helt små begivenheder – i hvert fald for de unge fra IMU, ifølge hvem *"95 % af livets spørgsmål kan besvares ved hjælp af Bibelen"*.<sup>369</sup>

Når Inga med vækkelsesberetningen ovenfor fortæller, at hun *"fik vished om at jeg var Guds barn"*,<sup>370</sup> er det også et udtryk for troens retorik i det talte ord. Ligeledes når Henning, der er kredsformand, beskriver sin barndoms søndagsskoleledere som folk, der *"føjte det kald fra Gud til at gå ind i børnearbejdet"*.<sup>371</sup>

Én af deltagerne ved et IMU-møde beskriver en situation, hvor han – uden i øvrigt at gå i detaljer – var i tvivl om, hvad han skulle gøre, men fik, hvad han tolkede som et tegn fra Gud. Det var *"en 'awesome' følelse, men mærkelig – jeg var helt oppe og køre!"*<sup>372</sup>

Lars fra Hurup Bibelcamping fortæller, hvordan han fik hvad han selv opfatter som et lille tegn fra Gud:

Jeg var rundt med et lille blad, som skulle deles ud til 80 husstande. Da jeg mangler ca. 20 min. i at være færdig, så begynder jeg at blive træt. Jeg har ikke bil på det tidspunkt og jeg kommer gående, og det begyndte at regne. Så bad jeg lige en kort bøn til Gud: "Vil du ikke godt sørge for, at de ikke bliver våde og at jeg ikke bliver våd?" Jeg nåede lige at blive færdig, og så stod det lige ned i lårfede stråler! Så spurgte jeg mig selv: "OK, er det her tilfældigt, eller var det faktisk Gud, som holdt det tilbage?"

[...] Jeg tror ikke på, at det var tilfældigt. Jeg tror, at det var Gud, som holdt hånden over og hjalp mig. Det betyder meget for mig, at jeg oplever den slags små ting.<sup>373</sup>

---

<sup>368</sup> Balle-Petersen 1994: 24-25.

<sup>369</sup> Obs. 9: 2.

<sup>370</sup> Int. 7: 7-8.

<sup>371</sup> Int. 6: 3.

<sup>372</sup> Obs. 9: 3.

<sup>373</sup> Obs. 1d: 7.

For Lars er der ingen tvivl om, at hans bøn blev besvaret og regnen holdt tilbage. For den unge mand fra IMU er der heller ingen tvivl om, at det var en højere magt, der gav ham den "awesome" følelse. På den måde er Gud hele tiden med på sidelinjen i den troendes liv.

Karen Rita fortæller om sin svigerfar, der var missionær i første halvdel af 1900-tallet, at han altid afsluttede en køretur med ordene "*Nu skal den kære Gud have tak, fordi vi kom godt hjem!*"<sup>374</sup> For en generation, for hvem biler stadig var en nymodens foreteelse, har det været betryggende at vide, at Gud var med på passagersædet. En parallel ses hos vestkystens redningsmænd, der altid bad en fælles bøn omkring båden, før de roede ud – også selv om det kun var på øvelse og vejret var fint. Troens retorik bruges ikke kun til at beskrive emner, der direkte involverer den høje viden, troens verden eller missionen, hvilket må siges at være meget naturligt. Nok så interessant er, at den også siver ind i hverdags sproget, selv når det gælder det meget dagligdags og dennesidige.

Små episoder som de ovenstående kan ses som hverdagsudgaven af de store, livsforanderende omvendelses- eller vækkelsesberetninger. Det er ikke nok at have troen med hjemmefra; den skal vælges aktivt til. Men det er heller ikke nok at genbekræfte troen en enkelt gang og så ellers regne med, at den hellige grav er velforvaret. Troen skal være til stede hver dag i den måde, man ser, oplever og italesætter verden på – ligesom ordet skal være til stede i små bidder hele tiden og ikke bare i én stor bid én gang.

### AT SKRIVE MED TROENS PEN

Også i det skrevne ord spores troens retorik; for eksempel i missionshusenes protokoller, der ellers langt overvejende består af ganske kortfattede beslutningsreferater og notitser om afholdte møder. Formanden for Hanstholm IM beskriver en missionsuge i 1932 således:

Det var øjensynligt, at Guds ånd var over møderne, og flere, især unge fra troende hjem, er gået ind i Guds rige. Gud give, at disse må blive bestandige, og at Herrens gerning til frelse måtte fortsættes!<sup>375</sup>

Ved det tilsvarende arrangement året efter, hvor fremmødet ellers var ringe på grund af dårligt vejr og føre, fik man dog trods alt "*lov at opleve, at enkelte gik ind i*

---

<sup>374</sup> Int. 5: 7.

<sup>375</sup> LATK 2008041, 08.03.1932.

*Guds rige*.<sup>376</sup> I protokollerne for Sundby missionshus er vendinger som *"om Gud vil"*<sup>377</sup> og *"med tak til Gud"*<sup>378</sup> et gennemgående træk. De er dog mest fremtrædende i perioden op til omkring 1950; derefter optræder de kun sjældent, og referaterne bliver endnu mere nøgterne og summariske. Det kan være udtryk for, at sådanne vendinger langsomt glider ud af det talte sprog, hvilket så efterhånden også afspejler sig i det skrevne. Det er der dog som vist ovenfor ikke noget, der tyder på ud fra nutidige informanternes sprogbrug. Da protokollerne som nævnt sjældent rummer meget mere end de mest nødtørftige oplysninger, kan det derfor lige så vel skyldes den enkelte referents personlige skrivestil.

Hvis troens retorik gradvist bliver fraværende i missionshus-protokollerne over de seneste årtier, kan den til gengæld stadig findes i de mangfoldige "sognehistorier" med deres særlige kombination af erindringsmateriale og historieskrivning, skrevet som de typisk er af lokale amatørhistorikere med tilknytning til området. Som i historien om IM-samfundet i Vandet i Nordthy, baseret på en fremtrædende missionsmands erindringer, der beskriver missionsfolkene som *"mennesker, der havde mødt Guds kald til omvendelse og tro, men også et kald til tjeneste"* og som en flok med *"et fælles livsmål og et ønske om at styrke hinanden i troen på den treenige Gud"*.<sup>379</sup> Der er ingen grund til at tro, at missionsmanden ikke er gengivet ordret, så også her må det tages som udtryk for troens retorik.

Bemærk begrebet *kald*, som går igen i mange beretninger. Idéen om at mennesker bliver kaldet af Gud til at forkynde evangeliet går helt tilbage til Paulus<sup>380</sup> – men brugen af selve ordet "kald" er i sin hyppighed og konsekvens meget karakteristisk for IM, der jo også blev grundlagt på et ønske om at leve den missionsbefaling ud i livet, som Jesus ifølge Bibelen selv gav sine disciple.<sup>381</sup>

---

<sup>376</sup> LATK 2008041, 07.03.1933.

<sup>377</sup> THY 4515-A-13, 19.05.1914, 15.02.1923, 07.06.1923.

<sup>378</sup> THY 4515-A-13, 15.02.1923, 30.01.1924. THY 4515-A-14, 09.11.1947.

<sup>379</sup> Stentoft et al. 2007: 136.

<sup>380</sup> Rom. 1, 1.

<sup>381</sup> Matt. 28, 18-20.

Nye medarbejdere modtager helt bogstaveligt et kald i form af et brev fra hovedbestyrelsen, som blandt andet indeholder følgende passus:

Jesus Kristus har kaldet os til tro, liv og tjeneste. Han har købt os, rensset og døbt os til livsfællesskab med Himmelens og Jordens Herre og Mester. [...] Han har brug for mig, jeg tjener netop Ham. Hvilket privilegium!<sup>382</sup>

Så er tonen for det fremtidige virke slået an, og der efterlades hos den enkelte medarbejder ingen tvivl om, at han eller hun skal føle sig kalde i dobbelt forstand: Et indre kald, som er *"en sag mellem Gud og den enkelte"*, og et ydre kald, som *"rækkes fra hovedbestyrelsen til den ansatte"*.<sup>383</sup>

Forpligtelsen gælder dog ikke kun den direkte forkyndelse som missionær; man opfordres også til at lytte til Gud og følge hans kald til den tjeneste, han ønsker for én, som sygeplejerske, lærer – eller som menighedsrådsmedlem.<sup>384</sup> Da Jens Medom Madsen blev præsenteret som ny generalsekretær i 2015, havde han *"sagt ja til kaldet fra Indre Missions hovedbestyrelse"*,<sup>385</sup> og stillingen var blevet ledig, fordi hans forgænger Thomas Bjerg Mikkelsen havde *"sagt ja til kaldet fra Menighedsfakultetets bestyrelse"* om at blive fakultetsleder der.<sup>386</sup>

Både kaldsbegrebet og de øvrige eksempler bruges i så vid udstrækning - og eksemplerne udviser så stor ensartethed – at det er tydeligt, hvordan de er fuldt integrerede i måden at udtrykke sig på. Troens retorik er en lige så naturlig del af den troendes sprog som stavning og grammatik.

---

<sup>382</sup> "Gud kalder dig til en specifik tjeneste."

indremission.dk/budskab/blog/blogvisning/artikel/gud-kalder-dig-til-en-specifik-tjeneste, set 25.03.2018.

<sup>383</sup> "Nu får alle et kaldsbrev." indremission.dk/imt/forsiden/vis-artikel/artikel/nu-faar-alle-et-kaldsbrev, set 25.03.2018.

<sup>384</sup> "Gud kalder dig til en specifik tjeneste."

<sup>385</sup> "Jens Medom Madsen er ny generalsekretær."

indremission.dk/organisation/nyheder/vis-nyhed/artikel/jens-medom-madsen-ny-generalsekretaer, set 25.03.2018.

<sup>386</sup> "Thomas Bjerg Mikkelsen ny fakultetsleder." teologi.dk/thomas-bjerg-mikkelsen-ny-fakultetsleder, set 25.03.2018.

## SAMMENFATNING

Troen er, ikke overraskende, det fælles fundament i ethvert trosfællesskab og kan anskueliggøres igennem de tre "kulturelle dimensioner": den *vertikale*, den *kognitive* og den *horisontale*.

I tilfældet IM kommer den *vertikale* dimension til udtryk i *ordets* betydning. Ordet – forstået som Guds ord, overleveret til mennesker gennem Bibelen – er helt centralt i denne sammenhæng og tages i nogle tilfælde meget bogstaveligt. Samtidig indebærer forpligtelsen til at "leve Gud nær", at man for at være et godt missionsmenneske skal "tage troen til sig" som et aktivt tilvalg: Optagelsen i det kristne fællesskab gennem dåben skal i første omgang bekræftes igennem en personlig omvendelses- eller vækkelsesoplevelse og efterfølgende genbekræftes løbende, idet man hele tiden bærer Gud med i sin livsførelse. Den rolle, den personlige omvendelse spiller for den enkelte, ser ikke ud til at have ændret sig grundlæggende; den største forskel til den tidlige vækkelse er, at omvendelsesoplevelsen ikke længere på samme måde repræsenterer et brud med ens tidligere liv, fordi den i dag primært opleves af det flertal af missionsfolk, som allerede er socialiseret ind i bevægelsen.

Den enkeltes direkte og personlige forhold til Gud kommer også til udtryk i den måde Bibelens ord bliver den ultimative autoritet og *høj viden* herfra bliver anvendt som den primære forklaringsmodel. Det kan, især hos de unge, give anledning til en vis debat, når den *høje* og *lave* videns forklaringer ikke stemmer overens. Overordnet forsøger man dog inden for IM at få de to vidensniveauer til at supplere hinanden, som det både er tilfældet i kommunikation oppefra som brevkassen på [jesusnet.dk](http://jesusnet.dk) og på det lokale niveau som i diskussionerne ved IMU-møder.

Den *kognitive* dimension kommer til udtryk, når missionsfolk italesætter deres forhold til troen og til fællesskabet IM. Den særlige troens retorik eller det subkulturelle sprog, som benyttes, springer straks i øjnene, når missionsfolk udtrykker sig, både i tale og på skrift. Det giver en fælles referenceramme og er med til at styrke følelsen af samhørighed inden for fællesskabet – men kan samtidig også være med til at markere et skel i forhold til det omgivende samfund. Det rækker dog langt ud over trosfællesskabet selv; hele det troende menneskes verden betragtes igennem dette filter – den ses med troens øjne.

Det personlige *vidnesbyrd* er det tydeligste eksempel på brugen af troens retorik. I nutidige vidnesbyrd er der blødt lidt op på den oprindeligt meget rigide form, som vi for eksempel finder hos Jens Thybo. Mængden af vidnesbyrd og de fællestræk, som de trods forskellighederne alligevel fremviser, understreger dog vidnesbyrdets centrale rolle i den indremissionske selvforståelse. Der er tale om stærkt personlige oplevelser, som erindringen sætter ind i en kollektiv kontekst. Gennem



## 7. FUNDAMENTET: TROEN I CENTRUM

socialiseringen ind i det indremissionske trosfællesskab skabes hos individet nærmest en forventning om, at man på et tidspunkt kommer ud for en personlig vækkelse. Når man så oplever noget, der med god vilje kan karakteriseres som en sådan – og hvis forudsætningerne ellers er til stede – sætter individet sin oplevelse ind i den forklaringsramme, som er givet af fællesskabet. Oplevelsen eller erkendelsen bliver til vækkelse eller omvendelse, og erindringen herom bliver til et vidnesbyrd. Med Maurice Halbwachs kan vi sige, at erindringen er *socialt* betinget: man er altid under fællesskabets indflydelse, og selv den mest personlige erindring må stadig erindres via strukturerne i det fællesskab, man er en del af – den må ses med troens øjne.

Kun ved at internalisere de første to dimensioner kan man gøre sig håb om at nå den tredje – den *horizontale*: At blive en del af "Guds folk" og det åndelige slægtskab. Mere herom i det følgende kapitel.



## 8. FÆLLESSKABET: GUDS FOLK OG DET ÅNDELIGE SLÆGTSKAB

Meget, meget positiv oplevelse, og meget naturligt for mig. Lige så naturligt som alt det andet, jeg blev oplært til, at der skulle være noget, man bare gjorde; en tilstand, man bare gjorde. Ligesom man stod op hver morgen og trak i tøjjet, så var det at leve kristenlivet for mig, også i min barndom, en tilstand, der var helt naturlig. I søndagsskolen – jamen, det var da så selvfølgeligt, at når det var søndag formiddag, så skulle jeg i søndagsskole ude i missionshuset.

- Henning, informant, 2014<sup>387</sup>

### CASE I: ESTHER (63) OG HENNING (63)<sup>388</sup>

Esther og Henning har begge trukket sig tilbage efter et langt arbejdsliv. De kommer fra missionske hjem og har været en del af bevægelsen hele deres liv; det var også her, de mødte hinanden. Som børn i 50'ernes og 60'ernes Thy var det en helt naturlig ting at gå i søndagsskole – ikke bare for missionske børn, men også for dem fra "kirkefremmede" hjem. For Esther og Henning var det en selvfølge, at man, så vidt det overhovedet var muligt, deltog hver gang. Undtagelsen var de måneder, hvor der var fem søndage; så fik man fri den femte, for der var kun fire hold ledere i Hørdum, hvor Esther boede. Havde man ærinder i byen, var det nødt til at være den ekstra søndag. Der blev nemlig ført protokol over fremmødet, og de børn, som havde været der flest gange, når året var omme, fik en præmie til juletræsfesten. Der blev altså også lokket med jordisk gods, om end størrelsen nok har været symbolsk.

Søndagsskolen – og det at blive taget med til andre aktiviteter i missionshuset allerede fra barnsben – har haft afgørende betydning for både Esther og Henning. De husker begge tilbage på det som noget, der fyldte meget i deres barndom, men på den gode måde. De fremhæver fællesskabet og det at føle sig som en del af noget større som det vigtigste og som noget, de stadig erindrer med glæde. Tryghed og accept er nøgleordene.

---

<sup>387</sup> Int 6.

<sup>388</sup> Int. 6.

Som barn forstod man måske ikke alt, hvad de voksne snakkede om fra starten, men det betød ikke så meget. Man fik en ballast, som man kunne tage med sig, når man som ung fortsatte fra søndagsskolen over i ungdomsarbejdet og videre i de voksnes rækker. Fundamentet for den kristne tro, som har fulgt dem hele livet, blev lagt her.

## CASE II: IDA (19)<sup>389</sup>

Ida er ved første øjekast en ganske almindelig teenager, som stadig bor hjemme hos forældrene i en lille landsby syd for Thisted. Hun er lige blevet student og arbejder nu, mens hun prøver at finde ud af, hvilken uddannelse hun skal vælge. Hun har været en del af IM hele sit liv, og lige nu er det IMU, hun lægger sine kræfter i. Her er hun blandt de mest aktive i lokalafdelingen og med til at planlægge møderne i missionshuset inde i Thisted. De er ikke så mange længere, men samler alligevel en 5-10 stykker hver gang; hvis der er et spændende emne på programmet måske det dobbelte. Nogle gange holder de fælles møder med naboafdelingen fra Fjerritslev for at være lidt flere.

For Ida er det fællesskabet med andre ligesindede jævnaldrende, der trækker. På gymnasiet blev hun konfronteret med unge fra ikke-kristne hjem og er glad for på den måde at have fået udvidet sin horisont. Hun har aldrig oplevet problemer eller negative reaktioner på grund af sin tro; kun nysgerrighed og spørgsmål, som hun gerne svarer på. Det er bare afslappende og trygt på en anden måde at komme i IMU, hvor man ikke behøver at forklare eller retfærdiggøre sit livssyn. Folk forstår én med det samme.

Hjemmet er missionsk, og moderen er selv vokset op i IM, mens faderen først blev vakt, da han var på efterskole. Ida mener, de måske derfor altid har været ret åbne i forhold til hvad hun må og ikke må. Forældrene drikker ikke selv alkohol, men Ida kan godt selv få en lille smule til fester, dog uden at drikke sig fuld. Åbenheden gælder også selve det kristne fællesskab. IMU laver fælles arrangementer i KFS<sup>390</sup> sammen med andre kristne grupper i Thisted. Det er bare sjovere at være en større og mere aktiv gruppe – og måske kan man ligefrem lade sig inspirere af de andre. De har for eksempel været med til en gudstjeneste i Pinsekirken, hvilket var en anderledes men interessant oplevelse.

For Ida er troen en vigtig del af hendes liv og hverdag, og det er hun sikker på, den vil blive ved med at være. Hvis hun flytter fra Thy for at studere, forestiller hun sig at opsøge et kristent fællesskab der, hvor hun nu kommer hen, netop fordi det er så

---

<sup>389</sup> Int. 10.

<sup>390</sup> Kristeligt Forbund for Studerende.

neemt og umiddelbart at gå ind i. Det behøver dog ikke nødvendigvis være IM, så længe det er en forkyndelse, som hun føler taler til hende. Indholdet er vigtigere end formen.

### CASE III: IMU-MØDE<sup>391</sup>

Møde i Thisted IMU. Der er ni unge fra 16-22 år til stede i missionshusets ”bette” sal – fire drenge og fem piger. Efter en fælles indledning med andagt ved formanden Signe deler man sig op i to grupper, som skal arbejde med et oplæg fra IMU’s hjemmeside over temaet ”Mine får hører min røst”. Drenge for sig og piger for sig – jeg vælger at følge drengene.

Rollefordelingen er klar. Af de fire drenge er én den ansvarlige, som forsøger at holde fokus på oplægget. To vil helst diskutere biler og markræs. Den sidste holder sig lidt tilbage og siger ikke så meget. Det lykkes dem faktisk at komme godt omkring spørgsmålene i oplægget, selv om de ryger ud ad mange tangenter – hvoraf de fleste dog også handler om religiøse emner. Bortset fra det kunne det lige så godt være en hvilken som helst anden flok unge mennesker.

Da drengene kan høre, at pigerne er ved at være færdige ovenpå, kommer de i tanker om, at de også skal huske at bede. Pludselig bliver den ellers løsslupne og meget afslappede stemning med ét slag ekstremt højtidelig og andægtig. De fire drenge skiftes til at bede (højt) for det, der rører sig i deres liv lige nu. Alle tager deres tørn. De andre tier stille med bøjede hoveder og foldede hænder; det er svært at vurdere, hvor meget de lytter til hinanden og hvor meget de selv beder indvendigt imens. Fornemmelsen som observatør er meget introspektiv og nærmest meditativ.

Så snart bønnen er overstået, er stemningen straks uformel og (delvist) useriøs igen som ved et trylleslag. Pigerne dukker op, og kaffe, saftvand og kage findes frem. Under kaffen snakkes der om løst og fast, dog igen mest om religiøse emner.

Som vi har set i det foregående kapitel, indeholder vækkelsen tre dimensioner, og for at nå den tredje må et vakt menneske leve op til de to første: Når man lever Gud nær og ser verden med troens øjne, bliver man en del af Guds folk og kan indgå i et åndeligt slægtskab med andre vakte.

I det følgende skal derfor undersøges, hvad dette ”åndelige slægtskab” består i. Hvad kendetegner Guds folk? Hvordan socialiseres medlemmerne af fællesskabet ind i det? Har metoderne til socialisering ændret sig over tid? Og hvor skaber en eventuel

---

<sup>391</sup> Obs. 9.

udvikling potentiale for konflikter mellem forskellige undergrupper inden for fællesskabet?

## FRA VÆKKELSE TIL SOCIALISERING

Religiøs vækkelse kan skyldes flere forskellige faktorer eller en kombination heraf. Det kan være et resultat af økonomisk eller social deprivation, en generel søgen efter mening med tilværelsen, et bevidst og rationelt valg for at opnå bestemte fordele – eller en følge af socialisering.<sup>392</sup>

Tidligere var deprivationsforklaringen fremherskende. Det var en udbredt opfattelse, at de velstillede gårdmænd blev grundtvigianere, mens de fattigere husmænd og landarbejdere blev missionske. I dag ved vi imidlertid, at IM lige fra starten havde et bredt rekrutteringsgrundlag og vandt tilhængere i alle sociale lag, idet gårdmandsklassen dog dominerede en anelse blandt de menige missionsfolk. På ledelsesplan var det også gårdmænd og derudover lærere, der supplerede præsterne.<sup>393</sup> Desuden ser der ud til at have været betydelige lokale variationer.<sup>394</sup> Det er altså svært at tegne et entydigt billede af socioøkonomiske forhold som hovedårsag til den ene eller anden vækkelsesbevægelses udbredelse; forklaringen må søges i en kombination af ovenstående faktorer. Specielt når vækkelserne først var etablerede i et lokalsamfund og flere steder udgjorde majoriteten, måske med egne parallelle institutioner i form af mejerier, missionshoteller, forsikringselskaber o. lign., kunne der også være økonomiske eller sociale incitamenter til at blive en del af fællesskabet.<sup>395</sup>

For den første generation, som blev ramt af de gudelige vækkelser, der skyllede over landet i anden halvdel af 1800-tallet, var der tale om et nyt og hidtil ukendt fænomen. Som de mange personlige vækkelsesberetninger viser, fulgte vækkelsen i første generation ofte i kølvandet på personlige kriser, det være sig af åndelig eller mere konkret art. For den enkelte vakte betød vækkelsen derfor en stor omvæltning og et brud med den gamle livsstil. Det kunne give anledning til afsavn og interne identitetskonflikter, når nye normer skulle efterleves, såvel som til eksterne konflikter, både med ens nærmeste og med det omgivende samfund. Mange steder

---

<sup>392</sup> Furseth og Repstad 2006: 111-122.

<sup>393</sup> Som påvist af Henning Ringgaard Lauridsen (1986: 146-154).

<sup>394</sup> Balle-Petersen 1977: 107-115.

<sup>395</sup> Balle-Petersen 1977: 96-100 og 118-121. Mere herom i kap. 10: "Missionen og det offentlige liv".

betød det, at de "hellige" brød ud af de fællesskaber, de hidtil havde indgået i, og dannede deres egne – de åndelige slægtskaber.

Efter at første generation var blevet vakt, var den voldsomste vækkelsesbølgeovre og missionen havde vundet fodfæste i adskillige lokalsamfund. I den første fase af bevægelsens historie havde vækkelse været den primære rekrutteringsmåde. Det samme gjorde sig i nogen grad gældende i anden generation og anden fase – konsolidering – hvor bevægelsen fortsat voksede støt. I mellemkrigstiden var IM så stor og fast etableret, at man gled over i den tredje fase: institutionalisering.

Allerede tidligt opstod dog en ny situation. De oprindelige missionsfolk var begyndt at få børn, og bevægelsen talte dermed ikke længere kun folk fra ikke-missionske baggrunde, som selv var blevet vakt. For at denne nye generation af missionsfolk kunne nå den horisontale dimension – for at de kunne blive en del af Guds folk og indgå i det åndelige slægtskab – måtte de først internalisere de to andre dimensioner. De måtte lære at leve Gud nær og se med troens øjne.

Bevægelsens fokus skiftede derfor helt naturligt. Den udadvendte *mission* skulle stadig "*vække liv hos dem, der sove i synden*" og "*bære det glade budskab til dem, der indenfor kirkens grænser endnu hemsidde i dødens skygge*"<sup>396</sup> og blev fortsat blev prioriteret højt.<sup>397</sup> Men ved siden af kom en ny opgave til. Der var skabt en kollektiv erindring – en ramme, om man vil – omkring trosfællesskabet IM, som nu skulle forankres gennem brug; gennem *socialisering* af dem, som (bogstaveligt talt) var født ind i fællesskabet.

Som det foregående kapitel viser, fortsatte den personlige vækkelsesoplevelse med at spille en helt central rolle, også efter første generation, og gør det stadig i dag. Den repræsenterer bare ikke længere et brud med den hidtidige tilværelse, men snarere en bevidst erkendelse af og identifikation med det fællesskab og de værdier, man er vokset op med; den "*arv, man har med sig fra sit barndomshjem*" og det evangelium, man har "*fået ind med modermælken*".<sup>398</sup>

Ord som "arv", "ballast" og "fundament" går i det hele taget igen, når missionsfolk skal beskrive deres opvækst i fællesskabet, som når Henning, kredsformand og fritidsforkynder, i citatet i begyndelsen af dette kapitel siger, at den kristne livsførelse for ham er lige så naturlig som det at tage tøj på om morgenen – han skal så at sige også have troen med sig for at føle sig rigtigt påklædt. Henning fortæller videre:

---

<sup>396</sup> Holt 1961: 100 og 189-190.

<sup>397</sup> Se kap. 9: "Forkyndelsen".

<sup>398</sup> Int. 2: 12 og 6: 2.

Der var da rigtig meget i Guds ord, jeg ikke forstod, og det er der også her 63 år efter. Men der er jo sådan nogle ting, man er kommet til afklaring i, hvad der menes med, og har oplevet på ens egen krop og sjæl. Og der er det jo godt [...] at have den ballast fra man er lille, at så siger man: nå ja, der blev sagt de og de ting, da vi var børn, og det betød så det og det, har jeg nu fundet ud af. Og nogle ting, vi måske ikke syntes dengang var særligt vigtige for os at høre, det er blevet så fantastisk vigtigt for os i dag, fordi det ikke var altid vi sådan helt kunne vurdere, hvad der havde den store betydning, og hvad der havde mindre betydning i vores liv. Vi manglede jo erfaringen, helt naturligt, og den kom.<sup>399</sup>

Hennings hustru Esther supplerer:

Så synes jeg også, at det er et privilegium helt fra start at have hørt de vendinger, man bruger. Jeg forstod dem nok ikke alle sammen, da jeg var barn – eller det gjorde jeg ikke – men efterhånden, som tiden er gået, har der jo pludselig været nogle ting: nå ja, det er sådan, det skal forstås – for det har jeg hørt, at de har sagt i mange år, men pludselig er tingene gået op for én.

Anders, tidligere formand for sit lokale IM-samfund, udtrykker det samme på følgende måde:

Det er fordi vi har fået den arv med os fra vores barndomshjem. Så er det vokset hele tiden og blevet til at det er her, vi har vores ståsted, og herfra, vi vil prøve at virke udadtil for at markere, at det har stor betydning for mig.<sup>400</sup>

Tage, fritidsforkynder og tidligere missionær og sømandshjemsforstander, giver udtryk for noget tilsvarende og understreger samtidig vigtigheden af selv at udføre den samme socialisering på de kommende generationer, som man selv har været igennem:

---

<sup>399</sup> Fx Int. 6: 2-3.

<sup>400</sup> Int. 2: 12.



Det, man lærte i søndagsskolen – og det kan jeg også høre i dag, når jeg kommer rundt – det var noget godt. Når man bliver en 50-60-70 år – uanset hvilken holdning man har, så har man erfaret, at der var noget godt i det fællesskab, man havde i søndagsskolen. [...]

Det har vi så forsøgt at give videre; den arv, som vi har fået, min kone og jeg – vi er herude fra begge to – det har vi prøvet at give videre til vores børn.<sup>401</sup>

Fra i første generation at have være et innovativt, progressivt og på nogle punkter nærmest revolutionært miljø, der udnyttede den nye religionsfrihed til at gøre op med den gængse måde at indrette sig på, blev det indremissionske trosfællesskab på den måde i de følgende generationer tværtimod til et helt anderledes konservativt og reaktionært miljø, der tilbød nogle helt faste normer – nogle ”grundregler eller udgangspunkter” at holde sig til.<sup>402</sup>

### DE UNGE, DE GAMLE – OG DEM MIDT IMELLEM

Identitet – og dermed religiøsitet – er ikke en fast størrelse, men i høj grad foranderlig og påvirkelig. En vigtig faktor er *alder*. En 15-årig pige fra en indremissionsk familie vil have ét syn på IM, på kristendom og på tro og religion generelt. Hendes 45-årige far vil have et andet syn på de samme emner. Og hendes 70-årige bedstemor vil have et helt tredje. Der vil selvfølgelig være noget, de alle tre kan blive enige om, men der vil helt sikkert også være spørgsmål, som kan give anledning til diskussion eller i værste fald strid – såsom holdningen til tradition kontra fornyelse i forkyndelsens form.

En anden og lige så væsentlig faktor er *generations-spørgsmålet*. Tiderne ændrer sig, og dermed også de unges/voksnes/ældres måde at være unge/voksne/ældre på. 15-årige pigers syn på tro i dag vil ikke være det samme som deres bedstemødres, da de var 15.

---

<sup>401</sup> Int. 8: 5.

<sup>402</sup> Int. 8: 5. Balle-Petersen 1977: 118-119.

## ALDER OG RELIGIØSITET

Den enkeltes religiøsitet og syn på religion afhænger altså i høj grad af, hvilket stadie i livet man befinder sig på. Spørgsmålet er så, om man, ligesom med organisationers "livsforløb", også kan udlede nogle fællestræk for religionens skiftende rolle undervejs i individets livsforløb. I sociologisk henseende skelnes der typisk mellem fire faser: *Unge, begyndende voksne, modne voksne og ældre*.<sup>403</sup>

*Unge* (adolescents) betegner i denne sammenhæng teenagere, altså gruppen fra 13-19 år, selv om grænserne er flydende og aldersklasserne i nogen grad kan siges at overlappe. Det er i denne periode, børn bliver til voksne, både fysisk og mentalt, og begynder at gøre sig uafhængige af forældrene, socialt hvis ikke længere økonomisk. Det er også typisk her, man gør oprør mod forældrenes normer og værdier. I det hele taget er ungdommen en tid, som for de flestes vedkommende er præget af ustabilitet og forandring – der skal prøves grænser af. Man kan derfor i denne aldersklasse forvente et faldende religiøst engagement, hvad flere undersøgelser blandt amerikanske unge da også underbygger. De generelle tendenser ser ud til at være de samme i Danmark, selv om der ikke er foretaget undersøgelser af tilsvarende omfang her.<sup>404</sup>

Imidlertid er ungdommen også en livsfase, hvor man i høj grad former sin egen identitet, herunder religiøsiteten. Her viser de samme undersøgelser ganske vist, at deltagelsen i religiøse aktiviteter falder, når børnene bliver til teenagere – groft sagt når de bliver gamle nok til selv at bestemme, om de vil følges med mor og far i kirke (eller missionshus) eller ej. Faldet er dog gennemgående relativt lille, og for en mindre gruppes vedkommende er der sågar tale om en stigning.<sup>405</sup>

Der var også blandt de adspurgte i undersøgelserne en tydelig tendens til, at de unge, hvis religiøse aktivitet faldt mindst, forblev på samme niveau eller ligefrem steg, var dem, hvor niveauet var højest i forvejen – altså dem, der kom fra de mest religiøse familier, typisk med en mere konservativ protestantisk baggrund. Det tyder på, at den religiøse socialisering – eller mangel på samme – man har gennemgået som barn, har stor betydning for ens religiøse til- eller fravalg senere i livet, hvilket underbygges af udsagnene fra informanterne ovenfor.

Samtidig kan man konkludere, at der ikke er tale om en generel religiøs apati eller mangel på interesse hos denne aldersgruppe, men nærmere en form for religiøs polarisering.<sup>406</sup> Altting er lidt mere ekstremt og sat lidt mere på spidsen, når hormonerne raser, også tro – og bare fordi de unge, der kommer fra religiøse hjem,

<sup>403</sup> Roberts og Yamane 2012: 97-100.

<sup>404</sup> Se dog fx Warmind 2001.

<sup>405</sup> Denton et al. 2008.

<sup>406</sup> Roberts og Yamane 2012: 98.

forbliver mere religiøst aktive end deres jævnaldrende, behøver det jo ikke være på forældrenes præmisser (hvad undersøgelserne ikke siger noget om).

De fleste kulturer markerer traditionelt overgangen fra barn til voksen med et (ofte religiøst) ritual: konfirmation i (dele af) kristendommen, bar/bat mitzvah i jødedommen osv. Disse ritualer falder typisk sammen med puberteten og dermed den fysiske "coming of age", som tidligere også kulturelt var det klare skel mellem barnets og den voksnes verden. I Danmark faldt konfirmationen således for størstedelen af befolkningens vedkommende sammen med afslutningen på skolegangen og begyndelsen på arbejdslivet indtil for blot et par generationer siden.

I det moderne sekulariserede samfund er overgangen fra barn til voksen blevet meget mere glidende. Man bliver (måske) konfirmeret som 13/14-årig, går ud af skolen som 15/16-årig, får stemmeret og (måske) kørekort som 18-årig, bliver (måske) student som 19/20-årig osv. Nogle kommer måske ud på arbejdsmarkedet i form af en læreplads i starten af 20'erne; andre er over 30, før de er færdige med en lang videregående uddannelse. Den eneste af disse overgange, der kan siges at være universel, er 18-års fødselsdagen, som i de fleste kulturer i dag repræsenterer myndighedsalderen og dermed den juridiske status som voksen.

Den næste store overgang, som markerer starten på det egentlige voksenliv, har også rykket sig og er heller ikke længere universel: ægteskab og børn. Antallet af singler stiger, det at stifte familie er ikke længere en selvfølge – og de, der gør det, gør det senere og senere. Der er således inden for de sidste par generationer opstået en helt ny gråzone imellem ungdomslivet og voksenlivet; de såkaldt *begyndende voksne*, aldersgruppen fra ca. 18-29 år.

Denne fase er på mange måder præget af endnu større omvæltninger og usikkerhed end ungdomslivet, om end af mere praktisk end fysisk art – det er her man flytter hjemmefra, er under uddannelse og indgår i de første seriøse romantiske forhold. Ser vi igen på USA, viser undersøgelser, at de begyndende voksne er den mindst religiøse aldersgruppe overhovedet, målt både på aktiv deltagelse i religiøse aktiviteter og på religionens rolle i individernes hverdag. Samme undersøgelser viser ingen umiddelbar sammenhæng mellem uddannelsesniveau og religiøst engagement. I hvert fald i en amerikansk kontekst lader det altså ikke til, at storbyens og universitetslivets pluralistiske og sekulariserede miljø påvirker de begyndende voksnes religiøsitet i nævneværdig grad. Snarere tolkes det som en overordnet tendens blandt aldersgruppen til mindre socialt engagement, foranlediget af den generelle samfundsudvikling. Begyndende voksne er i dag typisk medlem af færre foreninger, laver mindre frivilligt arbejde og bruger traditionelle nyhedsmedier i mindre grad end andre.<sup>407</sup>

---

<sup>407</sup> Roberts og Yamane 2012: 99.

Ovennævnte undersøgelse siger ikke noget om eventuelle forskelle mellem begyndende voksne fra mere eller mindre religiøse baggrunde, men det virker ikke urimeligt at antage, at tendensen fra ungdomslivet fortsætter op i denne aldersgruppe: Selv om det religiøse engagement generelt er lavere, vil det sandsynligvis være højere blandt dem, der har mere religiøs bagage med hjemmefra.

Den næste aldersgruppe er større og mere bredt defineret. Perioden som *moden voksen* (mature adult) dækker den største del af ens liv og den del, hvor man er mest aktiv, både på arbejdsmarkedet, socialt og privat. Den starter med afslutning af uddannelse, begyndende karriere og stiftelse af familie i slutningen af 20'erne eller starten af 30'erne og slutter, når man når pensionsalderen engang i 60'erne.

Den generelt øgede stabilitet i denne livsfase medfører også typisk et øget religiøst engagement. Dermed ikke sagt, at fasen ikke byder på stress og omvæltninger. Nogle af stressfaktorerne kan føre til et faldende engagement; ikke mindst det øgede ansvar, som følger med familien og karrieren. Arbejder man 50+ timer om ugen i en lederstilling, kan det være svært at finde plads til troen i hverdagen. Har man tre børn, der alle skal køres til fodboldkamp om søndagen, er der måske ikke tid eller overskud til også at gå til gudstjeneste.

Omvendt kan det modne voksenlivs udfordringer også føre til øget religiøsitet. Ved konkrete omvæltninger, både karriererelaterede (jobskifte, arbejdsløshed) og mere private (skilsmisse, alvorlig sygdom, ulykke) eller perioder med generelt stress (øget arbejdspress, usikkerhed om job, helbredsproblemer, midtlivskrise, problemer hos nære relationer) vil det for mange være naturligt at søge trøst og forklaring i troen.<sup>408</sup>

Den sidste aldersgruppe er de *ældre voksne* (older adults) på ca. 65 og derover.

Langt de fleste undersøgelser er enige om at religiøsiteten øges i alderdommen. Ældre er generelt mere religiøse end deres børn og børnebørn, men troen fylder også mere for dem end den gjorde, da de selv var yngre.

En del af forklaringen kan være, at ældre gradvist mister nogle af de andre sociale relationer, de har haft som modne voksne. Man forlader arbejdslivet og det dertil hørende netværk. Efterhånden bliver man fysisk mindre mobil, ligesom ægtefæller og jævnaldrende familie og venner falder fra. Religionen kan så udfylde det sociale tomrum, som opstår. Som Anders, der for relativt nylig mistede sin kone, udtrykker det:

---

<sup>408</sup> Roberts og Yamane 2012: 99-100.

Det har jeg også mærket, siden jeg nu ikke har min kære Ruth længere, at Gud har været nær hele tiden. Han har lagt det til rette for mig hver eneste dag. For ellers er det godt nok svært at være alene. [...]

Det har jeg godt nok haft en enestående ballast i; det at Gud har været med hele vejen. Han har været med hele vejen igennem vores liv, for Ruths og mit vedkommende. Vi har mærket, at Gud har været med hele vejen i vores liv.<sup>409</sup>

I mange religiøse samfund er respekten for de ældre derfor også et vigtigt koncept, der kan modvirke følelsen af ikke længere at være til nytte, som ellers er fremherskende i store dele af det moderne samfund.

Det er veldokumenteret, at det mentale og fysiske velbefindende hænger nøje sammen, og at ældre, som forbliver socialt aktive, generelt holder sig sunde og raske i længere tid. Også her kan religionen spille en rolle. Der er studier, som tyder på at ældre med et tilhørsforhold til et religiøst netværk simpelthen lever længere end gennemsnittet. En forklaring kunne være, at netop religion specifikt leverer svar på de store spørgsmål om livet, universet og alt det der, som uvægerligt bliver mere nærværende i alderdommen, og på den måde kan være med til at lette frygten og usikkerheden om ens forestående død – og hvad der eventuelt kommer efter.<sup>410</sup>

### GENERATIONER OG RELIGIØSITET

Ét er effekten af aldring på den individuelle religiøsitet. Som ovenstående viser, gennemgår de fleste mennesker i løbet af deres liv en udvikling i deres personlige forhold til tro og religion, som er forbundet med de omvæltninger og udfordringer, de møder undervejs. Hvis religion overhovedet spiller en rolle i et individs liv, vil den som hovedregel være mindst i ungdomsårene og størst i alderdommen.

Det er imidlertid nødvendigt også at se på de ydre påvirkninger. Hele samfundet forandrer sig, og hver ny generation har et anderledes verdenssyn – en anderledes kollektiv identitet – end den foregående, formet af den tid de lever i. For eksempel er hele idéen om ”begyndende voksne” som en separat aldersgruppe relativt ny og resultatet af generelle forandringer i vores kultur og livsformer.

Det er altså ikke ligegyldigt, om man var ung i 1950’erne, moden voksen i 70’erne og 80’erne og er ældre i dag, eller om man var ung i 1980’erne og er moden voksen i

---

<sup>409</sup> Int. 2: 12.

<sup>410</sup> Roberts og Yamane 2012: 100.

dag – eller om man er ung i dag. Især den formative periode i ungdomsårene er afgørende for ens senere livssyn, herunder religiøsitet.

*Baby-boomerne* eller "68'erne" er født i 1940'erne og 50'erne og modne eller ældre voksne i dag. De var unge i en periode med Vietnamkrig, borgerrettighedsbevægelser, seksuel frigørelse og Watergate-skandale. Deres tiltro til autoriteter er derfor relativt lav – også nu, hvor de selv er blevet autoriteterne. Det betyder ikke nødvendigvis, at der i deres verden ikke kan være mere mellem himmel og jord, men de vil typisk søge bort fra den traditionelle og organiserede religion til fordel for en mere personlig religiøsitet, gerne inspireret af diverse New Age-bevægelser. De er netop mere spirituelle end religiøse.

*Generation X* er født i 1960'erne og 70'erne og modne voksne i dag. De var unge under Reagan, Thatcher og Schlüter. De er vokset op med energikrise og økonomisk recession, med kold krig og AIDS som de store ydre trusler. De har oplevet en verden, hvor det sekulære samfund nogle gange kom til kort over for de store udfordringer. Tro kan for dem være et sted at søge en alternativ forklaring, men påvirket af den foregående generation er det ikke nødvendigvis organiseret religion, de vender sig mod.

*Generation Y* eller "millennials" er født i 1980'erne og 90'erne og unge eller begyndende voksne i dag; derfor er forskningen i deres religiøse adfærd stadig begrænset. De er vokset op sideløbende med den personlige computers og internettets fremvækst, i en verden med øget globalisering, pluralisme og sekularisering. For dem er 11. september et afgørende øjeblik, og krigen mod terror hører til dagens orden, ligesom finanskrise og sociale medier er blevet en selvfølge. Som børn af baby-boomerne har de overtaget og videreudviklet forældrenes individualistiske shopping-tilgang til religion, og for dem er det endnu vigtigere, at religionen er levende og taler til dem personligt. Det er heller ikke længere nok at kunne vælge og vrage mellem eksisterende tilbud; de vil have medindflydelse på selve udbuddet af religiøse produkter – af religionsforskere betegnet som "ekspressiv kommunalisme".<sup>411</sup>

Disse karakteristika er udtryk for en generel samfundsudvikling og passer ikke nødvendigvis på et specifikt religiøst fællesskab som IM. Tendensen til at søge bort fra organiseret religion – og måske fra traditionel religion i det hele taget – vil givetvis være mindre for dem, der kommer fra et mere konservativt religiøst miljø, hvor troen spiller en større rolle i tilværelsen. Dette gælder særligt de ældre generationer; dog kan udviklingen fra en fastlåst og ortodoks religionsopfattelse hen imod en mere åben og individualistisk tilgang også spores hos de unge inden for IM i dag. Det er ikke ensbetydende med, at den personlige religiøsitet og trosfællesskabet

---

<sup>411</sup> Roberts og Yamane 2012: 100-104, 115.

automatisk bliver svagere eller mindre fundamentalistisk – måske tværtimod<sup>412</sup> – men det øger sandsynligheden for accept af divergerende opfattelser.

## ALDER OG GENERATIONER INDEN FOR IM

Tendensen til at unge fra religiøse baggrunde er mere tilbøjelige til at opretholde deres religiøse aktivitetsniveau, også efter at de bliver gamle nok til selv at bestemme, lader sig også spore hos IM. Det er tydeligt, at IMU er en stor og vigtig del af de deltagende unges sociale liv og netværk, og at det betyder meget for dem at bakke op om de aktiviteter, der foregår. Samtidig giver de klart udtryk for, at det er det primære fællesskab for dem, netop fordi det er så afslappet og ubesværet: Når man er vokset op i miljøet, er det nemt at afkode gruppens sprog og spilleregler, og man kan med det samme og helt umiddelbart ”falde ind”. Som Ida, der er med i bestyrelsen for Thisted IMU, siger:

Det er lidt noget andet at være sammen med sine kristne venner, for de forstår én 100 %. Det gør ens ikke-kristne venner måske ikke. Så det er et sted, hvor man i hvert fald kan være sig selv, og dér er man OK; hvor man nogle gange kan opleve, at folk synes, det er underligt, og måske ikke forstår det – jævnaldrende, i hvert fald. Så jeg synes helt klart, det er et dejligt sted at være, fordi man ligesom forstår hinanden på en anden måde end andre mennesker forstår én.<sup>413</sup>

En del af det naturlige eller ubesværede ved netop dette fællesskab kommer naturligvis af, at de unge i de små lokale IMU-afdelinger ofte har kendt hinanden stort set hele livet. Det missionske fællesskab lader dog også til at transcendere de lokale netværksforbindelser, man i øvrigt måtte have. Ida fortæller om sine fremtidsplaner:

---

<sup>412</sup> Se Urth 2012 for en undersøgelse af de nyere eksklusivistiske tendenser inden for IMU og del III: ”Missionen” for mere om forholdet mellem IM og det omgivende samfund.

<sup>413</sup> Int. 10: 4.

Hvis jeg flytter og kommer et sted hen, hvor jeg ikke kender nogen. Så tror jeg, det bliver rigtig vigtigt for mig at komme et sted – også fordi, hvis du finder en anden IMU – jeg var nede at besøge én, det var i Aalborg, og så tog jeg med hende til IMU en aften. Og der føler man sig bare hjemme, selv om man kommer et helt fremmed sted og ikke kender nogen. Så den følelse. [...] Det tror jeg bliver rigtig vigtigt for mig, når jeg flytter og skal til at begynde på en uddannelse.<sup>414</sup>

Idas oplevelse underbygges af indtryk fra én af de fire IMU-afdelinger i en anden studieby, nemlig Århus, hvor de unge generelt giver udtryk for den oplevelse af ubesværet og naturlig samhørighed – selv om de kommer fra hele Jylland og fra forskellige baggrunde og ikke umiddelbart har andet til fælles end troen.<sup>415</sup>

Når man selv ser verden med troens øjne og udtrykker sig ved hjælp af troens retorik, er det simpelthen lettere at være sammen med andre, der – helt bogstaveligt – forstår det sprog, man taler. Det missionske fællesskab leverer en ramme, som man kender hjemmefra, og som er nem og umiddelbar at træde ind i, uanset hvor i landet man kommer. Troen er den samlende kraft og det centrale i fællesskabet, og sociale relationer eller netværksforbindelser bliver i denne sammenhæng underordnede.

I Thisted IMU er pigerne tydeligt mere bogligt orienterede end drengene; alle piger på nær én har gået på en gymnasial ungdomsuddannelse eller går der nu og forventer at tage en lang eller mellemlang videregående uddannelse, mens alle drenge på nær én har valgt håndværks- eller lignende kortere uddannelser.<sup>416</sup> Det er derfor især pigerne, der på gymnasiet igennem KFS (Kristeligt Forbund for Studerende) er kommet i berøring med andre kristne grupper som den Pinsekirken eller de to lokale frikirker Missionsforbundet og Bibel- og Missionscentret.<sup>417</sup> I Århus, hvor de fleste er flyttet til for at studere, er billedet mere ensartet for begge køn. Til gengæld er der her unge, som kommer fra andre grupper som Luthersk Mission eller Evangelisk Luthersk Mission, men som altså alligevel har fundet et fællesskab, der taltale dem, i IMU.<sup>418</sup>

De unge lægger heller ikke skjul på, at det er det kristne kerneindhold i fællesskabet, der gør det særligt vedkommende for dem, og ikke en følelse af loyalitet over for IM som organisation eller bevægelse. Der er en høj grad af åbenhed over for andre trosfællesskaber, og man fokuserer mere på lighederne de forskellige kristne grupper imellem end på forskellene. Der er en klar forventning om at troen vil blive

---

<sup>414</sup> Int. 10: 7.

<sup>415</sup> Wilchen Christensen 2010: 47-52.

<sup>416</sup> Obs. 9: 4.

<sup>417</sup> Int. 10: 6.

<sup>418</sup> Wilchen Christensen 2010: 44-45.



ved med at spille en rolle i deres liv, men det behøver ikke nødvendigvis blive udfoldet inden for rammerne af IM:

Jeg regner da med, at jeg kommer i en eller anden form for kristen sammenhæng. Jeg ved så ikke, om det bliver IM, for jeg er nok meget åben for om det er IM eller LM [Luthersk Mission] eller hvad det nu er.<sup>419</sup>

Tendensen ser ud til at fortsætte op i det begyndende voksenliv, hvor det i Thisted missionshus i meget høj grad er børnefamilierne, der sætter dagsordenen. Denne aldersgruppe er mere mobile og mere villige til at søge ind mod byen for at finde et større og mere levende religiøst fællesskab med jævnaldrende; de små samfund på landet kan også blive for små. Ligesom de unge har de heller ikke den samme loyalitet over for hverken IM eller folkekirken som deres forældre og bedsteforældre, hvilket blandt andet giver sig udslag i et igangværende initiativ for at få dannet en valgmenighed.<sup>420</sup>

Denne aldersgruppe er også mere villige til at "shoppe rundt" i det religiøse landskab, lade sig inspirere af andre og sammensætte deres eget religiøse fællesskab af forskellige elementer. Det kommer tydeligt til udtryk, når man holder egne "prøvegudstjenester" i Thisted missionshus (en del af arbejdet hen imod en valgmenighed) med band, der spiller elektrisk musik (også på engelsk) og med indslag som lovsang og "børnesang". Ved sidstnævnte opfordres hele menigheden – også de voksne – til at stå op og meget gerne hoppe, klappe, trampe osv. undervejs; noget, der blandt de ældre deltagere tydeligt modtages med en vis skepsis.<sup>421</sup> Selv om indholdet i forkyndelsen måske ikke adskiller sig væsentligt fra en traditionel højmesse i folkekirken, bliver der i høj grad eksperimenteret med formen. I den "subjektive vendings" tidsalder, hvor traditionerne ikke bare tages for givet, gælder det om at finde et religiøst tilbud, som taler direkte og umiddelbart til én.<sup>422</sup>

Som man måske kunne forvente, er den ældre generation mere traditionalistisk indstillede i forhold til forkyndelsen. De gråhårede hoveder fylder relativt lidt i Thisted missionshus, sammenlignet med de mindre huse og private møder ude i landsbyerne, og indtrykket er, at de ældre, der deltager i "bymissionen", primært kommer der på grund af deres børn og børnebørn. De, som ikke har familiære relationer til fællesskabet i Thisted, er mere tilbøjelige til at holde sig ude i det lille, velkendte lokalsamfund. Flere steder holder man hellere møder i private hjem end at køre ind til byen. I landsognene Skjoldborg-Kallerup, hvor missionshuset lukkede i

---

<sup>419</sup> Int. 10: 8.

<sup>420</sup> Se kap. 11: "Guds børn og verdens børn".

<sup>421</sup> Obs. 5: 3.

<sup>422</sup> Om begrebet "den subjektive vending", se Ahlin og Krogsdal 2012 samt kap. 11: "Guds børn og verdens børn".

2008, holder de allerældste i dag bibelkreds eller samtalemøder hjemme hos formanden. Her er gennemsnitsalderen betydeligt højere end til møderne inde i byen.<sup>423</sup>

Der er således tegn på en voksende generationskløft inden for IM, som imidlertid ikke giver sig udslag i en åben konflikt; man accepterer i det store og hele hinandens ret til at vælge forskellige måder at udleve sin tro og det åndelige slægtskab på:

Det er ligesom, når der kommer yngre kræfter til – det vil nok forandre sig lidt. De ser lidt anderledes på det end os gamle. Det har vel altid været sådan. Vi, der er blevet så gamle, som vi er nu – så tænker man da: Pas på. Pas nu på ikke at jævne ud, så det ikke betyder noget. Så vi kommer derud, hvor alt kan tages med.

[...] De yngre, de har altså et lidt andet syn på det end os andre gamle, og det vil præge dem. Jeg vil ikke sætte nogen i bås.<sup>424</sup>

De ældre er dog klart mere tilbøjelige til at reagere på ydre forandringer ved at lukke sig om sig selv og forsøge at holde fast i det man har og kender så længe som muligt – både i form og indhold. For de yngre er indholdet lige så vigtigt, mens formen er mere åben for forhandling. Det sociale aspekt og det at være en del af et større fællesskab med ligesindede jævnaldrende betyder også meget. Overordnet kan man sige, at de ældre søger tilbage til rødderne – IM startede med møder i private hjem, før man begyndte at bygge missionshuse – mens de yngre søger sammen med hinanden og med andre beslægtede grupper af troende, men til gengæld væk fra det traditionelle missionske fællesskab.

## SOCIALISERING: FÆLLESSKAB FRA VUGGE TIL GRAV

Af ovenstående kunne man måske få det indtryk, at de enkelte aldersgrupper og generationer er hermetisk adskilte størrelser. Sådan forholder det sig naturligvis ikke. Der er tale om analytiske kategorier, som overlapper i større eller mindre grad, ligesom der vil være regionale og lokale variationer. For eksempel kan man med nogen ret argumentere for, at baby-boomer-generationen er lidt ældre i USA end i Danmark, fordi de kulturelle forandringer begynder der og først lidt senere kommer hertil – under påvirkning fra netop USA. Denne "tidsforskydning" bliver dog kun

---

<sup>423</sup> "Missionsmøde i stuen." [navnligthy.dk/oversigt/tro-i-thy](http://navnligthy.dk/oversigt/tro-i-thy), set 25.03.2018.

<sup>424</sup> Int. 4: 7.

mindre med tiden og er i dag med sociale medier og global massekommunikation stort set udvisket, i hvert fald i store dele af verden.

Samtidig er religiøse sammenhænge i vore dage – sammen med de familiære relationer – ét af de få steder, hvor generationerne for alvor mødes og interagerer, og hvor de yngre lærer fra de ældre. Ganske vist har mange religiøse organisationer aldersopdelte aktiviteter, hvor man kan være sammen med jævnaldrende på egne præmisser, ligesom der også kan være undergrupper opdelt efter køn, erhvervsmæssig baggrund, specifikke interesser osv. Specielt hvad angår børn og unge, er der dog som regel et tydeligt element af læring eller transmission af viden, således at de voksne også her spiller en aktiv rolle i forkyndelsen. Desuden er der altid et fælles udgangspunkt i form af nogle centrale kerneaktiviteter, som alle medlemmer af organisationen opfordres til at deltage i, og som er med til at give den sammenhængskraft og styrke den kollektive identitet.

Den religiøse socialisering af de yngste foregår således i et parløb mellem de to vigtigste fællesskaber: *Familien* og *menigheden*. I barndommen er familien det primære. Efterhånden som den unge vokser op og frigør sig fra forældrene, kommer menigheden til at fylde mere og mere, og som begyndende voksen vil den typisk have forrang. Når man bliver moden voksen og selv stifter familie, vil den igen blive det centrale i en periode – nu indtager man blot rollen som forælder. Når børnene bliver voksne og man selv bliver ældre, kan menigheden så igen indtage en mere fremtrædende rolle som erstatning for de familiære relationer, der på et tidspunkt begynder at falde fra.<sup>425</sup>

Else flyttede, efter at have afhændet deres landejendom, med sin mand fra den lille landsby, hvor de havde været aktive i det lokale IM-samfund, og ind til byen, hvilket ikke skete uden en vis portion skepsis. Selv om hun havde nogle forudindtagede holdninger om forskellene mellem land og by, valgte Else alligevel, med sin mands tilskyndelse, at komme i Thisted missionshus, og blev trods alt positivt overrasket. Efter at have mistet manden blev det netop som en ny familie for hende – hun beskriver sit første besøg efter begravelsen således:

---

<sup>425</sup> Roberts og Yamane 2012: 94-95.

Det vidste jeg ikke rigtig, om jeg kunne, der lige efter at Kristian var død. [...] Og da vi kom ind i gangen, sagde vi [Else og hendes datter] til hinanden: "Jeg tror ikke, vi skulle have været her i aften." Det var ligesom vi ikke rigtig kunne klare at gå ind. Men det vil jeg godt nok sige – den modtagelse vi fik der – der var vist ikke ret mange, der ikke kom hen og gav os et knus og bød os velkommen, fordi vi var kommet igen. Det har jeg aldrig glemt, og de venner – kan vi ikke godt sige, at det er venner? De bakker op om mig, evig og altid.<sup>426</sup>

Som et tredje formativt fællesskab i denne sammenhæng spillede *skolen* tidligere også en vigtig rolle, men er efterhånden trængt noget i baggrunden.<sup>427</sup> I hvert fald det offentlige uddannelsessystem er blevet mere og mere sekulariseret, og religion spiller en stadig mindre rolle i folkeskolen. Til gengæld har flere trosfællesskaber haft – og har stadig – egne private skoler, hvor man kan sikre, at det kristne indhold er integreret i skolens værdigrundlag, at det bliver formidlet på en måde, som er i overensstemmelse hermed, og at troen også fylder noget i hverdagen. For IM er det ikke mindst efterskoler og højskoler, der udfylder denne rolle.<sup>428</sup>

## MISSIONSMØDET – IM'S KERNEDELSE

Socialisering består af både bevidste og ubevidste elementer. Det handler om at lære fra sig gennem konkrete aktiviteter – "handlingsoverførsel"<sup>429</sup> – men også om at lade folk indgå i fællesskabet for med sit eget eksempel at vise, hvad det indeholder. At indgå i fællesskabet er noget, der skal tillæres, og børn lærer mindst lige så meget af at se hvordan deres forældre og andre voksne opfører sig, som af at få læst bibelhistorier højt i søndagsskolen. Socialiseringen ind i et fællesskab starter i samme øjeblik, man bliver en del af fællesskabet; det vil for alle andre end første generation sige ved fødslen.

Ganske tidligt havde man inden for IM en forståelse for, at de samme forkynelsesmetoder ikke nødvendigvis virker lige så godt på børn og unge som på voksne, og tilrettelagde derfor særlige aktiviteter for dem. Med årene er der kommet flere og mere specialiserede aktiviteter til, som henvender sig til ofte ganske specifikke grupper, defineret ud fra alder, køn, civilstand eller andre kriterier.

---

<sup>426</sup> Int. 3: 22-23.

<sup>427</sup> Roberts og Yamane 2012: 95-97.

<sup>428</sup> Int. 10: 2-3. Int. 12.

<sup>429</sup> Burke 1989.

De fleste andre aktiviteter er dog skåret over samme læst som det helt almindelige *missionsmøde*, åbent for alle – i princippet også for ikke-missionsfolk. Det må derfor betragtes som kerneaktiviteten. Variationer forekommer, men følgende punkter ligger helt fast:

1. Indledning
2. Taler
3. Kaffe
4. Afslutning

*Indledningen* består af en kort andagt, hvor en mødeleder fra det lokale samfund byder velkommen, måske læser et kort skriftsted op og leder forsamlingen i en kort bøn.

Som vist ovenfor er ordet centrum i troen, og det er det også i forkyndelsen. Aftenens hovedret er *taleren*, der som hovedregel kommer udefra. Det er i de fleste tilfælde enten en lønnet missionær eller en fritidsforkynder. I særlige tilfælde som jubilæer og andre større arrangementer kan man invitere en særlig ”VIP-taler”.<sup>430</sup> Alt efter publikum tales der typisk mellem 30 og 45 minutter (generelt kortere jo yngre tilhørerne er) over et emne valgt af taleren, enten alene eller i samarbejde med arrangørerne. Det er her, man får en større portion af ordet på én gang end de små bidder, man selv sørger for til daglig.

*Kaffen* er helt uundværlig for sin sociale funktion. Det er her, den åndelige føde suppleres med den faste, og her, den kollektive identitet for alvor er funderet. Fællesskabet er lige så vigtigt for forankringen af troen som omvendt.<sup>431</sup>

*Afslutningen* runder aftenen af med endnu en kort andagt ved mødelederen og endnu en bøn – som regel Fadervor – som punktum.

Ind imellem de faste punkter synges der sange eller salmer, ofte med musikledsagelse – stueorglet er fast inventar i de fleste missionshuse. Desuden kan der tilføjes flere indslag efter behov; typisk vil der inden afslutningen være diverse meddelelser af mere praktisk eller orienterende art. Tidligere var ordet som regel frit efter kaffen, og alle havde mulighed for at rejse sig og give deres personlige vidnesbyrd eller kommentarer til talen. Det lader dog til efterhånden at være gledet ud – til nogles, især de ældres, fortrydelse.<sup>432</sup>

---

<sup>430</sup> Fx de årlige ”Uhrbrandsminde”-møder i Harring missionshus, som ellers er helt regulære missionsmøder, men som både har haft en tidl. IM-landsformand og en tidl. formand for Folketinget på talerstolen. Obs. 4 og 6, Sup. 1 og 2.

<sup>431</sup> Wilchen Christensen 2010: 52-54.

<sup>432</sup> Fx Int. 4: 4.

Missionsmødet kan holdes på både samfunds-, kreds-, regionalt og nationalt niveau og tilpasses efter tilhørernes alder, køn, civilstand, erhvervmæssige baggrund osv. Det kan holdes i et missionshus, et offentligt kirkecenter, et privat hjem, et cirkustelt eller for den sags skyld på en mark under åben himmel. Formen er i store træk den samme i dag, som den hele tiden har været, og denne model ligger til grund for langt de fleste andre aktiviteter.<sup>433</sup>

### BØRNEARBEJDET: "GI' DET STØRSTE TIL DE MINDSTE"<sup>434</sup>

"Lad de små børn komme til mig", sagde Jesus ifølge Bibelen,<sup>435</sup> og idéen om et særligt børnearbejde er da heller ikke en indremissionsk opfindelse, men genfindes i mange trosfællesskaber. Man var heller ikke de første her til lands. Inspirationen kom primært fra England, hvor lægfolk allerede i 1780'erne startede søndagsskoler. Selv om forkyndelsen var det vigtigste, fungerede de også som et socialt projekt for at hjælpe børn fra de laveste samfundslag til trods alt at få en helt basal skolegang. I Danmark var det frikirker som baptister og metodister, der startede de første tiltag i de større byer. Måske derfor gik der for det folkekirketro IM et stykke tid, før man tog idéen til sig. Vilhelm Beck var heller ikke ubetinget begejstret, men indså vigtigheden af at koordinere de folkekirkelige børneaktiviteter – gerne under IM – ikke mindst for at begrænse netop frikirkernes indflydelse på ungdommen.

Som så meget andet voksede initiativerne frem nedefra, inden man i 1883 dannede *Fællesudvalget for Børnegudstjenester og Ynglingeforeninger*; begyndelsen til det, som fra 1979 kom til at hedde *DFS – Danmarks Folkekirkelige Søndagsskoler*. Det skulle være en paraplyorganisation for de lokale aktiviteter, som allerede fandt sted. Selv om ordet "søndagsskole" hurtigt blev det almindeligt anvendte og nok er det, de fleste i dag forbinder med denne form for aktivitet, insisterede Beck på at bruge ordet "børnegudstjeneste" for netop at understrege, at der var tale om levende forkyndelse og ikke blind udenadslære – normen i datidens "sorte" folkeskole. Halvdelen af udvalgets medlemmer kom fra IM's hovedbestyrelse, herunder Beck selv, og i mange år var formanden for IM også født formand for udvalget, hvilket blot var med til at cementere den nære forbindelse. Som navnet antyder, dækkede udvalget i første omgang både børne- og ungdomsarbejdet; det blev dog hurtigt klart, at der var tale om to så forskellige arbejdsområder, at det ikke gav meget mening at holde det samlet, og umiddelbart efter Becks død i 1901 blev det delt i to.<sup>436</sup>

<sup>433</sup> Se fx Skammelsen 1980 og Case III ovenfor.

<sup>434</sup> DFS' nuværende motto. soendagsskoler.dk, set 21.02.2018.

<sup>435</sup> Luk. 18, 16.

<sup>436</sup> Holt 1961: 591-604. Jensmark 1983: 10-19. Larsen 2011: 105-107.

I Thy var man lidt senere på den med vækkelsen, som først for alvor nåede det nordvestjyske i 1880'erne. Til gengæld betød det, at børnearbejdet var med fra starten. Flere steder blev søndagsskolen etableret samtidig med eller ganske kort efter missionshuset; i nogle tilfælde længe før man havde sin egen bygning. I Sundby blev søndagsskolen for eksempel oprettet allerede i 1886, mens missionshuset først kom til 13 år senere; indtil da skiftedes man til at lægge hus til.<sup>437</sup>

Hvad foregik der så ved disse "børnegudstjenester"? Den organisatoriske udvikling er grundigt beskrevet i den interne IM-historieskrivning, som til gengæld er bemærkelsesværdigt lidt meddelsom med hensyn til indholdet; måske fordi det har været selvfølgeligt for både forfattere og læsere. Mellem linjerne fremgår det dog, at der i flere årtier, helt i Vilhelm Becks ånd, netop var tale om gudstjenester for børn, som skulle "*gøre dem fortrolige med den kirkelige gudstjenesteform*".<sup>438</sup> Altså en "prædiken" eller tekstudlægning af den voksne leder, suppleret med nogle salmer. Det var trods alt begrænset, hvor meget børnegudstjenesterne kunne ligne en rigtig gudstjeneste, da de blev forestået af lægfolk, der for eksempel ikke som præsten kunne forvalte nadverens sakramente. Denne form var stadig den fremherskende i Thy i 1950'erne og 60'erne.<sup>439</sup>

At arbejdet var vokset frem nedefra og blev drevet af frivillige i de enkelte IM-samfund betød, at det fra starten var meget heterogent. Mange valgte simpelthen at kopiere de "voksne" gudstjenester ved at følge kirkeårets liturgiske tekster, som ikke altid var lige velegnede til især mindre børn, så efter ganske få år begyndte Fællesudvalget at producere materiale som småskrifter og salmebøger specifikt rettet mod børn, ligesom man udsendte et særskilt blad med gode råd til søndagsskolemedarbejderne. IMT trykte "prædikener for børn", og man udgav allerede fra 1886 et særligt *Børneblad*.<sup>440</sup> De første mange årgange indeholdt primært genfortællinger af bibelhistorier, suppleret med salmer, som man mente talte specielt til børn, og – for at det ikke skulle blive alt for tørt – små gåder og opgaver. Efterhånden kom sidstnævnte til at fylde mere, men det kristelige indhold forblev dog kernen.

Søndagsskolerne nåede en ganske imponerende udbredelse i løbet af første halvdel af 1900-tallet. Talmæssigt toppede man i midten af 1950'erne, hvor knap 6800 ledere holdt søndagsskole i IM-regi over 1600 steder i landet for næsten 88.000 børn.<sup>441</sup> Siden har man oplevet en støt tilbagegang; en medvirkende faktor hertil er generelle samfundsforandringer. Kvinderne var kommet ud på arbejdsmarkedet, og familiernes dagligdag ændrede mønster. Samtidig måtte man forholde sig til en øget

---

<sup>437</sup> Norskov 2011: 84-86.

<sup>438</sup> Jensmark 1983: 20.

<sup>439</sup> Int. 6: 2-4, 7: 2-3.

<sup>440</sup> Jensmark 1983: 24.

<sup>441</sup> Jensmark 1983: 58. Se Bilag 2: "IM i tal" for en oversigt over udviklingen.

konkurrence om børnenes tid. Tidligere havde søndagsskolen ofte havde været det eneste tilbud, især på landet, og kunnet tiltrække stort set alle børn i sognet, også fra "kirkefremmede" hjem, men efterhånden som idrætsaktiviteter, musikskoler "verdslige" børne- og ungdomsklubber m.fl. dukkede op, var det ikke længere nogen selvfølge, at man skulle gå i søndagsskole, hvis man ikke kom fra et missionsk hjem. Samtidig begyndte man mange steder at lave konkurrerende børneaktiviteter med kristent tilsnit, inden for folkekirken men uden om IM.<sup>442</sup>

Som en reaktion flyttede man mange steder arrangementerne væk fra søndag formiddag, selv om navnet hang ved; uanset om arrangørerne officielt kalder det "børneklub", "fredagsklub" eller noget helt fjerde, betegnes det stadig i vid udstrækning som "søndagsskole", også blandt de unge i dag.<sup>443</sup>

Ud over *tidspunktet* er også *formen* løbende forsøgt gjort mere tidssvarende. Opgaven med at levere undervisnings- og vejledningsmateriale udfører DFS stadig; i dag via *Børnebladets* efterfølger *Superfrø* samt i elektronisk form med tilbuddene "Børnefrø", "Juniorfrø" og "Kirkefrø".<sup>444</sup> Man producerer en mængde forskellige hjælpemidler; alt fra letlæselige "børnebibler" over puslespil og hæfter med sanglege til alskens merchandise – bolde, armbånd, bogmærker m.m. – med påtrykte citater og skriftsteder; en moderne udgave af de broderede sentenser på missionshusenes vægge. Selve aktiviteterne er også blevet mere varierede. Alt fra madlavning til boldspil og diverse kreative sysler bruges i dag til at lege det kristne budskab ind på en mere indirekte måde.<sup>445</sup> Kernen er dog den samme som på Vilhelm Becks tid: Bibelens fortællinger, formidlet på en måde, så de taler til børn. Selv om man har forsøgt at lade formen følge med tiden, er det grundlæggende indhold stort set uændret; hos børnene som hos de voksne er *ordet* i centrum.

Endelig er aktiviteterne med tiden blevet delt mere op efter *alder* i en erkendelse af, at forkyndelse til 6-årige børn kræver andre pædagogiske virkemidler end forkyndelse til 13-årige. Samtidig begynder man børnearbejdet tidligere. For et par generationer siden faldt søndagsskolen typisk sammen med den almindelige skolegang, i hvert fald på landet, og sluttede, når man begyndte på konfirmationsforberedelsen – det vil sige fra ca. 7-13 år. Efter konfirmationen fortsatte man så over i KFUM og K's ungdomsarbejde.<sup>446</sup> Til sammenligning vil et "ideelt" forløb for et barn og ungt menneske, som følger samtlige alderstilpassede

---

<sup>442</sup> Larsen 2011: 341-344. Denne opfattelse bekræftes gennemgående af feltarbejdet; fx Int. 1: 3, 2: 2-3 og 7, 6: 2-5, 7: 2-3, 8: 1-2.

<sup>443</sup> Int. 10: 1-2.

<sup>444</sup> "Materialer." [soendagsskoler.dk/index.php?id=33](http://soendagsskoler.dk/index.php?id=33), set 27.02.2018.

<sup>445</sup> Også på bibelcamping; se Obs. 1.

<sup>446</sup> Int. 6: 5, 7: 4-5.



forkyndelsestilbud i Thisted missionshus i dag være: Børneklub (4-10 år), "ThyFon" juniorklub (10-13 år), teencafé (13-17 år) og IMU (17-25 år).<sup>447</sup>

### UNGDOMSARBEJDET: "AT DE ALLE MÅ VÆRE ÉT"<sup>448</sup>

Børnearbejdet er essentielt for socialiseringen ind i det åndelige slægtskab, fordi det er her, børnene gennem vækkelsens vertikale og kognitive dimensioner får adgang til den horisontale dimension og dermed til selve trosfællesskabets kollektive erindring – og jo før man kommer i gang, jo bedre.

Der er inden for IM en klar erkendelse af, at ungdomsarbejdet er mindst lige så vigtigt som børnearbejdet – hvis ikke endnu vigtigere, fordi det netop er i denne livsfase, man frigør sig og ofte gør oprør mod forældrenes normer og værdier. Det er altså her, det gælder om at fastholde de unge og bygge videre på det allerede lagte fundament. Ungdomsarbejdets historie er da også lige så lang som børnearbejdets og følger på mange måder en parallel udvikling. Som nævnt skulle det i 1883 oprettede udvalg både tage sig af børnegudstjeneste og ynglingeforeninger; først efter Vilhelm Becks død i 1901 blev de to arbejdsgrøner organisatorisk skilt ad.

Ligesom for børnearbejdet kom inspirationen fra England og fra de i London grundlagte internationale bevægelser YMCA og YWCA, som man tog navn efter og kort efter århundredskiftet da også tilsluttede sig. Den første danske afdeling af *Kristelig Forening for Unge Mænd* grundlagdes i 1878 med tilknytning til Københavns IM. Fem år senere kom den tilsvarende forening for unge kvinder til Danmark, og hurtigt bredte disse "ynglingeforeninger" sig ud over landet. Efterhånden blev KFUM og K formelt gjort til selvstændige organisationer, men båndene var så tætte, at de i praksis var at betragte som IM's ungdomsafdeling. Det betød blandt andet, at man – ligesom "moderorganisationen" – lagde vægt på kun at arbejde inden for folkekirken og for eksempel nægtede unge fra frikirker adgang, hvilket bragte de to danske organisationer i et modsætningsforhold til de meget mere økumenisk indstillede verdensforbund.<sup>449</sup>

En vigtig skikkelse blev præsten *Olfert Ricard* (1872-1929), fra 1896-1915 først sekretær for Københavns KFUM og siden generalsekretær for landsorganisationen. Teologisk var han tværkirkelig, hvilket bragte ham på kant med dele af IM-ledelsen, men han fik alligevel stor betydning for udformningen og udbredelsen af KFUM og K's profil. Ricard lagde vægt på et så bredt og varieret arbejde som muligt for både at styrke krop, ånd og samfundssind hos ungdommen. Det var inspireret af hans

<sup>447</sup> "Børn", "Junior", "Teen" og "IMU". imthy.dk, set 27.03.2018.

<sup>448</sup> KFUM's første motto, citat fra Bibelen, Joh. 17, 21.

<sup>449</sup> Larsen 1986: 53-56. Larsen 2011: 107-109.

idealer, at de traditionelle ynglingeforeninger, som i deres form ellers efterlignede de voksnes missionsmøder – en slags søndagsskole for de unge – udvidede deres egne aktiviteter med oplysende foredrag og lignende, og ikke mindst, at de blev suppleret med de nok så kendte spejderkorps (FDF for de store børn, KFUM- og KFUK-spejderne for de unge) og idrætsforeninger.<sup>450</sup> Hos de uniformerede spejdere blev bibelstoffet fra det civile arbejde suppleret med praktiske færdigheder og lektioner i samarbejde;<sup>451</sup> idrætsforeningerne lagde vægt på opbyggelige fysiske aktiviteter ud fra devisen ”en sund sjæl i et sundt legeme”.

Ricards åbne og økumeniske linje lagde utvivlsomt grunden til KFUM og K’s store succes i mellemkrigstiden, hvor det anslås, at man i midten af 1920’erne rundede 70.000 medlemmer – uden at regne spejderne med. Set fra IM’s side var begejstringen dog ikke udelt. Mange steder blev man for store til missionshusene og flyttede aktiviteterne til egne bygninger, hvilket skabte bekymring for om de unge ville ”vokse fra” de voksne i IM og glemme deres missionske ophav. Kritiske røster udtrykte også skepsis over for de forskelligartede aktiviteter, som man frygtede ville fjerne fokus fra det bibelske kerneindhold.<sup>452</sup>

Som hovedregel forblev båndene tættere i de små samfund på landet end i byerne, men overordnet set fik skeptikerne ret. De to organisationer voksede efterhånden fra hinanden, og i 1978 kom det til et decideret brud. Den konkrete undskyldning for at kappe båndene var en sag, hvor KFUM og K ville ansætte en fraskilt som sekretær, stik imod IM’s principper. Det var dog blot dråben, der fik bægeret til at flyde over og satte punktum for en proces, som havde været undervejs igennem årtier.<sup>453</sup>

Bruddet med KFUM og K blev samtidig anledning til oprettelsen året efter af *Indre Missions Ungdom* (IMU) som en fuldt integreret ungdomsafdeling inden for IM. Som så meget andet inden for IM kom initiativet nedefra. På det tidspunkt havde man i de større byer i flere år haft spontant opståede ungdomsgrupper med tilknytning til IM, dannet af unge fra missionske miljøer, som netop var utilfredse med den lidt for liberale retning, som KFUM og K bevægede sig i. Samtidig fungerede de som samlingssted for de unge missionsfolk, der flyttede fra land til by for at uddanne sig. Disse allerede eksisterende grupper dannede grundlaget og fik i årene derefter følge af adskillige nyoprettede IMU-afdelinger.<sup>454</sup>

IMU’s landsorganisation udfylder samme rolle for de lokale afdelinger, som DFS gør for de lokale søndagsskoler, med to hovedopgaver. For det første produktion af materiale til brug i det lokale arbejde – et eksempel på en udbredt IMU-arbejdsform

---

<sup>450</sup> Larsen 2011: 167-170.

<sup>451</sup> Int. 9: 1-2.

<sup>452</sup> Larsen 1986: 60-63 og 2011: 240-243.

<sup>453</sup> Larsen 1986: 193-203 og 2011: 323-330.

<sup>454</sup> Larsen 2011: 338-340.

er de såkaldte "smågrupper", hvor deltagerne deles op og diskuterer forskellige emner med udgangspunkt i skriftsteder.<sup>455</sup> Oplæg hertil er frit tilgængelige på IMU's hjemmeside.<sup>456</sup> For det andet koordination af og tilstedeværelse ved landsdækkende arrangementer. Det gælder landsstævnerne Event (for 13-19-årige) og Konnekt (for 18+) samt musikfestivalen Å-festival i Sdr. Felding ved Skjern.<sup>457</sup>

I dag er både DFS og IMU ramt af den faldende tilslutning, der også præger resten af IM. Det har medført en betydelig centralisering, som er helt parallel til de "voksne" IM-samfund. I Thy var der for 15-20 år siden stadigvæk flere IMU-afdelinger – blandt andet velfungerende afdelinger med stor tilslutning i Vang lidt uden for Thisted og i Vestervig i Sydthy – og søndagsskole eller andre børneaktiviteter i stort set alle egnens aktive missionshuse.<sup>458</sup> I dag er der børneklub seks steder og juniorklub to steder, mens det eneste tilbageværende teenage- og ungdomsarbejde findes i Thisted.<sup>459</sup> Selv den enlige IMU-afdeling her lå i dvale i nogle år på grund af manglende interesse, men blev genoplivet i 2014, da en flok unge med tilknytning til IM vendte hjem fra efterskoleophold og gik ind i det organisatoriske arbejde. Siden har man blandt andet indledt et tættere samarbejde med naboafdelingen i Fjerritslev for at kunne samle flere til fælles møder.<sup>460</sup>

### SKOLERNE

Skolerne med tilknytning til IM kan betragtes som en særlig gren af bevægelsens arbejde blandt børn og unge og som en forlængelse af den øvrige forkyndelsesindsats. Indtil konfirmationsalderen mente man børnene godt dækket ind med folkeskolens undervisning i kristendomskundskab, suppleret af søndagsskolerne. Derfor gjaldt indsatsen i første omgang *højskolerne*, som jo ellers fra starten var grundtvigianernes domæne. Fra begyndelsen tog mange missionske unge da også på de grundtvigianske skoler – med Vilhelm Becks opbakning – men da de ideologiske forskelle hurtigt blev for store, opstod idéen om egne skoler, og allerede før år 1900 åbnede de første IM-højskoler i Nørre Nissum, Børkop og Haslev. Disse blev siden udvidet med lærerseminarier og fagskoler for landbrug, husholdning, søfart, diakoni m.m., således at et bredt udsnit af den danske ungdom

---

<sup>455</sup> Således også i Thisted IMU (Obs. 9).

<sup>456</sup> "Smågrupper." [imu.dk/ressourcer/fokusomraader/smaagrupper](http://imu.dk/ressourcer/fokusomraader/smaagrupper), set 28.02.2018.

<sup>457</sup> "Aktiviteter." [imu.dk/aktiviteter](http://imu.dk/aktiviteter), set 28.02.2018.

<sup>458</sup> Obs. 8 og 9. "Nærvær og hjælpsomhed i Vang-Tvorup." IMT 2016(48).

<sup>459</sup> "Kontakt." [imthy.dk](http://imthy.dk), set 27.02.2018. I Bedsted i Sydthy hedder juniorklubben – pendanten til "ThyFon" i Thisted - "Klub 16.30", men aldersgruppen er den samme.

<sup>460</sup> Obs. 8, Int. 10: 3.

kunne vælge et missionsk alternativ, når de skulle forberede sig på voksenlivet.<sup>461</sup> Fra 1972 tilbød både Menighedsfakultetet i Århus og Det Danske Bibel-Institut i København desuden et missionsk supplement til universiteternes teologistudier.<sup>462</sup>

Efterhånden som de gamle førstelærere og lærerinder blev afløst af en ny generation med nye pædagogiske idéer, og efterhånden som de nye centralskoler fra slutningen af 1950'erne afløste de gamle landsbyskoler, blev folkeskolen som institution mere og mere sekulariseret, og de ellers traditionelle bånd til kirken forsvandt efterhånden helt. Som en reaktion herpå begyndte IM også at interessere sig for teenagernes skolegang. Ligesom højskolerne bliver friskoler ofte betragtet som grundtvigiansk territorium, men fra 1970'erne skød en del efterskoler op med tilknytning til IM. Som skoleform burde efterskolen ellers – ligesom højskolen – være oplagt for IM at engagere sig i, med dens mulighed for så at sige at påvirke eleverne døgnet rundt; alligevel kom man altså først relativt sent ind på dette marked. I Thy åbnede to efterskoler med IM og KFUM og K som en del af baglandet samtidig i 1977: Bjerget Efterskole ved Frøstrup på Hannæs og Svankjær Ungdomsskole (senere S. Efterskole) i Sydthy, begge i nedlagte folkeskolars bygninger. Svankjær måtte lukke på grund af manglende elevgrundlag i 2016, så Bjerget i dag er alene tilbage i Thy.

Også skoleområdet mærker den faldende tilslutning. I et oversigtsværk fra 1990 opregnes i alt 58 IM-skoler – herunder 32 ungdoms- eller efterskoler samt diverse højskoler og fagskoler – hvoraf 49 stadig var aktive.<sup>463</sup> I januar 2018 var der 21 skoler tilbage, der betegnede sig selv som tilknyttet IM: 17 efterskoler, tre højskoler og Svendborg Søfartsskole.<sup>464</sup>

Skolerne med tilknytning til IM har aldrig været forbeholdt bevægelsens egne unge og har derfor altid tjent et dobbelt formål. På den ene side skal de uddanne gode kristne individer, som kan indgå i "Guds folk". Samtidig skal de også selv kunne gå ud og forkynde evangeliet. IM's engagement i skoleverdenen tjener altså både til styrkelse af det interne åndelige slægtskab og til fremme af den eksterne missionsvirksomhed.<sup>465</sup>

Denne dobbelthed udtrykkes bedst ved Bjerget Efterskoles uofficielle motto: "*På Bjerget er vi ikke hellige nok til de hellige – men vi er for hellige til dem, der ikke er det!*"<sup>466</sup> En skole som Bjerget har lige fra starten i 1977 haft både IM og KFUM og K som en del af sit selverklærede bagland – også selv om de to organisationer altså

<sup>461</sup> Holt 1961: 391-293 og 648-657. Larsen 1986: 80-95 samt 2011: 164-167, 229-233 og 319-323.

<sup>462</sup> Larsen 1986: 223-226. Schwarz Lausten 2004: 315.

<sup>463</sup> Wählin 1990.

<sup>464</sup> IMT 2018(0): 36-37.

<sup>465</sup> Se Vesth Nielsen 1993 for en undersøgelse af den tidlige IM-højskolehistorie.

<sup>466</sup> Int. 12: 1.

brød med hinanden allerede året efter. IM-folk har haft fast plads i bestyrelsen, og den nuværende formand er leder af IM-samfundet i Fjerritslev. Omvendt blev forstanderen for Bjerget i 2016 valgt ind i KFUM og K's hovedbestyrelse.<sup>467</sup>

At man giver sin støtte til en skole, er imidlertid ikke ensbetydende med, at man sender sine egne børn derhen. Forstander Steffen Krøyer siger:

Vi har på vores skole ikke ret mange elever, som kommer fra IM-miljøer, på trods af at de er en god og solid del af vores bagland og meget engagerede i, hvad der sker i skolen – men de sender ikke deres børn, fordi de stiller nogle andre krav til deres skoler, end vi kan – og vil – honorere.<sup>468</sup>

Missionske forældre, som søger et mere åbenlyst kristent tilbud til deres børn, sender dem på nogle få ganske bestemte skoler. Grejsdalens Efterskole ved Vejle er én af de skoler, der betegner sig selv – og af IM bliver betegnet – som tilknyttet IM, og som samtidig er populær blandt missionske familier. Den stærke kristne profil og værdigrundlag kommer blandt andet til udtryk i de valgfag, man udbyder, for eksempel "lovsangsband" på musiklinjen.<sup>469</sup>

En anden skole, der modtager mange missionske elever, er Hedemølle Efterskole ved Bjerringbro, som dog ikke er tilknyttet IM, men "lillebror"-organisationen Evangelisk Luthersk Mission (ELM). Her er religionen integreret i snart sagt alle aspekter af elevernes dagligdag: Der er obligatorisk andagt morgen og aften, borbøn i forbindelse med måltiderne og gudstjeneste for de elever, der bliver på skolen i weekenden. Derudover er der en række større arrangementer med kristent indhold i løbet af skoleåret, ligesom tilsvarende initiativer fra eleverne selv opmuntres og understøttes. Troen er hele tiden meget synlig i hverdagen.<sup>470</sup> Ifølge Ida, der har gået på Hedemølle, var hendes efterskoleophold i høj grad med til at forme hendes syn på kristendommen og gøre hende bevidst om troens betydning for hendes liv:

---

<sup>467</sup> "Her er den nye hovedbestyrelse." [kfum-kfuk.dk/nyheder/her-er-den-nye-hovedbestyrelse](http://kfum-kfuk.dk/nyheder/her-er-den-nye-hovedbestyrelse), set 07.03.2018.

<sup>468</sup> Int. 12: 1.

<sup>469</sup> "Grejsdalens Efterskole." [grejsdalens.dk](http://grejsdalens.dk), set 07.03.2018.

<sup>470</sup> "Hedemølle Efterskole." [hedemoelle.dk](http://hedemoelle.dk), set 07.03.2018.

Der var jo også andagt, og så var der nogle gange bibeltimer. Ellers så var det bare det her med, at det var en skole med næsten kun kristne elever, så vi snakkede også meget om det. Jeg tror ligesom, det var der, det begyndte at betyde noget for én selv. [...] Og kristne lærere – man havde en masse, man kunne snakke med om en hele masse ting.<sup>471</sup>

Til sammenligning spiller troen på en skole som Bjerget en meget mere tilbagetrukket rolle, hvilket er et helt bevidst valg ud fra et ønske om at favne så bredt som muligt. Jævnfør mottoet er man opmærksomme på, at man ved på den måde at vælge den gyldne middelvej risikerer at skræmme nogle potentielle elever væk; både dem fra stærkt religiøse familier, for hvem profilen ikke er stærk nok, og dem fra ikke-religiøse familier, som frygter indoktrinering. Kommer der forsøg fra det missionske bagland på at påvirke skolen i en bestemt retning, afvises de venligt men bestemt; et nyligt eksempel var ansættelsen af et lærerpar, der boede sammen uden at være gift, hvilket affødte en høflig indvending fra et missionsk bestyrelsesmedlem, som – lige så høfligt – blev fejlet af bordet.<sup>472</sup>

IM engagerer sig altså i begge typer af skoler, indirekte som en del baglandet eller direkte ved at levere elever til dem – og i tilfælde som Grejsdalen begge dele. Dette selv om de to typer tjener forskellige formål. For de mere fundamentalistiske som Hedemølle eller Grejsdalen er det primære formål socialiseringen. Skolerne tjener som en fortsættelse af børnearbejdet, et supplement til det øvrige ungdomsarbejde og en forberedelse til det gode kristne voksenliv. Ikke overraskende har disse skoler forsvindende få elever, som ikke har en stærk tro med i bagagen hjemmefra. For de mere midtsøgende skoler som Bjerget må IM's engagement formodes at bunde i et ønske om en form for mission. Den meget bredere sammensatte elevkreds betyder, at der er rig mulighed for præsentere et kristent livssyn for dem, som ikke nødvendigvis har mødt det derhjemme – uden at komme med decideret forkyndelse eller med endegyldige svar og løsninger.

De missionske skolars indirekte virkningshistorie, specielt uden for missionsfolkets eget miljø, er et underopdyrket område. Det anslås, at langt over 200.000 mennesker i årenes løb har været elever på en skole eller videregående uddannelse med tilknytning til IM.<sup>473</sup> En ikke ubetydelig del heraf har uddannet sig til lærere eller præster og efterfølgende haft deres virke ude i de små samfund. Missionshusenes protokoller vidner om, at førstelæreren og præsten ikke sjældent var blandt de fremtrædende missionsfolk på lokalt plan. Det er svært at sige, hvor stor deres

---

<sup>471</sup> Int. 10: 2-3.

<sup>472</sup> Int. 12: 2.

<sup>473</sup> Wåhlin 1990: 9.

betydning for den kollektive identitet har været, og det falder da også uden for rammerne af denne afhandling, men fortjener grundigere behandling.

## ”ET EVIGHEDS- OG LIVSFUNDAMENT”

Oprindeligt var børnegudstjenesten, afholdt først i private hjem og siden i missionshusene af lægfolk, altså en spejling af den rigtige ”voksne” gudstjeneste, afholdt i kirken af præsten. Hensigten var tydelig: At efterligne de kirkelige handlinger på en måde, som børnene kunne forstå. De ritualer, som var med til at forankre fællesskabet og dermed give børnene adgang til trosfællesskabets kollektive erindring – det åndelige slægtskab – skulle indlæres så tidligt som muligt.

Netop denne adgang til fællesskabet lagde Vilhelm Beck stor vægt på med sit krav om at forkyndelsen til børn, ligesom til voksne, skulle være levende og oplysende og ikke ”*en blot intellektuel viden om tro*”.<sup>474</sup> Troen (og dermed fællesskabet om troen) skulle internaliseres gennem det levende ord – men *ordet* var stadig i centrum.

Som nævnt kan forkyndelse til voksne ikke nødvendigvis bare kopieres element for element og forventes at have samme effekt på børn, hvad man da også indså efterhånden. Den rigide form blev blødt op med tiden og den rene oplæsning af bibelhistorier suppleret med andre aktiviteter, så billedet for baby-boomerne var noget mere nuanceret end for de foregående generationer. I 1950’ernes og 60’ernes søndagsskole genfinder vi således de fleste af Peter Burkes fem overførselsformer for erindring: *Mundtlig, nedskrevet, billedmæssig, rumlig og handlingsmæssig*.<sup>475</sup>

Særligt den *mundtlige* overførsel i form af søndagsskoleledernes vidnesbyrd fremhæves som noget, der gjorde indtryk. Vi har i det foregående kapitel set på vidnesbyrdets – den personlige vækkelses- eller omvendelsesberetnings – betydning for den enkelte. Også i forkyndelsen blev det brugt som supplement til de velkendte bibelhistorier, og nogle skoleledere havde mere talent for det end andre; Esther husker følgende fra sin barndom omkring 1960:

---

<sup>474</sup> Larsen 2011: 107.

<sup>475</sup> Burke 1989.

Uden at forklejne nogen af de andre, så husker jeg især A. H., som aldrig læste historier, men han fortalte historier. Det var sådan, at når vi kom ind, så sagde vi: "Må vi få en historie i dag?" – "Åh nej, jamen, nu har jeg glemt min bog..." Så det kunne nok ikke blive til noget – men så, når han ellers havde fortalt om teksten, også på en spændende måde, så fortalte han jo en historie bagefter. Så det er én af dem, jeg specielt husker.<sup>476</sup>

Inga og Jens, som gik i søndagsskole i halvtredserne, husker også inddragelsen af personlige oplevelser i forkyndelsen, når bibelhistorierne blev suppleret med "*andre, sjove historier*" og "*personlige oplevelser, de fortalte om*".<sup>477</sup> Overførslen af den personlige viden og de mystiske erfaringer, som var relateret til trosfællesskabets kollektive erindring, spillede altså en central rolle i socialiseringen af de nye generationer.

Den *nedskrevne* overførselsform er den eneste, som ikke optræder direkte i informanternes beskrivelser af deres søndagsskoletid. Til gengæld er der rigelige eksempler på den i form af den mangfoldige børnelitteratur, som blev produceret i IM-regi. *Børnebladet* bragte i denne periode ugentligt læsestof til de børn, som var store nok til selv at kunne læse det: Genfortællinger af bibelhistorier stod side om side med quizzes, gåder, vittigheder og små uhøjtidelige anekdoter. Langt den største plads i bladet var dog reserveret til opbyggelige fortællinger, der med konstruerede situationer fra en hverdag, børnene kunne genkende, skulle tjene som eksempler til efterfølgelse. Her kunne man læse sig til hvordan et godt kristent barn skulle opføre sig, vigtigheden af daglig bøn osv.

Den *billedmæssige* overførsel er også åbenlys i det centralt producerede undervisningsmateriale, men ligeså i selve den fysiske lokalitet, hvor søndagsskolen fandt sted, her kombineret med den *rumlige* overførsel. De fleste missionshuse er udsmykkede med talrige bibelske motiver og broderede sentenser og præsenterede således børnene for et rigt billedmateriale til illustration af de historier, de fik fortalt. Samtidig bidrog det til socialiseringen. Gennem de ugentlige besøg i missionshuset blev børnene vænnet til de fysiske rammer, som for manges vedkommende ville blive et omdrejningspunkt for resten af deres liv. Troen blev integreret og internaliseret gennem de fysiske rammer, og det blev lige så selvfølgelig at komme i missionshuset som at komme i skolen eller hos købmanden. Missionshusene har en helt central funktion som erindringssteder for fællesskabet; det at have sine egne eksklusive fysiske rammer for udfoldelsen af fællesskabets ritualer er i høj grad med til at forstærke følelsen af samhørighed omkring en kollektiv identitet.

---

<sup>476</sup> Int. 6: 3-4.

<sup>477</sup> Int. 7: 3-4.



Den rumlige overførsel hænger tæt sammen med den *handlingsmæssige*, som måske er den stærkeste, når det gælder overførsel af kollektiv erindring inden for et fællesskab. De gentagne og ritualiserede handlinger, som kan findes i ethvert religiøst fællesskab – og i de fleste fællesskaber i øvrigt – og som er med til at forankre fællesskabet, findes også i rigt mål hos IM. Flere informanter husker stadigvæk tydeligt, hvilke salmer de sang i søndagsskolen, og kan dem måske ligefrem udenad.<sup>478</sup> De større fester, som markerede årets gang (påske, høst, advent, jul, nytår osv.), står også for de fleste klart i erindringen; særligt "*juletræerne*" (juletræsfesterne) nævnes samstemmende som højdepunkter. Indholdsmæssigt adskiller de sig ikke stort fra den almindelige søndagsskole eller det almindelige missionsmøde med sang, taler eller bibelhistorier og almindeligt hyggeligt samvær; blot er der – ud over selve træet – typisk tilføjet en lille gave til børnene. Tidligere var det også her, der uddeltes flidspræmier til de børn, som havde haft det bedste fremmøde i årets løb.<sup>479</sup>

Socialisering handler om at internalisere fællesskabets værdier, og det sker bedst, når man er afslappet og tryk ved de andre medlemmer af fællesskabet. Derfor fylder det sociale gennemgående meget, når informanterne skal beskrive, hvad der giver det indremissionske fællesskab værdi for dem.<sup>480</sup> Selv om det religiøse indhold er det centrale, afspejles den mere generelle sociale funktion også i aktiviteterne. Hos børnene og de unge indgår den egentlige forkyndelse i en skøn blanding med aktiviteter, der lige så godt kunne finde sted i en hvilken som helst anden fritidsklub eller ungdomsforening. Børnene i søndagsskolen i dag maler, klipper og klitrer, tager på udflugt i naturen, laver mad sammen osv.<sup>481</sup> For 50-60 år siden var lederne måske knap så opfindsomme og udbuddet knap så stort; her har særligt de store sommerudflugterne til Sjørring Volde, hvor man kom uden for sognet og mødte ligesindede fra nabosamfundene, en høj stjerne; da det var på sit højeste, kunne der samles over tusind børn fra hele Thy.<sup>482</sup> Grundlæggende har de ikke-religionspecifikke aktiviteter over de sidste to generationer hele tiden afspejlet det omgivende samfund og viser i dag en større diversitet end tidligere – forskellen er blot, at de inden for IM bliver blandet med den deciderede forkyndelse.

For samtlige informanter står tiden i søndagsskolen langt overvejende som et positivt minde. Det var ikke en sur pligt, som blot skulle overstås, men noget, man så frem til med forventningens glæde. Det var her, der blev lagt et "*evigheds- og livsfundament, som slog alt andet, og som det var værd at holde fast i hele livet igennem*".<sup>483</sup> Det var det fundament, som den videre socialisering i de unges og

<sup>478</sup> Int. 2: 7, 3: 7, 7: 3.

<sup>479</sup> Int. 1, 2, 3, 6 og 7.

<sup>480</sup> Int. 2, 3, 6, 7, 8, 9 og 10.

<sup>481</sup> "Børn." imthy.dk/index.php?id=19, set 03.03.2018.

<sup>482</sup> Int. 2: 10, 6: 4.

<sup>483</sup> Int. 6: 2.

voksnes rækker byggede på, og det, som for manges vedkommende var grundlaget for en senere personlig vækkelse.

Også hos de unge finder vi samme blanding af forkyndelse og uformelt socialt samvær. Det er tydeligt, at det for deltagerne ved IMU-møder er mindst lige så vigtigt at møde ligesindede jævnaldrende som at høre Guds ord. Direkte adspurgt siger de samstemmende, at det er forkyndelsen, de kommer efter, men fremhæver også alle det sociale aspekt.<sup>484</sup>

Fællesskabet får dermed også en *normaliserende* funktion. Langt de fleste mennesker – og ikke mindst unge, som netop er ved at definere deres egen identitet – har et behov for at føle sig normale og accepterede. Ved at dele sit personlige vidnesbyrd med ligesindede og se det spejlet i andres tilsvarende historier får man bekræftet sig selv og sin egen tro som ”normalen”.<sup>485</sup> Samtidig bidrager man gennem fællesskabets aktiviteter til den kollektive erindring, som definerer og opretholder fællesskabet. Fællesskabet styrker troen og troen styrker fællesskabet.

Det fælles udgangspunkt øger også sandsynligheden for at unge fra en religiøs baggrund opsøger tilsvarende fællesskaber andre steder.<sup>486</sup> Hvis unge mennesker fra Thy vil have en videregående uddannelse, er de for de flestes vedkommende nødt til at flytte fra landsdelen, i hvert fald midlertidigt. Selv om Aalborg er den mest populære studieby for nordjyder generelt, har mange unge fra IM forbindelser til Århus, for eksempel gennem andre unge, som allerede er flyttet dertil. Den jyske hovedstad tiltrækker studerende med missionsk baggrund fra hele Jylland, og det afspejler sig også i den demografiske sammensætning i byens IMU-afdeling. En stor del af de unge tilflyttere, som kommer her, er aktive i byens primære missionshus Eben Ezer og den sammesteds hjemmehørende valgmenighedskirke Århus Bykirke med IM-landsformand Hans-Ole Bækgaard som præst. Det giver et meget dynamisk og ungt miljø og har en selvforstærkende virkning i forhold til at indfange de unge missionsfolk, der kommer til byen.<sup>487</sup>

Som nævnt afspejler både børnenes og de unges aktiviteter i deres form de almindelige missionsmøder, og det er yderligere med til at forstærke den socialiserende funktion og allerede tidligt i livet lægge det ”evigheds- og livsfundament”, man bygger videre på som voksen. Ligesom det for Ida ovenfor føles naturligt at være en del af IMU-fællesskabet, nævner de fleste overgangen fra de

---

<sup>484</sup> Som udtrykt af bl.a. Ida i Int. 10: 4. Se afsnittet ”Alder og generationer inden for IM” ovenfor.

<sup>485</sup> Wilchen Christensen 2010: 52-54.

<sup>486</sup> Int. 10: 7.

<sup>487</sup> Int. 10: 10 og Int. 11. Wilchen Christensen 2010: 44-45.

unges til de voksnes rækker som glidende og helt naturlig. Man føler sig hjemme med det samme.

## FORSKELLIGE VIDENSNIVEAUER OG FORSKELLIGE ERINDRINGSMODI

Fællesskabets aktiviteter tjener to socialiserende formål. Det primære formål er at facilitere individets internalisering af den kollektive erindring og de kollektive værdier. Dette understøttes af det sekundære formål: At skabe en ramme for udfoldelsen af selvsamme kollektive erindring. Disse to formål korresponderer med de to vidensniveauer inden for IM. I det foregående kapitel så vi, hvordan trosfællesskaber opererer med henholdsvis høj og lav viden inden for et internt hierarki, hvor den høje viden om den åndelige verden rangerer over den lave viden om den verdslige verden, og hvor Bibelen og de mystiske erfaringer er kilderne til den høje viden.

Noget af det første, man lægger mærke til ved et missionsmøde, er hvordan deltagerne tilsyneladende fuldstændig ubesværet skifter mellem, hvad der for den udenforstående observatør ligner fundamentalt forskellige sindstilstande.<sup>488</sup>

Før mødet går i gang, står folk rundt omkring i små grupper. Snakken går om løst og fast, og hele verdenssituationen bliver vendt – og det behøver bestemt ikke være religiøse samtaleemner. Er der børn til stede, løber de rundt og leger. Alt er fuldstændig som ved et hvilket som helst andet socialt arrangement uden religiøst indhold.

Når mødelederen går i gang med sin indledning, sker der straks et skifte fra den rendyrkede lave viden over imod den høje. Nu gælder det evangeliet, og der følges opmærksomt med i andagten. Det voldsomste og tydeligste skifte indtræder dog, når mødelederen leder forsamlingen i bøn. Fra det ene øjeblik til det andet træder mødedeltagerne nærmest i en form for trance, hvor den enkelte sidder med foldede hænder og bøjet hoved. Det er svært at bedømme, hvor meget de lytter til lederens ord og hvor meget de beder for sig selv indadtil. Situationen minder på sin vis om hvad man kunne opleve ved en hvilken som helst religiøs ceremoni, men indtrykket er betydeligt stærkere end for eksempel ved en gudstjeneste i folkekirken. Som udenforstående føler man sig malplaceret og får næsten dårlig samvittighed, hvis man kigger for meget på de bedende. Blikket søger helt automatisk nedad.

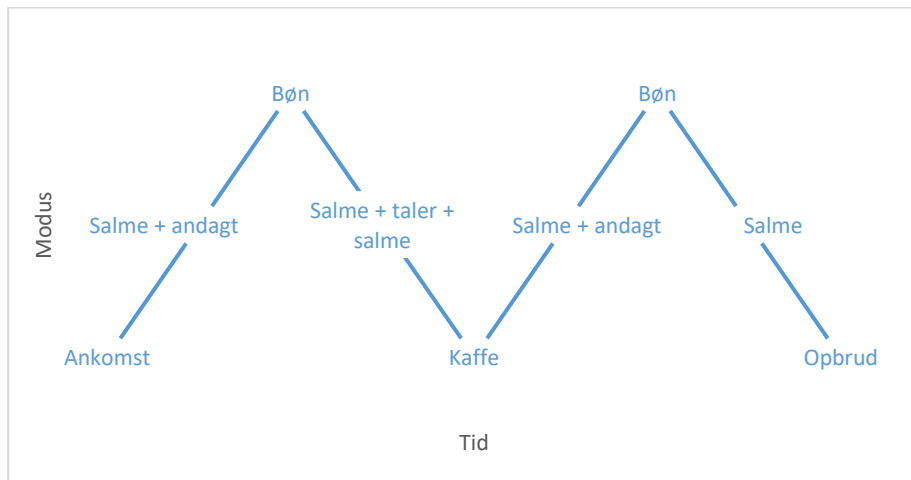
I samme sekund bønnen er slut, vågner deltagerne op af "trancen" som ved et trylleslag og er igen fuldt til stede og fokuserede på talerstolen. Under talen befinder

---

<sup>488</sup> Således både Obs. 3, 4, 5, 6, 7, 8 og 9 samt Sup. 1 og 2.

de sig i en form for mellemtilstand: Klart højere end under ankomsten, men lavere end under bønnen. Ligeså, når der synges undervejs. Under kaffen går snakken igen lystigt om alt mellem himmel og jord (begge inklusive!). Under afslutningsbønnen vender den tranceagtige, meditative tilstand tilbage, og efterfølgende, mens der er almindeligt opbrud, er vi igen tilbage i det dennesidige.

Man kan således skelne mellem tre erindringsmodi, alt efter hvilken viden inden for den kollektive erindring de berører. De elementer, som kan genfindes i stort set alle andre fællesskabers aktiviteter, handler udelukkende afvikles i en *lav modus*: Ankomst, kaffe, opbrud og evt. meddelelser. Bønnen, som repræsenterer den horisontale dimension og efter den bedendes egen opfattelse giver ham eller hende direkte adgang til Gud, i en *høj modus*. Og de øvrige elementer, som stadig er relaterede til troen og mødets religiøse indhold, i en *mellemmodus*: Andagter, tale, salmer. "Spændingskurven" i løbet af et møde kan visuelt illustreres som følger:



Figur 9: "Spændingskurven" for missionsmøder.

Det er tydeligt, at de forskellige modi tjener hver deres formål. Den rendyrkede *høje modus* handler om opnåelse af høj viden og er samtidig det mest eksplicite udtryk for den vertikale dimension. Spørger man mødedeltagerne selv, er der for dem ingen tvivl om at de kommunikerer direkte med Gud. Denne funktion opfylder bønnen i enhver situation, uanset om den foregår under et møde i missionshuset eller alene derhjemme, på knæ ved siden af sengen; men i forbindelse med fællesskabsritualerne bliver den samtidig en helt afgørende indgang til kernen i trosfællesskabets kollektive erindring – det åndelige slægtskab. Den er nødvendig for at komme til at leve Gud nær og derigennem blive en del af Guds folk.

Bønnen bliver således på én gang et dybt personligt anliggende og en kollektiv, fællesskabsforstærkende aktivitet, hvad de bedendes fysiske tilstand vidner om. Selv om man er fordybet i sin egen kommunikation med Gud, foregår det, i hvert fald udadtil, på stort set samme måde – nemlig den måde, man har lært at bede på igennem socialiseringen. Man er sammen om at bede hver for sig.

Blandt de unge kunne man måske forvente et lidt mere afslappet forhold til bønnen, når de afholder deres egne arrangementer uden voksen indblanding. Også her er den høje modus imidlertid uvægerligt til stede – og kontrasten til den lave bliver om muligt endnu mere tydelig. Som når drengene ved et IMU-møde ganske vist bruger meget af tiden i deres smågruppe på at diskutere biler og markræs frem for det skriftsted, de egentlig skulle arbejde med. Alligevel formår de at gå fra den ekstremt afslappede og til tider useriøse stemning til den ekstremt højtidelige og andægtige – og tilbage igen – på et splitsekund, når der skal bedes.<sup>489</sup>

Tilsvarende bruges den rendyrket *lave modus* til opnåelse af lav viden; det vil sige al den viden, som ikke umiddelbart omhandler troen, men som stadigvæk har en fællesskabsforstærkende funktion. Selv den mest banale sladder er også en del af den kollektive erindring og fungerer samtidig som socialt kit – og missionsfolk sladrer hverken mere eller mindre end folk flest.

*Mellemmodusen* binder de høje og lave modi sammen og er med til at skabe et naturligt flow; således bruges salmerne typisk til at lede fra et lavmodalt til et højmodalt mødeelement eller omvendt. Når talen som mødets hovedelement henregnes til denne kategori, skyldes det først og fremmest, at den netop fungerer som et medium, hvor den høje og den lave viden kan mødes. "Missionshustalen" er nærmest en genre for sig selv med sin særlige kombination af tekstudlægning og vidnesbyrd, som kan føres tilbage til dens oprindelse i de tidlige vækkelsesbevægelseres lægmandstradition. Tolkningen af de dogmatiske tekster (Bibelen) har den til fælles med præstens prædiken i kirken, men dertil kommer det personlige element. Enhver missionær med respekt for sig selv vil inddrage sine egne mystiske erfaringer, når evangeliet skal forkyndes, og det er netop en øvelse, som er åben for alle og – modsat prædikenen – ikke forbeholdt en lille elite af specialister (præsterne). Ved at personliggøre sin tale inddrager taleren tilhørerne i fællesskabet og giver både dem og sig selv mulighed for identifikation. Han (for det er stadig som oftest en mand) bidrager til den normaliserende funktion.

Det skal understreges, at de forskellige modi og skiftene imellem dem ikke nødvendigvis er IM-specifikke, men sandsynligvis vil kunne genfindes i højere eller lavere grad i de fleste trosfællesskaber i forbindelse med rituelle handlinger. Ikke desto mindre er skiftene ved et missionsmøde for den ikke-missionske observatør tydelige, men tilsyneladende glidende og ubesværede. Deltagerne er ikke i tvivl om

---

<sup>489</sup> Obs. 9: 2-4.

hvilken modus, der hører de forskellige mødeelementer til; en konsekvens af den grundige socialisering. Det er nemt at se, hvem der hører til Guds folk og er en del af det åndelige slægtskab – og hvem der blot er en stakkels uvidende forsker på feltarbejde.

## KØN

Hvor den eksterne forkyndelse relativt hurtigt blev diversificeret, bestod det interne socialiseringsarbejde i mange år stort set udelukkende af det almindelige missionsmøde, søndagsskolen og ungdomsarbejdet i KFUM og K (senere IMU).

Blandt de tidligste forsøg på aktiviteter målrettet andre grupper inden for bevægelsen end børn og unge var *kvindekredsene*. Dengang de fleste kvinder stadig gik hjemme, var det en mulighed for at engagere sig i eksterne missionsaktiviteter. Det kunne være fremstilling af håndarbejde eller andet til fattige familier i sognet. Mange kvindekredse engagerede sig også i diakonalt arbejde som sygepasning eller børneasyler, der passede godt ind i de traditionelle kønsrollemønstre. Endelig var mange IM-kvinder engagerede i den ydre mission, særligt Det Danske Missionselskab (DMS).<sup>490</sup>

Efterhånden som kvinderne kom ud på arbejdsmarkedet, blev det sværere at få tid i hverdagen. Til gengæld faldt den generelle arbejdstid, og i det nye fritidssamfund, som voksede frem i 1950'erne og 60'erne, blev de ugentlige eller månedlige kvindekredse mange steder afløst af årlige *kvindestævner*, hvor man kunne mødes til kortere, men mere intenst samvær om troen. Mændene fik også mere fritid, og tilsvarende *mandsstævner* dukkede op. I Thy har det årlige stævne i Bedsted missionshus efterhånden mange år på bagen.<sup>491</sup>

Lige så vigtigt som selve missionsarbejdet var det sociale aspekt. Helt op i 1970'erne var ungdomsarbejdet stadig kønsopdelt de fleste steder, og landsorganisationerne KFUM og KFUK blev først slået sammen i 1976, blot et par år før bruddet med IM og oprettelsen af IMU. Før kvinderne for alvor blev engageret i samfundslivet og fik det samme netværk uden for hjemmet som mændene, var kvindekredsene således også en måde at føre "søsterfællesskabet" fra KFUK videre ind i de voksnes rækker.<sup>492</sup>

Hvis kvinderne har brug for et søsterfællesskab, har mændene i lige så høj grad brug for et broderfællesskab – det gælder missionske mænd lige så vel som alle andre.

---

<sup>490</sup> Schou 1985 og 1987: 78-89.

<sup>491</sup> "Mandsstævne i Bedsted." [navnligthy.dk/oversigt/tro-i-thy](http://navnligthy.dk/oversigt/tro-i-thy), set 06.03.2018.

<sup>492</sup> Rømer Christensen 1995.

Spørger man dem, hvorfor de deltager ved de rene mandstævner, betegnes de meget diplomatisk som *"pusterum i en fortravlet hverdag"* og en mulighed for at fordybe sig i Guds ord sammen med ligesindede – det ligger dog udtalt mellem linjerne, at det også er en mulighed for at komme væk fra konerne derhjemme og få lidt mandehørm.<sup>493</sup> Et nyligt forslag (fra en mand!) om at afskaffe kønsopdelingen og gøre mandstævnet i Bedsted åbent for alle blev da også mødt med nogen opbakning fra kvinderne, men massiv modstand fra mændene.<sup>494</sup>

Det er stadigvæk overvejende kvinderne, der laver kaffen, bager kagen og organiserer borddækning, oprydning, rengøring osv., mens mændene står for vedligeholdelse af huset, græsslåning o. lign. – selv til mandstævnerne er kage og madpakke sendt med hjemmefra af den bedre halvdel.<sup>495</sup> At kønsrollerne inden for IM ved første øjekast kan virke meget traditionelle, hænger dog nok mere sammen med den relativt høje gennemsnitsalder til de fleste møder end med det faktum, at der er tale om et forholdsvis konservativt trosfællesskab. Ved de aktiviteter, som er domineret af den yngre generation, såsom IMU-møder, bibelcamping og gudstjenester i Thisted missionshus, afspejles alderssammensætningen også i en mere ligelig fordeling af opgaverne.<sup>496</sup> Der er ikke noget, der tyder på at forholdet mellem kønnene i det daglige er anderledes inden for IM end i samfundet som helhed – i hvert fald ikke hvad angår de områder, som hører ind under den lave viden. Tværtimod kan man med en vis ret argumentere for, at de missionske kvinder på nogle punkter tidligt var mere frigjorte end deres medsøstre; allerede Vilhelm Beck fremførte nogle for sin tid ganske progressive tanker med hensyn til kvinders stilling, både inden for IM og i resten af samfundet.<sup>497</sup>

Når det gælder organisatoriske eller administrative poster inden for bevægelsen, har kvinder også hele tiden haft adgang på lige fod med mænd – i princippet. I praksis har kvinderne i flere generationer været repræsenteret i samfunds- og kredsbestyrelserne, mens man på landsplan har haltet lidt efter; det første kvindelige medlem af hovedbestyrelsen blev udpeget i 1994. I dag er der to, og siden 2010 har næstformanden været en kvinde.

Ligesom i samfundet som helhed er kvinder stadig underrepræsenteret på lederplan i IM-organisationen, men de er trods alt repræsenteret på alle niveauer. På lokalt plan findes der ingen samlede opgørelser, men i Thy er fordelingen ganske lige, idet syv ud af 16 samfundsformænd er kvinder; til gengæld er begge kredsformændene mænd.<sup>498</sup> På regionalt plan ser det knap så godt ud; her udgør kvinderne kun 32% af

---

<sup>493</sup> "Mandsstævne i Bedsted." [navnligthy.dk/oversigt/tro-i-thy](http://navnligthy.dk/oversigt/tro-i-thy), set 06.03.2018.

<sup>494</sup> Obs. 3.

<sup>495</sup> "Mandsstævne i Bedsted."

<sup>496</sup> Obs. 1, 5, 8 og 9.

<sup>497</sup> Som påvist af Rømer Christensen 1995: 32-57.

<sup>498</sup> "Kontakt." [imthy.dk/index.php?id=34](http://imthy.dk/index.php?id=34), set 07.03.2018.

de lønnede og 20% af de ulønnede medarbejdere, og kun én af de fem regionsledere er en kvinde. På landsplan er kvinderne samlet set i flertal og udgør 60% af medarbejderne; dog er kun tre ud af 12 i landsledelsen kvinder. Det gælder virksomhedschefen (ansvarlig for HR og ”optimering af medarbejdernes gudsbenådede talenter”) samt lederne af henholdsvis familiearbejdet – endnu en traditionel kvinderolle – og det tværkulturelle arbejde.<sup>499</sup>

Den nuværende formand har (ganske vist før sin egen indtræden i hovedbestyrelsen) behandlet kvinders – og særligt kvindelige teologers – rolle i det kirkelige arbejde og talt for deres adgang til alle de forskellige embeder inden for IM.<sup>500</sup> Vel at mærke på den lave videns område.

På den høje videns område er situationen stadig en anden. Kvinder kan bestride så godt som alle poster inden for organisationen, herunder som missionærer – dog med én meget væsentlig undtagelse: formandsposten. Den skal nemlig ifølge vedtægterne besættes af en præst i folkekirken, og her holder man sig, i hvert fald udadtil, strengt til Bibelen og til en bogstavelig tolkning af Paulus’ ord om at kvinder skal ”*tie stille i menighederne*”.<sup>501</sup> IM’s officielle holdning har været klar: Man var fra starten modstander af ordningen med kvindelige præster, og efter lovændringen, der gav kvinder adgang til embedet i 1948, indførte man en klausul i standardvedtægterne for missionshuse, der eksplicit forbød kvindelige præster at tale der.

Allerede fra starten af 60’erne var der røster internt, som forsøgte at nuancere synet på emnet, og den interne debat i hovedbestyrelsen tog til i styrke. Én ting var man dog enige om, nemlig vigtigheden af den lokale selvbestemmelse. I 1973 fjernede man således klausulen igen og åbnede dermed mulighed for at tage individuel stilling i de enkelte IM-samfund. Fra 1981 fik missionærerne også frihed til at vælge, om de ville samarbejde med kvindelige præster.<sup>502</sup>

Muligheden blev udnyttet fra starten; Thy fik sin første kvindelige præst i 1980, og samme år var hun taler ved juletræsfesten i Hanstholm missionshus – dette på trods af at der var tale om en så kontroversiel figur som ”motorcykelpræsten” Inge-Lise Wagner.<sup>503</sup> I Thisted var den missionske del af menigheden knap så åbne som i Hanstholm, da byen fik sin første kvindelige præst, der kom til Thy få år efter Wagner.

---

<sup>499</sup> IMT 2017(0).

<sup>500</sup> Bækgaard et al. 2007: 168-172.

<sup>501</sup> 1 Kor. 14, 34-35.

<sup>502</sup> Larsen 1986: 238-241. ”Protokollat vedr. kvindelige præster.”

indremission.dk/fileadmin/Dok/Organisation/Ledelse/kvindeligepraester.pdf, set 07.03.2018.

<sup>503</sup> THY 4515-A-1. For mere om Wagner og Hanstholm, se fx Østerfelt 1999.



Her sendte den lokale IM-formand et brev til den nye præst og undsagde hende i klare vendinger, igen med henvisning til Bibelen.<sup>504</sup>

Allerede i forbindelse med konflikten i hovedbestyrelsen i 1985<sup>505</sup> viste en undersøgelse, at et flertal i baglandet var enige med den afdgående formand og villige til at acceptere kvindelige præster. Alligevel valgte John Ørum Jørgensen at behage et stort og højlydt mindretal for at dæmpe gemytterne og undgå den splittelse af bevægelsen, som ifølge ham selv var en reel mulighed på det tidspunkt.<sup>506</sup> Siden har der været nogenlunde ro om sagen internt; måske fordi man har indset, at slaget om kvinders adgang til præstembedet er tabt, og valgt at koncentrere sig om andre mærkesager. Selv om hovedbestyrelsen i dag fortsat er delt i spørgsmålet,<sup>507</sup> er den formelle holdning udadtil dog uændret. Den nuværende formand begrunder det blandt andet med at Jesus selv havde vist vejen ved at udvælge tolv mænd som apostle – forgængerne for kirkens præsteskab.<sup>508</sup> Altså fortsat et argument baseret på høj viden og Bibelens ultimative autoritet.

I dag bliver modstanderne stadig færre, og modstanden er tydeligt mindst blandt de yngste. Blandt både ældre, modne og begyndende voksne er der dog stadig grupper, som har svært ved at acceptere udviklingen på netop dette område. Skjoldborg-Kallerup pastorat i Thy havde en kvindelig præst fra 1998-2007, og i den periode var der lokale indremissionske familier, som af samme grund ikke kom i kirken.<sup>509</sup> Siden 2013 har alle tre præster ved Thisted Kirke været kvinder, hvilket tidsmæssigt falder sammen med initiativet til oprettelse af en valgmenighed. Netop dette initiativ er faktisk båret af yngre kræfter, specifikt nogle af de børnefamilier, som er tilknyttet byens IM-samfundet. Man bedyrer ganske vist, at det udelukkende handler om forkyndelsen og intet har at gøre med præsternes køn.<sup>510</sup> Fritidsforkynder Tage udtrykker det diplomatisk:

---

<sup>504</sup> "Gitte Ishøy." [navnligthy.dk/oversigt/kvindeudstilling](http://navnligthy.dk/oversigt/kvindeudstilling), set 07.03.2018.

<sup>505</sup> Se kap. 6: "Forvaltningen".

<sup>506</sup> "Formanden, der gik i utide." KD 06.04.2010. Personlig kommunikation fra John Ørum Jørgensen.

<sup>507</sup> "10 vigtige ting om Indre Mission." [kristendom.dk/folkekirkelige-organisationer/10-vigtige-ting-om-indre-mission](http://kristendom.dk/folkekirkelige-organisationer/10-vigtige-ting-om-indre-mission), set 07.03.2018.

<sup>508</sup> "IM-formand: Vi er stadig imod kvindelige præster." *Folkebladet Lemvig* 15.11.2014. Se også Bækgaard et al. 2007.

<sup>509</sup> Personlig kommunikation ved mødedeltager ifm. Obs. 5.

<sup>510</sup> "Behov for at høre egne præster." TD 19.02.2015. Personlig kommunikation ved flere mødedeltagere ifm. Obs. 5.

Hvor der er tre præster, der er vi nødt til at lade den ene af de præster have en forkyndelse, der også passer til IM. Hvor der er tre præster, burde man det, for så ville man lukke for en del af den afvandring af dem, der er medlemmer af folkekirken. Men det har man altså valgt politisk og biskoppeligt at se bort fra.<sup>511</sup>

Efterskoleforstander Steffen er dog én af dem, der ikke er i tvivl om den reelle dagsorden:

Nu ser vi, at de begynder at lave egen kirke, fordi man i Thisted har bundet sig ved kun at ansætte kvindelige præster. Og det synes jeg faktisk personligt, er voldsomt arrogant af et menighedsråd [...] Man ved, at nogle af de mennesker, der kommer mest i deres kirke, har en holdning til det. Så synes jeg, det er voldsomt arrogant, at man vælger at sige den mulighed fra: "I får ikke valget". Så jeg kan egentlig godt følge dem i, at så må de jo prøve at se, hvad de kan gøre. Men det er synd.<sup>512</sup>

Spørger man de helt unge i IMU, er de langt fra afklarede eller enige om spørgsmålet, men hælder dog mod at acceptere kvindelige præster med den begrundelse, at forkyndelsen er det vigtigste, og at en "god" eller "troende" kvindelig præst (underforstået én, der ligger på linje med IM) er bedre end en "dårlig" eller "ikke-troende" mandlig.<sup>513</sup> Selv om valgmenighedsprojektet i Thisted antyder, at der måske også blandt de begyndende voksne stadigvæk findes en gruppe med mere reaktionær holdninger på dette område, lader der trods alt til at være en generel udvikling i retning af større accept.<sup>514</sup>

Det er vigtigt at understrege, at spørgsmålet om kvindelige præster udelukkende handler om teologi og tolkning af Bibelens ord. Det er på ingen måde et kønspolitisk spørgsmål, jævnfør kvinders stilling og adgang til poster inden for organisationen i øvrigt. Der er lige så mange modstandere blandt kvinderne som blandt mændene, og i flere tilfælde, både i Thy og andre steder, er det faktisk de missionske kvinder, der som ledere i de lokale IM-samfund går forrest i kampen mod de kvindelige præster.<sup>515</sup> Det er dermed ét af de relativt få eksempler på et emne, hvor høj og lav viden inden for IM ikke stemmer overens, og hvor den høje videns forrang kan skabe

---

<sup>511</sup> Int. 8: 8-9.

<sup>512</sup> Int. 12: 5.

<sup>513</sup> Obs. 9: 3-4, Int. 10: 11.

<sup>514</sup> Indre Missions unge er åbne for kvindelige præster." KD 05.07.2010.

<sup>515</sup> Fx i en sag fra Aulum. "Indre Mission: Frihed til at tage stilling." *Dagbladet Holstebro-Struer* 05.01.2016.

grobund for konflikt, både internt og i relationerne mellem trosfællesskabet og det omgivende samfund.

### SAMMENFATNING

Med tiden har IM i sit interne arbejde skiftet fokus fra vækkelse til socialisering, efterhånden som de nye generationer begyndte at blive født ind i bevægelsen. På alle niveauer – men måske mest tydeligt i arbejdet med børn og unge – er det sociale aspekt mindst lige så vigtigt som det forkyndende. Man skal så tidligt som muligt have lagt et ”evigheds- og livsfundament”, som der så kan bygges videre på. Det sker blandt andet ved at tilrettelægge aktiviteterne efter samme model, men tilpasset målgrupperne. Selv om der er stor kontinuitet i indholdet, har formen således ændret sig løbende i et forsøg på at følge med tiden og tale til børnene eller de unge ”der hvor de er”.

Den dobbelte funktion af missionsmødet (og de andre aktiviteter) kommer til udtryk ved den måde, der undervejs skiftes mellem forskellige ”sindstilstande” eller erindringsmodi, alt efter om det er den høje eller den lave viden der er i fokus. Deltagernes socialisering viser sig tydeligt ved at de ganske ubesværet glider fra den ene modus over i den anden.

Selv om IM udefra generelt betragtes som en forholdsvis konservativ og reaktionær bevægelse, er der ingen tegn på, at kønsrollerne skulle være mere traditionelle her end i det omgivende samfund – så længe man bevæger sig på den lave videns område. Så snart det gælder den høje viden, derimod, er der officielt en klar afstandtagen til kvindelige præster, som medfører en risiko for konflikt med især det omgivende samfund; også her kan dog lokalt spores en udvikling i retning af et mere liberalt syn.

Både internt og eksternt ser det største konfliktpotentiale dog ud til at ligge i en voksende generationskløft, hvor de ældre er tilbøjelige til at lukke sig om sig selv og holde fast i det velkendte, mens de yngre er meget mere åbne over for tendenser udefra og nødvendigheden af at forandre sig for at overleve som organisation. De yngre har heller ikke den samme indgroede loyalitet over for folkekirken som tidligere generationer, hvilket i de senere år har medført, at de traditionelle bånd er blevet svækket betydeligt. Udviklingen i forholdet mellem IM og det omgivende samfund – og de mulige konsekvenser heraf – vil blive undersøgt nærmere i de følgende kapitler.



**DEL III**

**MISSIONEN:**

**IM I LIVET**



## 9. FORKYNDELSEN: DET EKSTERNE MISSIONS-ARBEJDE

Jesu Kristi menighed på jord er hans legeme. Den er hans jordiske måde at eksistere på gennem århundrederne, indtil den dag kommer, da han ses i himmelens skyer. Vi er i dag hans mund. Vi er hans hænder og hans fødder. Vi er her for at sige det, han sagde: "Guds rige er kommet nær, omvend jer". Vi er her for at gøre det, han gjorde, gå derhen, hvor han gik, søge dem, han søgte, holde af dem, han elskede.

- Landsformand Christian Bartholdy, 1956<sup>516</sup>

Vi må være oplyste for at lyse op i verden – på en konkret og vedkommende måde. Vi må hvile i, hvad vi er i Kristus, og hvad han er i os. Og vi må gøre ret og leve med barmhjertighed i mødet med andre, ja lyse op som Guds folk om Gud her i verden.

- Landsformand Hans-Ole Bækgaard, 2013<sup>517</sup>

### AT BÆRE DET GLADE BUDSKAB

I de foregående kapitler har vi set på den *socialisering*, der finder sted inden for IM's egne rækker. Som vækkelsesbevægelse er forpligtelsen til *mission* imidlertid en uomgængelig del af den kollektive identitet – af selve bevægelsens eksistensberettigelse. Det ligger i navnet "Indre Mission". Det ligger i de ofte citerede vendinger fra stiftelsen: At "*vække liv hos dem, der sover i synden*" og "*bære det glade budskab til dem, der indenfor kirkens grænser endnu hendsidde i dødens skygge*".<sup>518</sup> Og det lever videre i den nuværende formålsparagraf med ønsket om at "*lede til Jesus – leve i Ham*". IM er simpelthen skabt til at drive indre mission her til lands som supplement til den ydre mission.

---

<sup>516</sup> Bartholdy 1959: 156.

<sup>517</sup> IMT 2013(16): 5.

<sup>518</sup> Holt 1961: 100 og 189-190.

Missionsarbejdet bringer naturligt bevægelsen i berøring med det omgivende samfund på mange måder. De forskellige virksomheder og arbejdsgrene med større eller mindre tilknytning til IM er præsenteret ovenfor;<sup>519</sup> i dette kapitel skal den overordnede historiske udvikling skitseres ganske kort med nedslag i nogle særligt markante eksempler. I næste kapitel undersøges, hvordan missionsfolk i øvrigt har indgået som aktører i samfundslivet, og i kapitlet derefter hvordan de forskellige former for interaktion kan have forskellig identitetsskabende effekt og rumme større eller mindre potentiale for konflikter med omverdenen.

### MISSIONÆRER OG KOLPORTØRER

Før en bevægelse kan begynde at socialisere sine medlemmer, skal den først have nogle medlemmer. I første generation kan alt IM-arbejde derfor siges at have været missionsarbejde. De oprindelige arbejdsformer var da også koncentreret om ansættelse og udsendelse af kolportører (omvandrende sælgere af kristelig litteratur) og missionærer, som kunne sprede Guds ord ud over hele landet. Det var ikke uproblematisk, når de udsendte medarbejdere og de lokale præster ikke kunne eller ville samarbejde, som eksemplificeret i den ”thy’ske krig”.<sup>520</sup> Med tiden fandt missionærer og præster dog langt de fleste steder ind i et velfungerende samarbejde, efterhånden som man fik etableret sig i flere og flere sogne.

IM nåede ganske hurtigt ud i de fleste afkroge af landet. Forklaringen herpå er tredelt. For det første var de gudelige vækkelser del af et større fænomen i 1800-tallet og én blandt mange sociale eller folkelige bevægelser, som udnyttede de nye demokratiske muligheder til at aktivere stort set alle dele af befolkningen. Det kollektive aspekt betød, at man red på en bølge, og når man først fik bidt sig fast i et lokalsamfund, kunne vækkelsen brede sig som en steppebrand.

Derudover må de *karismatiske individers* betydning for IM’s udbredelse i denne tidlige periode ikke undervurderes. Vilhelm Beck viste vejen på det centrale niveau, og hans eksempel blev fulgt lokalt. De samtidige beretninger lægger stor vægt herpå,<sup>521</sup> og der er en klar tendens til at de senere missionske højborges opstår, hvor en særligt karismatisk missionær eller præst med sympati for IM har virket,<sup>522</sup> eller hvor en lederskikkelse i lokalsamfundet slutter sig til missionen, som det for

---

<sup>519</sup> Se kap. 6: ”Forvaltningen”.

<sup>520</sup> Se kap. 6.

<sup>521</sup> Fx Thybo 1923 og 1926.

<sup>522</sup> Fx N. P. Madsen i Vorupør; se kap. 6: ”Forvaltningen”. For mange flere eksempler, se Nedergaard 1959.



eksempel var tilfældet med Jens Munk-Poulsen i Vorupør.<sup>523</sup> Dette fænomen er ikke særligt for IM, men kan også observeres i andre sammenhænge; ikke mindst hos det, der kom til at stå som anden store gudelige vækkelsesbevægelse, nemlig grundtvigianerne.

Endelig spiller *demografien* også en rolle. Tidligere var den gængse opfattelse, fremført af folk som Lindhardt og Clausen, at missionen især fik fodfæste i de lavere sociale lag – fattige fiskere og husmænd blev missionske, de mere velstillede gårdmænd blev grundtvigianere.<sup>524</sup> Denne "myte" er siden blevet udfordret og delvist punkteret af forskningen,<sup>525</sup> men lever alligevel videre i den kollektive bevidsthed, ikke mindst hjulpet af populære fremstillinger som Hans Kirks *Fiskerne*.

Som alle myter indeholder også denne dog en kerne af sandhed. Selv om det i dag er veldokumenteret, at de tidligste vækkelser ramte bredt på tværs af sociale lag, får man i Thy et klart indtryk af, at missionen i første halvdel af 1900-tallet, hvor man havde konsolideret sig og fortsat voksede, stod stærkere ude ved vestkysten end inde ved Limfjorden. Sammensætningen af menighedsrådene i perioden 1922-57 bekræfter denne fornemmelse.<sup>526</sup>

Ovenstående forklaringer er ikke modsætninger, men supplerer hinanden. Kombinationen af et fattigt lokalsamfund med sociale problemer, for eksempel forbundet med alkohol, og en stærk ledertype, ofte i skikkelse af den lokale præst eller lærer, som vil mobilisere folk og tage hånd om problemerne, kan være særdeles effektiv og med til at udviske sociale skel. Hvis lokalsamfundet samtidig er i vækst, kan den økonomiske og åndelige udvikling gå hånd i hånd og blive gensidigt forstærkende. I Thy var det både tilfældet i fiskerlejerne langs vestkysten med moderniseringen af fiskeriet og i de nye stationsbyer, som skød op langs med Thybanen efter åbningen i 1882. Her var missionshuset og eventuelt missionshotellet ofte blandt de første nye bygninger, der kom til.

---

<sup>523</sup> Hede Madsen 2001 og 2011 har undersøgt den karismatiske ledertypes betydning, også med særligt fokus på Vorupør. Se desuden kap. 10: "Missionen og det offentlige liv".

<sup>524</sup> Lindhardt 1951, Clausen 1966.

<sup>525</sup> Balle-Petersen 1977 og særligt Ringgaard Lauridsen 1986.

<sup>526</sup> Se Bilag 4: "Menighedsråd i Thy" og Bilag 5: "Sogneråd i Thy" samt kap. 10: "Missionen og det offentlige liv".

## MISSIONSHUSET SOM FYSISK RAMME FOR FÆLLESSKABET

Oprindeligt fandt missionsmøderne sted i private hjem. Det var her, kolportørerne gik rundt og bankede på, og det var her, missionæren mødte op og talte, gerne sammen med præsten. Efterhånden som bevægelsen voksede og man fik behov for mere plads, flyttede man så ind i missionshusene. Ved på den måde at skabe sine egne fysiske rammer skabte man også et skarpere skel mellem de interne aktiviteter, som med tiden antog en mere og mere socialiserende karakter, og det eksterne, missionerende arbejde. Missionshusene var ikke tænkt som lukkede for offentligheden. Tværtimod gjorde man et princip ud af at sende åbne invitationer ud, når der var møder her; et princip, som videreføres i dag, hvor der fortsat annonceres i den lokale dagspresse.

Som vi har set, var aktiviteterne for børn og unge velbesøgte, også fra ikke-missionske hjem, helt op i den generation, som var børn i 1950'erne og 60'erne.<sup>527</sup> Det gjaldt særligt søndagsskolen, som ofte var sognets eneste tilbud til den aldersgruppe, men også i nogen grad KFUM og K, som ganske vist i praksis var en ungdomsafdeling af IM, men som altså også tiltrak store dele af den øvrige ungdom. Børne- og ungdomsaktiviteterne fik på den måde en dobbeltfunktion: De var både socialiserende og missionerende.

Det er svært helt at undgå en vis opdeling, når møderne finder sted i huse med en delvist privat karakter. Når konstruktionen af den kollektive identitet inden for gruppen blandt andet sker ved at definere sig selv i forhold til "De Andre", giver det sådan set også god mening, at denne proces bliver gjort nemmere af at være fysisk adskilt fra "De Andre".<sup>528</sup> Størstedelen af grundtvigianernes forsamlingshuse er dog opført i samme periode som missionshusene, men de forblev åbne på en helt anden måde. Balle-Petersen har bemærket det paradoksale i at IM, der bakkede op om de lokale offentlige institutioner som folkekirke og folkeskole, havde de mest lukkede huse, mens det var grundtvigianerne, som dannede deres egne frimenigheder og friskoler, hvis huse blev samlingssteder for hele sognet.<sup>529</sup>

At missionshusene, som ganske vist principielt var åbne for alle, alligevel i praksis fik en mere lukket og eksklusiv karakter, betød, at det for de fleste ikke-missionsfolks vedkommende var slut med at komme her, når man trådte ind i de voksnes rækker. Hvis missionen fortsat skulle kunne nå ud til de "sovende syndere", måtte den uden for missionshusets mure.

---

<sup>527</sup> Se kap. 8: "Fællesskabet".

<sup>528</sup> Se kap. 3: "Sociale bevægelser" og kap. 4: "Identitet og erindring".

<sup>529</sup> Balle-Petersen 1977: 98.

### FRA ORDMISSION TIL GERNINGSMISSION

*Ordet* indtager, som vi har set, en helt central position i den indremissionske kollektive identitet og derfor også i missionsarbejdet.<sup>530</sup> Vilhelm Beck og hans samtidige lagde stor vægt på, at det var ordet, båret frem af missionærer og præster, der skulle bære forkyndelsen. Ideologisk stod *ordmissionen* i provinsen i nogen grad over for *gerningsmissionen*, som i første omgang særligt vandt udbredelse i hovedstaden, hvor Københavns IM indtil midten af 1960'erne var selvstændig i forhold til landsorganisationen. Evangeliet skulle ikke blot udbredes mundtligt og skriftligt; også gennem gode gerninger og ved selv at fremstå som et godt eksempel kunne man bidrage til missionen.

Gerningsmissionen var i første omgang rettet mod de socialt dårligst stillede grupper, som i byerne udgjorde en stadig større gruppe med industrialisering og en hastigt voksende urban arbejderklasse. Den store foregangsmand var *Harald Stein* (1840-1900), sognepræst på Vesterbro og fra 1879 formand for Københavns IM. Han var kraftigt inspireret af den tyske indremissionske bevægelse, hvor *diakonien*, altså det kirkelige sociale arbejde, længe havde været en integreret del af missionen.

Potentielle målgrupper for det diakonale arbejde var der nok af i den hurtigt voksende storby: Forældreløse; alkoholikere; småforbrydere; prostituerede; kronisk syge; fattige i det hele taget. På Steins initiativ blev der oprettet institutioner, som skulle tage sig af disse forskellige grupper: Børneasyl, som sikrede børn fra mindrebemidlede familier i det mindste ét varmt måltid mad om dagen; behandlingshjem for drankere; Magdalenehjemmet til resocialisering af "faldne kvinder", opkaldt efter den måske mest kendte af slagsen fra Bibelen.<sup>531</sup>

Vilhelm Beck var ikke som sådan modstander af diakoni og støttede selv initiativer af den art inden for folkekirken; han så det blot ikke som IM's opgave at drive dette arbejde, men foretrak, at man fokuserede på ordmissionen.<sup>532</sup> Derfor – og fordi de sociale problemer, som gerningsmissionen adresserede, i første række blev set som et storbyfænomen – bredte den sig først efter hans død for alvor til de større provinsbyer og efterhånden også til resten af landet. Skt. Lukas Stiftelsen i København, som fra 1901 var tilknyttet IM, uddannede diakonisser til de sociale institutioner, og fra 1920 kunne mænd få tilsvarende uddannelser på Diakonhøjskolen i Århus.<sup>533</sup> Sidstnævnte har til i dag bevaret tilknytningen til IM.<sup>534</sup>

---

<sup>530</sup> Se kap. 7: "Fundamentet" og kap. 8: "Fællesskabet".

<sup>531</sup> Larsen 2011: 109-115. Maria Magdalene gav også navn til tilsvarende institutioner i Spanien (Rey-Henningsen 1994: 126).

<sup>532</sup> Larsen 2011: 115-119.

<sup>533</sup> Larsen 2011: 229-236.

<sup>534</sup> IMT 2018(0): 36.

## IM – EN FORLØBER FOR SOCIALSTATEN?

Da IM nåede sin største udbredelse i 1950'erne, var gerningsmissionen blevet en fast integreret del af arbejdet – også i provinsen – og det blev set som en forpligtelse for enhver god kristen at vise næstekærlighed og hjælpe mennesker, som havde brug for det. Fra slutningen af 1800-tallet og op igennem mellemkrigstiden var der også et stort behov, som ikke blev opfyldt på anden vis, men måtte dækkes ind af det private initiativ. Efterhånden fik en række socialdemokratiske regeringer – begyndende med Steinckes socialreform fra 1933 – imidlertid opbygget et omfattende socialt sikkerhedsnet. Det betød, at det offentlige system overtog flere og flere af de forsorgs- og omsorgsopgaver, som IM igennem sine tilknyttede organisationer – sammen med andre – hidtil frivilligt havde taget sig af. En udvikling, som IM i nogen grad selv var medvirkende til; således talte Christian Bartholdy for en udbygning af velfærdsstaten som en statslig forpligtelse og som udtryk for, at Danmark var et kristent land.<sup>535</sup>

At det offentlige har overtaget flere og flere velfærdsopgaver, betyder ikke, at IM pludselig er holdt op med at se gerningsmissionen som sin opgave, men det har skabt et dilemma: Hvis det – set fra et kristent synspunkt – er lykkedes at gøre den kristne forpligtelse til en samfundsmæssig forpligtelse og det kristne hjælpearbejde til en offentlig opgave – er det så også en opgave, en organisation som IM skal blive ved med at bruge så mange kræfter på? Eller kan det ligefrem frigøre nogle ressourcer, som kan bruges på den egentlige og oprindelige kerneopgave, nemlig forkyndelsen af evangeliet?

Man må siges at have valgt det sidste. Over flere årtier har IM's arbejde bevæget sig væk fra det stærke sociale og diakonale fokus, vendt sig stadig mere indad og er igen blevet koncentreret om ordet. Selv om den lange liste over arbejdsgrene fortsat omfatter en hel del gerningsmission, er det for størstedelens vedkommende lagt ud til de løsere tilknyttede virksomheder i "broderligt samarbejde", såsom Blå Kors, Tværkulturelt Center og Sømandsmissionen – og listen er trods alt noget kortere end for blot en generation siden.<sup>536</sup> Det diakonale arbejde i dag har mere karakter af personlige initiativer, som når et par informanter tager ud som besøgsvenner og holder andagter på det lokale plejehjem, hvor det ikke handler om direkte forkyndelse, men mere om at "*være nogle medmennesker, der kommer og kan prøve at møde folk der, hvor de nu er*".<sup>537</sup>

IM's egne arbejdsgrene og virksomheder er til gengæld igen blevet langt mere fokuserede på forkyndelse; ordet er kommet tilbage i centrum. Det er ikke tilfældigt,

<sup>535</sup> Larsen 2011: 236-240.

<sup>536</sup> Se kap. 6: "Forvaltningen".

<sup>537</sup> Int. 6: 9-10. Se også "Andagt på Kastaniegården." [navnlighy.dk/oversigt/tro-ithy](http://navnlighy.dk/oversigt/tro-ithy), set 26.03.2018.

men skyldes en bevidst strategi fra ledelsens side om at vende tilbage til rødderne for at give bevægelsen en mere klar profil i et forsøg på at bremse den svinning af tilhængere, man har oplevet i de senere år.<sup>538</sup>

Set med de Mauss'ske briller befinder IM sig i overgangen mellem fragmentering og opløsning, og som hos andre sociale bevægelser på dette stadie har den faldende tilslutning – og deraf følgende færre ressourcer – også betydet, at man generelt er mere tilbøjelige til at kigge indad og forsøge at fastholde det man har, mens ekstern rekruttering nedprioriteres. Som vi har set, er denne tendens særligt stærk hos de ældre, men også for landsorganisationen kan spores en bevægelse fra gerningsmissionen i retning tilbage til den oprindelige ordmission.

### MISSION PÅ KANTEN

Gerningsmissionen henvendte sig ikke kun til de laveste sociale lag, men til alle grupper, som på den ene eller anden måde befandt sig på kanten af samfundet. *KFUM's Soldatermission* startede i 1889 og har siden drevet soldaterhjem som et tilbud om socialt fællesskab for både værnepligtige og professionelle soldater. Efter at Danmark igen er blevet en krigsførende nation er der kommet en ny opgave til i form af hjælp og behandling til traumatiserede hjemvendte veteraner.<sup>539</sup>

*IM's Tværkulturelle Arbejde* kombinerer den indre mission med den ydre ved at tilbyde danskundervisning og forskellige sociale aktiviteter med kristent indhold til flygtninge og indvandrere i Århus og København.<sup>540</sup> *Tværkulturelt Center*, som er et samarbejde mellem IM og ydremissions-organisationen Promissio, udfører et tilsvarende arbejde i tilknytning til en lang række kirker rundt omkring i landet.<sup>541</sup>

*Indenlandsk Sømandsmission* har siden 1905 drevet sømandshjem, der som en parallel til soldatermissionen skulle give søens folk en tryk ramme og et alternativ til værtshusets fristelser, når de var i havn. I tidens løb har man haft en tilstedeværelse i de fleste danske havne; i dag er der tre hjem tilbage, i Frederikshavn, Aalborg og København.<sup>542</sup>

---

<sup>538</sup> Int. 11: 12.

<sup>539</sup> "KFUM's soldaterhjem." [kfums-soldatermission.dk](http://kfums-soldatermission.dk), set 10.03.2018.

<sup>540</sup> "Indre Missions Tværkulturelle Arbejde." [imta.dk](http://imta.dk), set 10.03.2018.

<sup>541</sup> "Tværkulturelt Center." [tvaerkulturelt-center.dk](http://tvaerkulturelt-center.dk), set 10.03.2018.

<sup>542</sup> Larsen 1955. "Indenlandsk Sømandsmission." [sømandsmissionen.dk](http://sømandsmissionen.dk), set 10.03.2018.

*Sømandshjemmet* som institution udfyldte en dobbelt funktion. Det var ét af de steder, hvor missionske søfolk i fremmed havn kunne finde et genkendeligt miljø. På samme måde som IMU i studiebyerne tiltrækker unge missionske tilflyttere fra hele landet, var der her en mulighed for umiddelbart at indgå i et fællesskab med ligesindede, hvor man ikke behøvede at forklare sig selv og sin baggrund, og hvor der ikke var noget, der først skulle afkodes. Det var en ramme om socialiseringen og styrkelsen af den interne kollektive identitet – det åndelige slægtskab. Samtidig var sømandshjemmet åbent for alle, der havde deres gang på havnen, og dermed også et sted, hvor der kunne ske et kulturmøde. Tage, der som fisker selv benyttede sømandshjemmene og efterfølgende, sammen med sin kone, selv blev bestyrer for ét, fortæller:

Det er klart, at ens forældre – vi var jo ikke andet end nogle store drenge – [...] der var ens forældre meget trygge ved, at så var der ordnede forhold.

[...] Og det var også det, vi selv praktiserede, da vi var på sømandshjemmet, at hvis folk ville være der og sidde sammen og hygge sig, og snakke sammen eller spille et eller andet om aftenen – så var det simpelthen bare dejligt.

[...] Der var nogle, som havde brug for at få lov til at fortælle, hvordan de havde det og hvordan de følte det. Hverdagsproblemer i ægteskabet eller med børnene, men også åndelige spørgsmål, altså alt det der med troen og Jesus og Gud – for det er da mange gange indviklet for folk. Hvordan gør vi det enkelt, og hvordan gør vi det brugbart?

[...] Vi fik at vide af generalsekretæren i Sømandsmissionen, da vi blev ansat, at evangeliet foregik med både hænder, fødder og mund. Og det siger jo, at man rækker en hjælpende hånd, man går i en hjælpende tjeneste – hvis man kan hjælpe nogen ved at gå – og så selvfølgelig igennem forkyndelsen.<sup>543</sup>

Sømandshjemmet var altså en ramme om missionen, om end en meget indirekte mission, der ikke så meget bestod i egentlig forkyndelse af evangeliet, men mere i muligheden for at møde et missionsk menneske og samtale om stort og småt.

---

<sup>543</sup> Int. 8: 4-6.

## AFHOLDSSAGEN

Ét af de sociale problemer, som historisk set har ligget IM allertungest på sinde, er alkoholen. Jens, der selv er vokset op i et tørlagt hjem, fortæller:

Nu var mit hjem fuldstændig alkoholfrit. De [mine forældre] var medlem af Blå Kors, og som følge deraf har sådan noget som øl og spiritus aldrig eksisteret i mit hjem. Og det har sådan set også sat sit præg på mig. Jeg kan sige så meget – og det gælder for os begge to – at vi aldrig nogensinde har prøvet at være beruset, bare tilnærmelsesvis. Og det er ikke noget, vi nogensinde har følt nogen trang til. [...] Jeg har altid følt, at det med alkohol, det er én af de værste svøber, vi har i vort land, med alle de ægteskaber, hjem og børn, der er gået til grunde på grund af det. Så derfor er jeg ikke tilhænger af det.<sup>544</sup>

Selv om ikke alle missionsfolk automatisk er afholdende, udtrykker Jens alligevel en meget udbredt holdning blandt i hvert fald de ældre i IM, også i dag. Der er et stort overlap, og forbindelsen mellem de to bevægelser har været tætte. Danmarks Afholdsforening fra 1879 gjorde en dyd ud af at være både apolitisk og ikke-religiøs og var derfor mindre interessant for missionsfolk, men da man i 1895 efter schweizisk forbillede fik en kristelig afholdsforening i Blå Kors, var grunden lagt for et tæt samarbejde med IM, støttet af Vilhelm Beck – som ikke selv var totalt afholdende, men prædikede ædruelighed og mådehold. Organisatorisk har der aldrig været nogen formelle bånd, men på lokalt plan var det ofte netop missionsfolkene, der gik aktivt ind i afholdsbevægelsen. I selvstyrets ånd overlod landsledelsen det tidligt til de enkelte samfund at afgøre, om man ville tillade Blå Kors at afholde møder i missionshusene, hvilket der langt overvejende blev set positivt på.<sup>545</sup>

For IM passede afholdssagen ikke bare fint ind i det øvrige diakonale arbejde; den blev også hurtigt integreret i bevægelsens kognitive dimension. Beck så tydeligt alkoholen med troens øjne, når han i 1896 kommenterede på oprettelsen af det første afvænningshjem under Blå Kors med følgende ord:

Endelig! – Ja, længe har det varet, før Guds folk har taget sig sammen til at angribe denne djævelens så umådelig stærke fæstning – drukkenskaben i vort folk [...] Kom hele Guds folk, og vær med! Her er mennesker at frelse!<sup>546</sup>

---

<sup>544</sup> Int. 7: 1.

<sup>545</sup> Holt 1961: 674-675. Larsen 2011: 185-187.

<sup>546</sup> Holt 1961: 674.

Den høje viden blev altså brugt til at retfærdiggøre IM's engagement i afholdssagen; alkoholen var Djævelens værk, skabt til at friste mennesket, og det var Guds vilje, at denne fristelse skulle bekæmpes. Og når budskabet skulle frem, skete det i høj grad med anvendelse af troens retorik.

Afholdsbevægelsen fandt sin største udbredelse i mellemkrigstiden og satte ligefrem sit præg på det politiske landskab. Den voksende arbejderklasse i de voksende byer skabte et fundament for "djævelens fæstning". At det særligt var denne gruppe, indsatsen gjaldt, kom blandt andet til udtryk ved at man i Socialdemokratiet på én gang fandt en politisk modstander og en uventet allieret i kampen mod brændevinen. I Thisted kom IM i byrådet i 1913 ved malermester Østerbye; samme år blev direktør Nielsen fra Thisted Bryghus valgt på en "beværter-liste". De blev begge en del af Højres gruppe – hvilket utvivlsomt har givet nogle interessante diskussioner.<sup>547</sup> I samme periode kunne man se de socialdemokratiske lokalpolitikere bære afholdsnålen på reversen.<sup>548</sup> Man kæmpede om de samme stemmer.<sup>549</sup>

Holdningen til alkohol inden for IM i dag er noget mere afslappet, ikke mindst blandt de unge. Blandt IMU's materiale til lokalafdelingerne findes et oplæg om alkohol, hvor det med henvisning til Bibelen betegnes som "*Guds gave til mennesker*" og noget, man har "*lov til og mulighed for at nyde ligesom alle de andre ting, Gud har givet os*". Der spørges også til, om denne positive holdning overrasker læseren;<sup>550</sup> brugerne af materialet opfordres altså direkte til at sætte spørgsmålstegn ved den holdning til alkohol, som mange af dem har fået med hjemmefra. Samme holdning spores hos drengene i Thisted IMU, som godt kan blive enige om, at det er OK at drikke, "*så længe man kan huske alt, hvad man har lavet, dagen efter*"<sup>551</sup> – og hos Ida, som "*tager med til festerne og er der – og drikker også alkohol, men bare ikke i lige så store mængder*".<sup>552</sup>

Tvivlen og nuanceringen er en god ting; verden er ikke sort/hvid, og man skal ikke blindt acceptere alt, hvad man får at vide. Den ramme, de unge mennesker bliver præsenteret for ovenfra, er interaktiv og diskursiv – den er åben for forhandling.

---

<sup>547</sup> Holch Andersen et al. 1998: 332-334.

<sup>548</sup> Personlig kommunikation ved historiker Knud Holch Andersen, Lokalhistorisk Arkiv for Thisted Kommune.

<sup>549</sup> Se Eriksen 1991 for et studie i Thisted Afholdsforening o. 1900 og IM's rolle i afholdssagen. Se Andersen 2013 for en undersøgelse af IM's tidlige flirt med fagbevægelsen omkring århundredskiftet.

<sup>550</sup> "Smågruppeoplæg – Alkohol."

imu.dk/ressourcer/artikel/vis/smaagruppeoplæg-alkohol, set 10.03.2018.

<sup>551</sup> Obs. 9: 3.

<sup>552</sup> Int. 10: 5-6.



Det vidner om et noget mere nuanceret syn hos den yngste generation end det, citaterne ovenfor giver udtryk for. Der er mere fokus på mådehold og et fornuftigt forhold til alkohol for at undgå de negative effekter, end på betingelsesløs totalafholdenhed.

Det skal retfærdigvis siges, at det holdningsskred ikke kun gælder den yngste generation, selv om det er mest udpræget der. Jens, der ovenfor betegnede alkohol som en svøbe, drikker nu selv et glas rødvin hver dag, fordi hans læge anbefalede det efter en blodprop.<sup>553</sup> Et voksende antal missionsfolk drikker gerne med måde ved festlige lejligheder – men den almindelige opfattelse af IM som nærmest synonym med afholdsbevægelsen kan være svær at ryste af. Else, der tilhører den ældre generation, fortæller om en episode, hvor de blev mødt med netop den fordom:

Vi var tre familier i landsbyen, som nok skilte os lidt ud fra de andre – på én måde. Det var vi lidt kede af. Men på en anden måde – for eksempel skulle vi hen og spise ved vores naboer, og så skulle de have et glas vin. [...] Men de havde ikke sat vinglas på borde til os seks! Og vi kunne da godt tage et glas vin.

[...] Der var vi jo også i Blå Kors og alt det der. Det var vi da også i de første år. Men så meldte vi os ud, for det skulle være sådan, at hvis vi kom et sted, og de bød os et glas vin, så sagde vi ja tak. Det gjorde vi. Jeg synes ikke, vi sådan skal skille os ud fra andre.<sup>554</sup>

I et lille lokalsamfund må man afveje fordele og ulemper ved at leve Gud nær, og i det tilfælde vandt ønsket om at være en del af landsbyens bredere fællesskab altså over ønsket om at leve op til de normer, som det snævre missionske fællesskab havde stillet op.

### DE ALKOHOLFRIE FRISTEDER

Et vigtigt redskab for afholdssagen var tilbuddet om et alternativ til de almindelige kroer og andre beværtninger. Derfor blev missionshusene fra starten alkoholfri; det var simpelthen et krav fra landsorganisationens side, hvis huset skulle tilskødes den.<sup>555</sup> Et princip, der videreføres i dag – ofte også efter at bygningen har skiftet

---

<sup>553</sup> Int. 7: 1.

<sup>554</sup> Int. 3: 12-14.

<sup>555</sup> "Vedtægter for missionshuse tilskødet Kirkelig Forening for den Indre Mission i Danmark."

funktion. Mange købere af nedlagte missionshuse har således måttet acceptere en klausul om, at der heller ikke i fremtiden måtte ske udskænkning på matriklen.<sup>556</sup> Det kan ikke afvises, at der blandt de få huse, som forblev i lokalt selveje, kan være enkelte, som ikke har fulgt dette princip, men det generelle billede er helt entydigt.<sup>557</sup> De missionsfolk, som ikke er totalt afholdende, må derfor finde andre steder at indtage alkohol ved passende festlige lejligheder – for eksempel i deres private hjem.<sup>558</sup>

Missionshuset var Guds folks fælles hjem i sognet og den fysiske ramme om det åndelige slægtskab, der stort set udelukkende blev benyttet af missionsfolket selv – i hvert fald når det gjaldt de voksne. Med denne semi-eksklusive karakter virker et alkoholforbud som en naturlig konsekvens af IM's officielle holdning til emnet. Sværere kan det være at retfærdiggøre endsige opretholde et sådant princip i de andre bygninger, som på mange måder gjorde det ud for missionshuse for Guds folk, når de var væk hjemmefra, men som samtidig også var en del af gerningsmissionen og derfor netop rammer om interaktion med omverdenen.

De allerede nævnte sømandshjem har også gennemgående været alkoholfri, og det samme gælder missionshotellerne, hvoraf det første åbnede i 1888. Efterhånden som det blev stadigt sværere at få økonomien til at løbe rundt uden udskænkning, har begge typer hoteller dog ét efter ét måttet opgive at håndhæve dette princip.<sup>559</sup> Ingen af de tre tilbageværende sømandshjem er alkoholfri, og det sidste egentlige missionshotel lukkede i 2011 – de to hoteller, der i dag fortsat står som tilknyttede IM,<sup>560</sup> er nok missionshoteller af navn, men praktiserer hverken morgenandagt eller andre religiøse ritualer og afviser heller ikke længere alkohol. Denne udvikling må ses som en naturlig reaktion på faldende omsætning som følge af den faldende tilslutning til afholdssagen, men er ikke sket uden beklagelse fra baglandet.<sup>561</sup>

Bryggeridirektør Nielsen fik kun en enkelt valgperiode i Thisted Byråd, mens malermester Østerbye blev siddende i fire perioder. Afholdsbevægelsen havde i

---

indremission.dk/fileadmin/Dok/Organisation/Ledelse/Vedtaegter\_for\_missionshus e.pdf, set 10.03.2018.

<sup>556</sup> Fx "Nu kan det gamle missionshus blive dit." *Vejle Amts Folkeblad* 19.07.2013.

"18-årige Sebastian købte det gamle missionshus." *Folkebladet Lemvig* 03.02.2016.

<sup>557</sup> Se "IM er et alkoholfrit fristed." IMT 2015(35) for den nuværende formands bekræftelse af den officielle holdning.

<sup>558</sup> "Velsignet gensynsglæde i Røjlskov." *Fyens Stiftstidende* 22.06.2007.

<sup>559</sup> Sørensen 2007 beskriver afholdshotellernes – herunder missionshotellernes – historie generelt; se Steffensen 1982: 23-30 og Miltersen 1992 vedr. henholdsvis Hurup Missionshotel og Hotel Vildsund Strand i Thy.

<sup>560</sup> Se kap. 6: "Forvaltningen".

<sup>561</sup> "Et missionshotels farvel til afholdenheden." KD 19.05.2004. "Danmarks sidste missionshotel lukker og slukker." *Politiken* 01.12.2011.

første omgang vundet slaget – men på sigt tabte man krigen. Fra 69.000 medlemmer under Første Verdenskrig er Danmarks Afholdsforening i dag nede på under 100,<sup>562</sup> Blå Kors klarer sig noget bedre med 2600 medlemmer, men har også givet køb på principperne ved i 2001 at ændre vedtægterne, så der ikke længere kræves løfte om total afholdenhed, men blot ”ædruelighed” for at blive medlem.<sup>563</sup> Samtidig har man diversificeret sine aktiviteter ved også at tilbyde rådgivning og behandling for andre former for misbrug end alkoholisme.

Overordnet set er der nok ingen tvivl om at alkohol er kommet for at blive, og det er så stor og fast integreret en del af majoritetskulturen, at afholdssagen i dag må betragtes som en subkultur, hvor fastholdelsen af en ideologi, som tiden synes løbet fra, kun vil skabe yderligere grobund for konflikt med omverdenen. Det er med til at fremme holdninger som den, Else giver udtryk for i anekdoten om naboerne, der ikke havde dækket op med vinglas til dem; man ønsker ikke konflikt, og man ønsker ikke at skille sig ud bare for at markere et standpunkt. Når Ida og de andre fra IMU accepterer et moderat alkoholindtag, skiller de sig heller ikke ud fra så mange andre, ikke-missionske unge, som kan have mange andre grunde til kun at drikke med måde.

### SAMMENFATNING

IM startede som en bevægelse, der først og fremmest skulle facilitere *ordmissionen*; folket skulle vækkes og omvendes til den rette udgave af kristendommen. Der gik dog ikke længe, før de udadrettede aktiviteter blev diversificeret og i stadig højere grad kom til at inkludere den mere indirekte forkyndelse i form af *gerningsmissionen*. Specielt det diakonale arbejde blandt samfundets udsatte grupper blev en hjertesag for mange missionsfolk, med *afholdssagen* som det måske mest markante eksempel. Da bevægelsen var på sit højeste, omfattede den et hav af forskellige arbejdsgrøner, som på den ene eller anden måde bragte missionen ud til en stor del af befolkningen og skabte en betydelig interaktionsflade. Her fandt de ellers overvejende borgerligt indstillede missionsfolk og socialdemokraterne på trods af forskellene i nogen grad et fælles projekt.

Efterhånden som den socialdemokratiske velfærdsstat blev etableret, overtog det offentlige flere og flere af de opgaver, som tidligere havde været overladt til det private initiativ. IM's gerningsmission mistede derved en del af sin eksistensberettigelse, samtidig med at bevægelsen bevægede sig ind i en ny fase, hvor man for første gang oplevede en faldende tilslutning. De to faktorer kom til at

---

<sup>562</sup> ”Den fortsat talende skraldemand.” KD 10.07.2012.

<sup>563</sup> ”Historie.” blaakors.dk/om/historie, set 10.03.2018.

virke indbyrdes forstærkende og har i de seneste årtier betydet, at man har flyttet sit fokus udefra og indad, fra ekspansion og interaktion til bevaring og fastholdelse. Som en konsekvens heraf har man også bevæget sig fra gerningsmissionen og tilbage imod den oprindelige ordmission; *forkyndelsen* er igen blevet det centrale.

Gerningsmissionen er ét aspekt af interaktionen mellem IM og det omgivende samfund. En anden og endnu mere indirekte form for interaktion er involveringen i det offentlige liv som virksomhedsejere, ledere i lokalsamfundet – og ikke mindst som politikere. Også her har missionsfolk gjort sig gældende, hvilket vil blive belyst i det følgende kapitel.

## 10. MISSIONEN OG DET OFFENTLIGE LIV

Hvis vi ønsker, at Danmark skal blive ved med at være et kristent land, så må vi deltage i politik.

- Landsformand Christian Bartholdy, 1943<sup>564</sup>

De materialistiske værdier er ikke nok i sig selv, vi har også brug for mere menneskelige værdier. Vi skal ikke bare have noget at leve af, men også noget at leve for.

- Tidl. formand for Kristeligt Folkeparti Jann Sjørnsen, 2014<sup>565</sup>

Som missionsfolk må vi vedgå os ansvaret for at engagere os i den politiske og samfundsmæssige samtale og i det arbejde, som former vores samfund – både i det offentlige rum, i lokale sammenhænge og i hverdagsrelationer.

- Landsformand Hans-Ole Bækgaard, 2016<sup>566</sup>

En stor del af IM's engagement i gerningsmissionen blev lagt i det sociale arbejde, ofte i organisationer eller virksomheder med et konkret formål og en specifik målgruppe blandt samfundets dårligst stillede. Samtidig var det nok en mere indirekte form for mission end ordmissionens, men lå alligevel naturligt i forlængelse af det kristne kærlighedsbudskab. Diakonien, altså det sociale arbejde i kirkeligt regi, var en naturlig arbejdsmark for missionsfolket.

En endnu mere indirekte form for "mission" kan siges at være det generelle engagement i det offentlige liv. Som nævnt kom IM fra starten til at stå stærkest de steder, hvor der var en stærk og karismatisk ledertype, der kunne vække og mobilisere befolkningen. Også i de følgende generationer kom disse ledertyper til at sætte deres aftryk på lokalsamfundene. Desuden engagerede missionsfolk sig tidligt og meget i både kirkelig og verdslig politik og kunne også på den måde være med til

---

<sup>564</sup> Holt 1961: 731-732.

<sup>565</sup> *Domino* 2014(3): 29.

<sup>566</sup> IMT 2016(16).

at præge udviklingen ud fra et kristent livssyn. En del af forklaringen herpå skal findes i det, man kunne betegne som den "missionske virketrang".

## TROENS BETYDNING FOR DEN DER VIL FREM I VERDEN

Som vi har set, er vidnesbyrdet et centralt redskab for missionen. Ved at bruge sig selv og sin egen vækkelses- eller omvendelsehistorie som eksempel forsøger man at personliggøre troen. Ofte fremhæves de områder, hvor den missionske identitet resulterer i *fravalg* af visse af majoritetens værdier med potentielle konflikter til følge: Alkohol, sang, dans, teater/biograf og kortspil er kendte eksempler.<sup>567</sup> Identiteten som missionsmenneske og den medfølgende forpligtelse til at udbrede et bestemt budskab og nogle bestemte værdier giver sig dog samtidig udtryk i et stærkt samfundsengagement, også langt ud over det diakonale område, og kan således ses som udtryk for et aktivt *tilvalg* af verden udenfor. Særligt to forfattere med tilknytning til IM har gjort deres til at udbrede denne ånd blandt bevægelsens venner: Olfert Ricard og C. Skovgaard-Petersen.

Som nyuddannet præst rejste *Olfert Ricard* (1872-1929) ud som ydremissionær og blev efterfølgende en lederskikkelse inden for KFUM, både i København og på landsplan; hans betydning for denne organisation er berørt ovenfor.<sup>568</sup> En nok så vigtig del af hans virke er imidlertid en lang række bøger og småskrifter. Ligesom hans øvrige arbejde var de rettet mod ungdommen, og ligesom KFUM (og K) blev en bredt favnende bevægelse, der med en økumenisk og nærmest holistisk tilgang forsøgte at gøre de unge til hele mennesker ud fra et overordnet kristent værdisæt, indeholdt bøgerne også anvisninger på en kristen dannelse af både krop og sjæl. Og ligesom KFUM og K med tilhørende idrætsforeninger og spejderkorps i sin storhedstid var en massebevægelse, vandt også bøgerne stor udbredelse og solgtes i imponerende oplag; i en periode var de at finde på gavebordet ved snart sagt enhver konfirmation.<sup>569</sup>

Den største bestseller i Ricards forfatterskab er *Ungdomsliv*, udkommet første gang i 1905 – naturligvis på IM's husforlag Lohse – og siden genoptrykt i utallige oplag. Her fik ungdommen ikke anvisninger til hvordan Bibelens ord skulle tolkes, men til hvordan de skulle leves ud og hvordan det ikke var nok i sig selv at tro. Man skulle *vise* troen i sine handlinger og sin væremåde; ikke blot over for andre ligesindede, men også ved at indgå i det omgivende samfund som en nyttig borger:

---

<sup>567</sup> Byskov 1997: 141.

<sup>568</sup> Se kap. 8: "Fællesskabet".

<sup>569</sup> Holt 1961: 771. Larsen 2011: 167-169, 216, 240-243, 252.

Der ligger en Gærning og venter paa enhver af os. Det er saadan, du engang skal vise din Kærlighed til dit Land: du skal give det dit Arbejde. [...] Og kan du ikke blive en Tietgen, en Vilh. Beck, en Dalgas eller en Niels Finsen, – saa kan du dog blive et af de Nuller bagefter Et-Tallet, som formerer deres Betydning viden om Lande.<sup>570</sup>

Mange bække små gør som bekendt en stor å, og Ricards metafor understreger den missionske tanke om, at der skulle løftes i flok, og at det var det mangfoldige lokale græsrodsarbejde, der var det vigtigste i udbredelsen af missionens værdier. Alle gode kristne måtte gøre sig deres ansvar bevidst, ikke blot for at udbrede evangeliet, men også for at bidrage til samfundets overordnede udvikling – ud fra kristne værdier.

Hvad Ricard var for de unge, var *Carl Skovgaard-Petersen* (1866-1955) for de voksne. Ligesom Ricard var han præst, først i Sydvestjylland og siden i Nordsjælland. Siden kom han som forstander for Dansk Bibelskole fra 1912-29 til at øve betydelig indflydelse på den kollektive missionske identitet gennem uddannelse af missionærer og ikke mindst gennem de bibel- og kristendomskurser, som skolen afholdt over hele landet. Fra 1916-40 var han formand for Nyborg Strand, dengang missionshotel, kursted og vært for afholdsbevægelsens store årlige folkemøder. Desuden var han en flittigt brugt taler.<sup>571</sup>

Skovgaard-Petersen var også en produktiv forfatter, og hans mest populære bog har den sigende titel *Troens Betydning for den der vil frem i Verden* (1899). Ligesom Ricard slår han til lyd for sammenhængen mellem sjæl og legeme, tro og gerning:

Troen udvikler alle de Egenskaber, der værner om Selvet – om Legeme, Liv og Sjæl; – den gjør: hæderlig, barmhjærtig, afholdende, arbejdssom, søndagshvilende og aandelig tryk, rig og stærk; [...] Den, der har de nævnte Egenskaber, han er ikke blot vel skikket for Guds Rige hisset, men er ogsaa som ingen anden dueliggjort til Kampen for Tilværelsen her paa Jord.<sup>572</sup>

Her opremses altså de karakteregenskaber, som troen forsyner et kristent menneske med, og som styrker det i evnen til at gå ud i verden og gøre en forskel. Grundlæggende bygger både Ricard og Skovgaard-Petersen på det, Max Weber ville kalde den ”protestantiske etik” med udgangspunkt i Luthers katekismus.<sup>573</sup>

---

<sup>570</sup> Ricard 1917: 75.

<sup>571</sup> Holt 1961: 655, 720, 771. Larsen 2011: 319-322.

<sup>572</sup> Skovgaard-Petersen 1899: 55-56.

<sup>573</sup> Se fx Weber 1976.

Det er svært at måle virkningen af denne opbyggelige litteratur. Ud fra oplagstallene alene må især Ricard men også Skovgaard-Petersen formodes at have haft en enorm indflydelse, ikke mindst i missionskredse. Det er selvfølgelig umuligt at sige, præcis hvor mange, der rent faktisk har læst hans bøger, eller præcis hvad de hver især fik ud af dem. Man kan dog konstatere, at deres tanker fint repræsenterer det aspekt af missionsidentitetens horisontale dimension, der handler om også at vise sin tro igennem sin livsførelse. Deres værker er naturligvis også gennemsyret af den troens retorik, som både tjener en socialiserende og opdragende funktion for læserne, og som samtidig gør indholdet letgenkendeligt og letforståeligt for den læser, som allerede er fortrolig med retorikken.

Ser man på de værdier, som Ricard og Skovgaard-Petersen repræsenterer, i et framing-perspektiv, er de i sagens natur *handlingsorienterede* – det handler om, hvor og hvordan den enkelte kan leve sin forpligtelse til mission ud i konkrete aktiviteter. De indeholder en *diagnosticerende* funktion: Hvad er problemet? – Der er mennesker, som har brug for at møde de kristne værdier. De indeholder en *prognosticerende* funktion: Hvad kan vi som missionske mennesker gøre ved det? – Vi kan engagere os i samfundslivet og derigennem give folk mulighed for at møde et missionsk menneske, som lever de kristne værdier. Og de indeholder en *motiverende* funktion: Ved at deltage i dette arbejde kan man både vise sin kærlighed til dit land, blive ét af de nuller, som gør ettallerne mere værd – og vigtigst af alt kan man blive ”vel skikket for Guds Rige hisset”, altså sikre sig den evige frelse. Ved at bruge troens retorik udviser deres tekster *narrativ troskab* og henvender sig til læserne i et sprog, som de kan forstå.

At disse tanker lever videre i nutidens IM kommer blandt andet til udtryk i de 6 kendetegn fra 2015, hvor punkt 6 netop siger, at ”Vi vil vise vej til liv i kærlighed og tjeneste” – og i et underpunkt slår fast, at ”alle kristne er kaldet til at efterfølge Jesus og forvalte Guds gaver”.<sup>574</sup> I de uddybende kommentarer til punktet kalder formand Hans-Ole Bækgaard det ligefrem ”*uluthersk at adskille tro og gerninger i kristenlivet*” og siger videre – med kraftig brug af ordets autoritet:

---

<sup>574</sup> Se kap. 7: ”Fundamentet”.



Tro og gerninger hænger uløseligt sammen i livet som kristen. Som døbt er vi sat ind i et konkret og virkeligt liv med Kristus (Rom. 6, 4-11). Der er tale om at leve Kristus lig, have ham som forbillede, vokse i en erkendelse af ham, som sætter spor, og hvor Helligånden virker troens frugter (Fil. 1, 6-11; 3, 12-4,1). Vi kan på bibelsk grund kalde det at leve helligt – udvalgt til at leve for Guds ansigt, så andre gennem os ser vores himmelske Fader (Matt. 5, 13-15; 1. Pet. 2, 9-12; sml. Kol 1, 10f.).<sup>575</sup>

Hermed formulerer Bækgaard i 2016-termer – men stadig med troens retorik – det, som Ricard og Skovgaard-Petersen sagde et århundrede tidligere: Hvis man både kan leve "Gud nær" og "Kristus lig", har man som kristent menneske ramt noget af det rigtige.

Men har det så virket? Er det lykkedes at frame IM som bevægelse på en måde, så idealet om personligt engagement også bliver udlevet?

Søren Byskov har argumenteret overbevisende for, at selve den pietistisk inspirerede livsform med dens nøjsomhed og strenge moral, som den kommer til udtryk blandt andet hos Skovgaard-Petersen, er én af hovedårsagerne til missionsfolkenes store samfundsengagement – og dermed også indirekte til bevægelsens store udbredelse, da den var på sit højeste.<sup>576</sup> Anders Pontoppidan Thyssen har vist, hvordan præsterne i de indremissionske sogne på Kolding-egnen – i samarbejde med lægfolk – i højere grad end deres grundtvigianske kolleger fungerede som igangsættere i lokalsamfundet.<sup>577</sup>

Inga har både holdt søndagsskole for sognets børn og siddet i menighedsrådet i en årrække, det meste af tiden som formand. For hende er det nærmest utænkeligt ikke at engagere sig:

Jeg kan jo ikke forstå, at folk ikke føler et ansvar, og at vi er nødt til at gå ind og gøre et stykke arbejde, hvis det her det skal bestå. Så det synes jeg jo bare er en selvfølge, at man skal gå ind og hjælpe til.<sup>578</sup>

---

<sup>575</sup> "Tro og gerninger hænger sammen i livet som kristen."

indremission.dk/budskab/artikel/artikel/tro-og-gerninger-haenger-sammen-i-livet-som-kristen, set 27.03.2018.

<sup>576</sup> Byskov 1997: 135-152.

<sup>577</sup> Iversen og Pontoppidan Thyssen 1986: 11-29.

<sup>578</sup> Int. 7: 8.

Det gælder for både det interne organisatoriske arbejde og de mere udadvendte aktiviteter, at *"det er noget af det, vi frygtelig gerne vil"* og at *"det helst skulle komme som en naturlig del"*.<sup>579</sup>

For Esther og Henning har diakonien altid haft en plads i deres liv, især blandt de ældre som besøgsvenner og gennem afholdelse af andagter på flere af egnens plejehjem. Derudover har de optrådt for både missionske og ikke-missionske tilhørere med det kristne Hørdum Strengekor. Her har en vigtig del af motivationen været muligheden for at komme ud med ordet, både i form af sang og i form af det personlige vidnesbyrd, når man i forbindelse med korets arrangementer også kom i snak med folk. Her var også en mulighed for at nedbryde nogle vrangforestillinger om IM:

Mange hænger jo i den grad fast i nogle fordomme, så man aldrig kommer videre, så længe man gør det, og så længe man lader det blive ved det. For Bibelens budskab er jo først og fremmest et frihedsbrev om at være i Guds tilgivelse og have Guds nåde som en tilstand i os. Det er dét, vi gerne vil være med til at fortælle andre mennesker, at det er hovedsagen.<sup>580</sup>

For Esther blev det hos KFUK-spejderne med deres kombination af det kristelige og det praktiske, hun kom til at lægge sin indsats:

Det har virkelig været noget, som har betydet rigtig, rigtig meget for mit videre liv – og derfor håber jeg også, at der er mange piger, der får nogle ting i den periode, hvor de er spejdere, som de kan bruge, både på den ene og den anden måde. Ikke bare praktiske færdigheder, men også, hvor der bliver en åndelig dimension, som de måske kan – "der var noget dengang, som vi måske kan bruge i dag".<sup>581</sup>

Fælles for alle de ovenstående eksempler er opfattelsen af, at det ikke er nok bare at "talk the talk" – man skal også "walk the walk". Som Bækgaard formulerer det: Tro og gerninger hænger uløseligt sammen. Det budskab er uændret siden Ricards og Skovgaard-Petersens dage, og det må siges at have fundet helt ned til de menige missionsfolk.

---

<sup>579</sup> Int. 7: 9.

<sup>580</sup> Int. 6: 9.

<sup>581</sup> Int. 9: 4.

## IM SOM DRIVKRAFT I LOKALSAMFUNDET

Et sådant offentligt engagement, som den missionske selvopfattelse lægger op til, kan i princippet finde sted på alle niveauer, men det er utvivlsomt på det lokale niveau, mulighederne for indflydelse er bedst. Dykker man ned i den omfangsrige lokalhistoriske litteratur, er omtalerne af missionske præster talrige. Næsten lige så talrige er lærere, der var aktive i det lokale IM-samfund; især i landsbyskolens tid, hvor den enlige førstelærer var en helt central skikkelse i lokalsamfundet.<sup>582</sup> Andre lokalt fremtrædende personer med tilknytning til IM kunne være brugsuddeleren<sup>583</sup> eller mejeribestyreren.<sup>584</sup>

Netop mejerierne fremhæves ofte som det klassiske eksempel på de *parallelle* institutioner og virksomheder, der kunne opstå på missionsk initiativ, hvis man ikke kunne blive enige med de øvrige grupper i lokalsamfundet om principperne bag driften. Adskillige landsbyer landet over havde to mejerier, fordi de missionske landmænd ikke kunne acceptere, at man ikke kom hviledagen i hu, men holdt åbent om søndagen og lod skorstenen "pege mod himlen om sin synd".<sup>585</sup> Utilfredse landmænd kunne også finde på at bryde ud og oprette et mejeri i en nabolandsby, som det skete i Sundby i 1906.<sup>586</sup> Var missionsfolkene i overtal, kunne de gennemtvinge søndagslukningen alligevel, og de øvrige landmænd måtte så følge trop, hvad enten de var enige eller ej – i Thy var Nors Mejeri således søndagshvilende de første syv år af sin levetid (1917-24), selv om der ikke var noget alternativ lige i nærheden.<sup>587</sup> Før teknologiske landvindinger gjorde det muligt at køle mælken ordentligt ned, kunne det (især om sommeren) medføre et økonomisk tab sådan at gå enegang, men for missionsfolkene var det altså mindre vigtigt end at følge de retningslinjer, som troen udstak, og de sidste søndagshvilende mejerier forsvandt først omkring 1965.<sup>588</sup>

Et andet eksempel på parallelle IM-virksomheder er inden for *fiskeriet*. Den omfattende flåde af fiskekuttere i Esbjerg var stadig i 1960'erne klart delt i to: dem, der fiskede om søndagen, og dem, der ikke gjorde. Opdelingen gik så vidt, at de to grupper af fiskere havde hver deres forsikringsselskab og indkøbsforening – og i øvrigt kun plejede begrænset omgang med hinanden. Bådene lå ved hver deres kaj,

---

<sup>582</sup> I Thy fx i Hanstholm (LATAK 2008041 og THY 4515-A-1), hvor tre generationer af lærere nærmest havde fast plads i samfundsbestyrelsen, i lange perioder også som formænd.

<sup>583</sup> Fx i Sønderhå (THY-4515-A-14).

<sup>584</sup> Fx i Sundby (THY 4515-A-13).

<sup>585</sup> Med en lettere omskrivning af et Vilh. Beck-citat (Haue 1978: 359).

<sup>586</sup> THY 4515-A-14. Norskov 2011: 34-37.

<sup>587</sup> Karlsen 2001: 44-46.

<sup>588</sup> Se Haue 1978 for en gennemgang af "mejerikrigen".

når de var i havn. Søndagsfiskerne gik på værtshus, når de havde fri; de søndagshvilende mødtes på sømandshjemmet.<sup>589</sup>

Imidlertid var det ikke nødvendigvis en dårlig forretning at holde på principperne; Margaretha Balle-Petersen har vist, hvordan lokale virksomheder med baggrund i IM ofte netop havde forretningsmæssig succes på grund af den homogene medlems- eller kundekreds.<sup>590</sup> Man udelukkede måske nogle potentielle kunder; til gengæld var de kunder, man så havde, 100 % loyale.

Med Webers begreber kunne ”den protestantiske etik” og ”kapitalismens ånd” godt forenes. Det kunne godt lade sig gøre at være en god kristen og samtidig skabe vækst og profit – selv i stor skala. Eksempler på endog meget succesrige virksomhedsejere med et solidt indremissionsk fundament, som gennemsyrede hele virksomhedskulturen, og som også kom det omgivende lokalsamfund til gode, er familien Kirk Christiansen på LEGO i Billund<sup>591</sup> og familien Due Jensen på Grundfos i Bjerringbro.<sup>592</sup>

## TILFÆLDET VORUPØR

Et eksempel fra Thy på et lokalsamfund, hvor den ”protestantiske etik” i udpræget grad var med til at bygge en hel landsby op, er Vorupør. Historien er grundigt behandlet andetsteds og skal her derfor blot tjene til illustration.<sup>593</sup>

*Jens Munk Poulsen* (1860-1921) var fiskersøn fra Sdr. Vorupør. Under et højskoleophold blev han vakt, og da han efter endt seminarieuddannelse – som blev ”crowdfundet” af Vorupørboerne ved indsamling – vendte hjem og blev lærer i sin fødeby, gik han straks i gang med at transformere det lille fattige fiskerleje til en moderne kystby. Hans første initiativ var grundlæggelsen af *Vorupør Fiskercompagni* i 1887 som et nærmest ur-kommunistisk foretagende, hvor bådene var ejet af fællesskabet og fangsten blev delt ligeligt, så ingen måtte sulte, selv om de havde haft en dårlig periode – næstekærlighed i sin yderste konsekvens. Af vedtægternes to første paragraffer fremgik det, at Compagniets formål var ”at drive timelig Erhverv i Fællesskab for samtidig at hjælpe og støtte hverandre i aandelig Henseende”, og at ”enhver, som ønsker at være Medlem af Compagniet, maa derfor KENDELIG være

<sup>589</sup> Thygesen 1987. Se også Int. 8: 3-4.

<sup>590</sup> Balle-Petersen 1977: 96-100.

<sup>591</sup> Byskov 1997.

<sup>592</sup> Larsen 2007: 208.

<sup>593</sup> Hjorth Rasmussen 1972, 1987, 2000a og 2000b. Se også Fogtmann 1987 og 1997 samt Munk Larsen 2016: 87-97.

*Ven af Guds Børns Samfund*<sup>594</sup> – altså af IM. Missionen var under Munk Poulsens fravær nået til Thy og havde også fået fodfæste i Vorupør, så grobunden for en sådan sammenslutning var til stede.

Princippet om fuldstændig ligelig udbyttedeling viste sig ikke at fungere helt så gnidningsfrit i praksis, så efter nogle få år valgte man at bløde op på det ved at lade den enkelte beholde en del af sin egen fangst og smide resten i en fælles pulje. De missionske værdier, derimod, hang ved i næsten hundrede år. Compagniets egne møder startede med en andagt helt op i starten af 1980'erne og var som en selvfølge alkoholfri, og så sent som midten af 70'erne markerede man offentligt sin modstand mod øldrikkeri på landingspladsen. Søndagshvilen blev sværere at fastholde af hensyn til økonomien, især med den øgede konkurrence efter åbningen af Hanstholm Havn i 1967; alligevel blev selv det princip først opgivet så sent som i 1984. Compagniet overlevede som selvstændig organisation indtil det i 2011 blev slået sammen med den "verdslige" Vorupør Fiskeriforening.

Jens Munk Poulsens betydning gjaldt ikke kun selve fiskeriet – Vorupørs livsnerve – men også alle de heraf afledte virksomheder. Ud over Compagniet stod han bag nye fælles faciliteter på landingspladsen, udvikling af en ny og mere sikker type dæksbåd og anskaffelse af en moderne redningsbåd. Desuden var han primus motor i opførelsen af missionshusene i Sdr. Vorupør (1887; det andet i Thy efter Thisted) og Nr. Vorupør (1916) og af en ny kirke i Nr. Vorupør (1900) samt i hele flytningen af det lille samfund et par kilometer nordpå, hvor anlæggelsen af en læmole gav fiskerne bedre landingsforhold. Også etableringen af en brugsforening (1907) fandt sted i denne periode, hvor lokalsamfundet i det hele taget voksede voldsomt; der var faktisk stort set ikke det initiativ, han ikke havde en finger med i.

Munk-Poulsen fungerede ikke kun som sognekonge i Vorupør. Han sad også i Hundborg-Jannerup sogneråd, hvor han repræsenterede det dengang relativt fattige fiskerlejes interesser over for kommunens to mere velstående bondesamfund inde i land, Hundborg og Jannerup. Fra 1913-20 sad han i Folketinget for Venstre og talte ihærdigt Thys og fiskeriets sag; han må tilskrives en ikke ubetydelig del af æren for havneloven af 1917, som ganske vist placerede projektet i Hanstholm og ikke Vorupør, men dog stadig på Thykysten.

Fiskercompagniet kombinerede ud fra kristne værdier det økonomiske arbejdsmæssige og ikke mindst åndelige fællesskab med et ikke ringe element af social kontrol; ofte måtte fiskere stå skoleret for Munk Poulsen, hvis de ikke havde opført sig helt i overensstemmelse med principperne, og medlemmer kunne smides ud for gentagne overtrædelser. Kontrollen rakte helt ind i privatsfæren; det var længe almindelig praksis, at de ledende missionsfolk blev spurgt, når et ungt par

---

<sup>594</sup> Se fx Hjorth Rasmussen 1987: 15.

ønskede at indgå ægteskab.<sup>595</sup> Jens Munk Poulsen må siges at have været en leder på alle områder, såvel åndeligt som praktisk.

## KIRKEPOLITIK

Hvor grundtvigianerne mange steder dannede egne kulturelle og åndelige institutioner i form af frimenigheder og friskoler, men til gengæld var økonomisk integrerede, var det for IM lige omvendt: Man dannede sine egne lukkede økonomiske fællesskaber i form af de ovenfor nævnte parallelle virksomheder, men engagerede sig til gengæld flittigt i de offentlige identitetsbærende fællesskabsinstitutioner som folkekirke og folkeskole.<sup>596</sup>

For et trosfællesskab, der specifikt definerer sig selv som en bevægelse eller retning inden for folkekirken, må det siges at være naturligt at engagere sig i kirkepolitik. Det er også her, den missionske version af de kristne værdier mest oplagt lader sig udleve i den linje, man kan være med til at lægge, både på lokalt og nationalt plan. Ligesom hovedvægten hos IM i den interne organisation ligger i det lokale samfundsarbejde, blev det også fortrinsvis på den lokale kirkepolitiske scene, man kom til at optræde.

Idéen om *menighedsråd* opstod allerede kort efter indførelsen af religionsfrihed i 1849 og omdannelsen af den kongeligt styrede statskirke til en folkekirke. Vilhelm Beck var ikke begejstret for tanken; han frygtede, at demokrati inden for folkekirken ville give de "vantrø" for stor magt og gøre det umuligt at få valgt missionske præster nogen steder – måske ud fra en næsten Hausgaard'sk tanke om at de fleste ikke behøver være de bedste, bare fordi de er flest. For Beck lå den bedste mulighed for indflydelse i at fungere som lobbyorganisation og ved at lægge pres på kirkens ledere sikre, at IM-holdninger blev hørt<sup>597</sup> – i øvrigt en taktik, som Hans-Ole Bækgaard forsøger at videreføre den dag i dag:

Der, hvor det virkelig flytter noget, det er faktisk ikke altid avisindlæggene – hos dem, der skal lovgive, eller hos biskopper eller andre. Det er helt klart i den personlige relation. Så det "offentlige arbejde" for mig – det er kun en lille del, man ser i det åbne rum. Jeg vil næsten sige, at 60-70 % af det, jeg gør i det offentlige rum, det foregår bag lukkede døre [sic!].<sup>598</sup>

---

<sup>595</sup> Munk Larsen 2016: 97.

<sup>596</sup> Balle-Petersen 1977: 100.

<sup>597</sup> Larsen 2001: 212-216.

<sup>598</sup> Int. 11: 8.

På trods af den principielle modstand var man alligevel med stort set fra starten, da menighedsrådene først blev gjort landsdækkende og lovpligtige i 1903 – to år efter Becks død. I Thisted Amt taler statistikken for perioden 1922-57 sit tydelige sprog: IM satte sig hurtigt og tungt på en lang række sogne.

Allerede i 1922 sad IM på sammenlagt 44 % af pladserne i menighedsrådene i Thy og havde absolut flertal i 8 ud af 28 pastorater. I 1934 sad man på 48 % og nu 11/28 pastorater. I 1945 var tallene 53 % og 13/28. I 1957 var man faldet til 48 % sammenlagt, men kontrollerede til gengæld halvdelen af de 28 pastorater. Topscorerne er Helligsø-Gettrup i Krik Vig (den allervestligste ende af Limfjorden, bag Agger Tange), hvor IM både i 1922 og 1934 sad på intet mindre end 100 % af pladserne. Af andre højborge kan nævnes vestkyst-samfund som Hundborg-Jannerup (inkl. Vorupør), der i hele perioden lå over 80 %, og Hvidbjerg Vesten Å-Ørum-Lodbjerg, der lå på 78 % i 1922 og derefter konstant på 89 %.<sup>599</sup>

Til sammenligning havde IM aldrig flertal alene i nogen af de tre vestligste pastorater i Vester Hanherred – ikke engang i Kollerup-Hjortdal (inkl. Fjerritslev), hvor N. P. Madsens indflydelse tilsyneladende ikke havde været så varig som i Vorupør. På Mors kontrollerede man som det meste tre pastorater i 1945, men lå konstant under 35 % for øen som helhed. Til gengæld var Thyholm længst mod syd den allermest missionske del af hele amtet: I to ud af tre pastorater sad IM på samtlige pladser halvdelen af tiden, og ingen steder kom man på noget tidspunkt under to tredjedele.

På landsplan opgøres antallet af IM-repræsentanter i menighedsrådene i 1930 til 27 %.<sup>600</sup> Der er altså ingen tvivl om, at Thy – og i mindre grad resten af Thisted Amt – på dette tidspunkt lå langt over landsgennemsnittet.

Det er tydeligt, at det inden for Thisted Amt var de fire herreder i Thy (inkl. Thyholm), der var IM-land; i de øvrige dele af amtet, altså Vester Hanherred og Mors, var det med ganske få undtagelser grundtvigianerne, der regerede i perioden. Ser man på de enkelte pastorater i Thy, er det også tydeligt, at den gængse opfattelse faktisk holder stik: IM-højborgene ligger ved vestkysten, med tyngdepunktet i Sydthy og på Thyholm. IM som helhed var ikke en ren husmands- og fiskerbevægelse, men i Thy var det altså i fiskerlejerne og på de ringe jorder, man stod stærkest.

I det første årti efter 2. Verdenskrig, hvor IM nåede sin talmæssigt største udbredelse, sad man således tungt på Thy. Netop det faktum, at IM i så høj grad blev en magtfaktor inden for folkekirken, har givetvis virket selvforstærkende og tiltrukket flere kandidater. Det er altid sjovest at være med på det vindende hold;

---

<sup>599</sup> Se Bilag 4: Menighedsråd i Thisted Amt.

<sup>600</sup> Larsen 2007: 197.

det er altid mere interessant at engagere sig politisk, hvis man øjner en reel mulighed for indflydelse.

Det er straks sværere at sige, hvad man så brugte denne indflydelse til. Først og fremmest naturligvis til at vælge præster, der teologisk fulgte den missionske linje – dermed blev Vilhelm Becks frygt om et "vantrø regime" i den demokratiserede folkekirke ikke til virkelighed; i hvert fald ikke i de sogne, hvor man havde magten. Det fik tværtimod en selvforstærkende virkning: Ved at ansætte missionske præster, som kunne være med til at præge menigheden i den retning, blev det også nemmere fremover at bevare magten, når man først havde erobret den. Et sogn, der én gang var faldet i IM-hænder, forblev ofte missionsk igennem generationer.<sup>601</sup>

For tiden efter 1957 er det sværere at tegne et klart billede, da tallene ikke er opgjort samlet. En opgørelse fra et andet IM-kerneland, nemlig Sydøstjylland, viser dog et fald fra 28 % missionsfolk i menighedsrådene i 1965 til 16 % i 1984.<sup>602</sup> Det sidste tal ligger ganske tæt på landsgennemsnittet i en større spørgeskemaundersøgelse i forbindelse med valget i 1984, hvor 14 % af menighedsrådsmedlemmerne uden for de største byer på det tidspunkt betragtede sig selv som tilhørende IM. De tal er så meget lavere end mellemkrigstids-tallene fra Thy, at en generel tendens til faldende IM-repræsentation godt kan udledes; specielt fordi samme undersøgelse også viste, at der var færre missionsfolk blandt de yngre menighedsrådsmedlemmer end blandt de ældre.<sup>603</sup>

Parallelt med IM's generelle talmæssige tilbagegang er missionsfolk flere og flere steder holdt op med at stille op på egne lister, dels fordi man efterhånden har fået svært ved at mønstre kandidater nok, og dels fordi den stigende sekularisering af samfundet har medført, at stadig færre engagerer sig i kirkepolitik med flere fredsvalg til følge.<sup>604</sup> Tendensen går klart imod fælleslister uden tilknytning til en bestemt kirkelig retning, hvilket gør det endnu sværere at aflæse tilhørsforhold ud fra valgresultaterne alene.<sup>605</sup>

Det generelt faldende engagement kunne ellers være en gylden mulighed for netop en bevægelse som IM til at få større indflydelse; jo færre kandidater, der er om buddet, jo nemmere burde det være at komme ind for dem, der gider at stille op. Som Inga, der sidder i menighedsrådet, og hendes mand Jens udtrykker det:

---

<sup>601</sup> Larsen 2007: 210

<sup>602</sup> Larsen 2007: 212.

<sup>603</sup> Iversen og Pontoppidan Thyssen 1986: 305-311.

<sup>604</sup> Ved det seneste menighedsrådsvalg i 2016 var der således kun kampvalg ét sted i det tidl. Thisted Amt – i Nykøbing Mors. "Overblik: Her er der kampvalg til menighedsrådene." KD 08.11.2016.

<sup>605</sup> Iversen og Pontoppidan Thyssen 1986: 269-270.



Vi kan være kede af eller skælde ud over en præst, men vil missionsfolkene ikke bakke op om menighedsrådsvalgene, så er de jo selv skyld i, at det ikke bliver anderledes. Vil de ikke gå ind og præge – selv om det er som at slå i en dyne, så tror jeg alligevel, at det har en vis virkning, og det er også derfor, Inga sidder i menighedsrådet i dag.

[...] Hvis der ingen missionsfolk sidder i menighedsrådet, hvordan i alverden skulle vi så få en missionsk præst?<sup>606</sup>

Hvis det, som flere missionsfolk giver udtryk for, stort set kun er dem, der kommer i kirken om søndagen og dermed holder butikken i gang, burde de også have et incitament til at engagere sig politisk og være med til at præge den institution, som de er de primære brugere af. Alligevel lader IM altså til at følge den generelle samfundsudvikling imod større indifferens over for det kirkepolitiske arbejde, i hvert fald på lokalt plan, hvilket i nogen grad må formodes at hænge sammen med en generel bevægelse væk fra folkekirken.<sup>607</sup>

På det *nationale plan* har IM altid forsøgt at gøre sig gældende i den kirkepolitiske debat, når der var emner, som man følte retfærdiggjorde det. Det har traditionelt været forbeholdt formanden at udtale sig i den landsdækkende presse, om end mere som enkeltperson end som repræsentant for hele organisationen.<sup>608</sup> Især Vilhelm Beck og Christian Bartholdy var både karismatiske personligheder og ivrige samfundsdebattører; et ideal, som den nuværende formand prøver at leve op til, samtidig med sit ønske om at bedrive lobbyarbejde over for kirkens ledere.

IM har igennem hele sin historie set sig selv som en slags "dydens vogter", der skulle hjælpe med til at holde folkekirken på den rette sti – og så længe stien bliver fulgt, er der jo ikke så meget grund til at råbe op. Når man (særligt i anden halvdel af 1900-tallet) har ytret sig kirkepolitisk, har det derfor ofte været i sager, hvor man repræsenterede et andet synspunkt end flertallet inden for kirken eller de politiske magthavere, som man følte pressede ting ned over hovedet på én; kvindelige præster og vielser af homoseksuelle er blot to fremtrædende eksempler. Denne tendens er ikke blevet mindre tydelig, efterhånden som IM i de seneste årtier har bevæget sig mere og mere ud i udkanten af folkekirken.

---

<sup>606</sup> Int. 7: 15-16.

<sup>607</sup> Se kap. 11: "Guds børn og verdens børn."

<sup>608</sup> Larsen 2007: 209.

## VERDSLIG POLITIK

Det politiske engagement har også rakt ud over kirken og ind i den verdslige politiske sfære. Selv om Vilhelm Beck afviste, at IM på nogen som helst måde skulle deltage i partipolitik, holdt han sig bestemt ikke tilbage for selv som privatperson at udtale sig om politik.<sup>609</sup>

Af forpligtelsen til at engagere sig og bidrage aktivt til samfundsudviklingen følger naturligt også en interesse for og et engagement i den verdslige politik, der – ligesom det kirkepolitiske engagement – især kom til udtryk på det lokale plan, hvor IM i sin storhedstid under Christian Bartholdys ledelse var stærkt repræsenteret rundt omkring i sognerådene. På Bartholdys tid var holdningen til det politiske arbejde også blevet noget mere pragmatisk;<sup>610</sup> man afviste dog fortsat at gå ind i partipolitik, hvilket betød, at IM i en del lokalsamfund reelt kom til at fungere som sit eget politiske parti.

## DET LOKALE PLAN

Vi har tidligere set, hvordan IM i mellemkrigstiden også var politisk til stede i de voksende købstæder, hvor ikke mindst afholdssagen var et oplagt emne at kaste sig over.<sup>611</sup> Det var dog først og fremmest på landet, indsatsen blev lagt, og her man havde mulighed for at øve indflydelse for alvor.

I 1940'erne og 50'erne stillede IM i en række sognekommuner op på egne lister ligesom ved menighedsrådsvalgene. I Thisted Amt var man ved valget i 1943 på stemmesedlen i 15 ud af 47 kommuner og opnåede i alt 29 mandater ud af 117, svarende til 25 %. I 1958 var man repræsenteret i 14/47 kommuner og opnåede her 23/105 mandater eller 22 %. Kun ganske få steder opnåede man mere end 30 % lokalt – med enkelte markante undtagelser. Således besatte IM-listen på Jegindø ved begge valg ikke mindre end fire af de fem pladser i sognerådet, herunder formandsposten. Flere andre steder fik man, selv om man var i mindretal, alligevel forhandlet sig frem til pladsen for bordenden: I 1943 var to og i 1958 hele fem sognerådsformænd valgt på IM-lister.<sup>612</sup>

I kommunerne med egentlige IM-lister er det relativt simpelt at udregne vælgeropbakningen. Det betyder dog ikke, at man ikke var repræsenteret i de øvrige

<sup>609</sup> Holt 1961: 727-730. Larsen 2001: 182-185.

<sup>610</sup> Holt 1961: 731-732.

<sup>611</sup> Se kap. 9: "Forkyndelsen".

<sup>612</sup> Se Bilag 5: "Sogneråd i Thisted Amt".

kommuner. Også disse sogneråd har givetvis rummet et ikke ubetydeligt antal IM-politikere, som blot er svært at udlede. De gemmer sig nemlig på partilisterne. Trods landsorganisationens holdning imod denne praksis, blev det almindeligt for missionsfolk at engagere sig i partipolitik de steder, hvor man ikke kunne mønstre sin egen liste. Omfanget af dette engagement lader sig ikke umiddelbart udlede statistisk, men fortjener nærmere granskning.

Det må dog formodes, at missionsfolk, der repræsenterede et politisk parti, ligesom alle andre politikere valgte det parti, som lå deres egne værdier nærmest. Henning Ringgaard Lauridsen har påvist de tætte bånd mellem IM og Højre i tiden op til århundredskiftet,<sup>613</sup> og de fortsatte op igennem første halvdel af 1900-tallet, hvor den missionske "protestantiske etik" med sin kombination af socialt ansvar og kristen moral og etik kan betegnes som socialkonservatisme. Højre og dets efterfølger, det Konservative Folkeparti, var altså uden tvivl missionsfolkernes foretrukne parti; dog var der også en del, som valgte Venstre – vi har set, hvordan Jens Munk Poulsen i Vorupør først forsøgte at blive valgt for det ene og derefter for det andet parti.

De to andre "gamle" partier, derimod, må formodes at have haft ganske begrænset appel inden for IM. Eksemplet fra Thisted Byråd, hvor man kæmpede med socialdemokraterne om afholdsstemmerne, viser, at man på visse punkter var fælles om en social bevidsthed og en vilje til at kæmpe for samfundets svageste – til gengæld var man langt fra enige om løsningen på de sociale problemer. Beck anså den "gudløse socialisme" for en trussel mod kristendommen;<sup>614</sup> en opfattelse, som overlevede længe på trods af Bartholdys langt større åbenhed over for Socialdemokratiet i slutningen af 30'erne.<sup>615</sup> Hvis de "gudløse socialister" var slemme, var de "ateistiske republikanere" i det Radikale Venstre om muligt endnu værre.

Sognerådsarbejdet i de små landkommuner var i høj grad upolitisk, pragmatisk og meget praktisk orienteret; det handlede om at få landsbyen til at fungere, og her trak alle som regel på samme hammel uanset religiøs eller politisk baggrund.<sup>616</sup>

Nok så interessant som missionsfolkernes partipolitiske tilhørsforhold er derfor det arbejde, de udførte, og den retning, i hvilken de var med til at præge udviklingen. Også her kan det derfor være svært at spore en konkret indflydelse, men et udgangspunkt kan være det, man kunne betragte som missionske mærkesager. Afholdssagen er allerede berørt. I Skjoldborg sad Karl i sognerådet for en IM-liste, da

---

<sup>613</sup> Ringgaard Lauridsen 1986: 179-183.

<sup>614</sup> Holt 1961: 728.

<sup>615</sup> Larsen 2014: 320-323.

<sup>616</sup> Agedal 2003: 361-385 har påvist samme tendenser i Norge.

den nye centralskole blev bygget i slutningen af 1950'erne og forsøgte her at få lidt indflydelse:

Nu fik vi jo sognegården bygget sammen med skolen, og så var der jo snak om det med spiritus. Det var jeg selvfølgelig imod, og det blev da sådan, at de gerne måtte skænke et enkelt glas vin, men derudover skulle der altså ikke være spiritus.<sup>617</sup>

Det er i det hele taget tydeligt, at de steder, hvor IM stod stærkest, også var dem, hvor "brændevins-djævelen" længst kunne holdes fra døren. I Hurup fortsatte debatten for eller imod spiritusbevillinger til de lokale restaurationer i sognerådet lige indtil kommunesammenlægningen i 1970, og blandt indbyggerne i almindelighed også i adskillige år efter det.<sup>618</sup>

Det nære netværk og de personlige forbindelser, sammenholdt med den pragmatiske og resultatorienterede tilgang, der herskede i de gamle sogneråd, gav – sammen med den stærke opbakning, som IM fortsat nød i mange lokalsamfund – missionske politikere mulighed for at få relativt stor indflydelse på helt konkrete sager – i hvert fald indtil kommunalreformen i 1970. Kombinationen af den generelle sekularisering, den faldende tilslutning til IM og de små sognekommuners forsvinden har gjort det svært at være "missionsk politiker"; en erkendelse, som missionsfolk også selv er nået til.<sup>619</sup>

Også i Thy har det været småt med missionsfolk i lokalpolitik efter 1970. Ved det sidste valg i Sydthy Kommune i 2001 var fire ud af de syv navne på Kristeligt Folkepartis liste missionsfolk, herunder spidskandidaten Viggo Iversen – kendt fra den kristne musikgruppe Iversen Band i Agger – der blev valgt ind som nr. 15 af 19 mandater med 189 personlige stemmer.<sup>620</sup> Han gentog succesen ved det første valg til den nye Thisted storkommune i 2005, denne gang med 410 stemmer og en 25.-plads ud af 27 valgte;<sup>621</sup> og igen i 2009, nu som konservativ og nr. 23/27, dog kun

---

<sup>617</sup> Int. 5: 6.

<sup>618</sup> Steffensen 1982: 23-30.

<sup>619</sup> Fx Int. 6: 15.

<sup>620</sup> "Kommunalvalg 2001: Sydthy Kommune." [kmdvalg.dk/kv/2001/k464785.htm](http://kmdvalg.dk/kv/2001/k464785.htm), set 30.03.2018. De øvrige var Dorte Hummelshøj Jakobsen, gymnasielærer og præstefru fra Bedsted; Asger Nielsen, formand for Bedsted IM; og Arthur Iversen, også fra Iversen-klanen i Agger.

<sup>621</sup> "Kommunalvalg 2005: Thisted Sammenlægningsudvalg." [kmdvalg.dk/kv/2005/a340.htm](http://kmdvalg.dk/kv/2005/a340.htm), set 30.03.2018.

med 198 stemmer.<sup>622</sup> I 2013 rakte 165 personlige stemmer ikke til valg,<sup>623</sup> det gjorde 201 stemmer heller ikke i efteråret 2017.<sup>624</sup>

Kommunalbestyrelserne er siden 1970 blevet stadigt mere professionaliserede og kommunalpolitikernes rolle kommet til at ligne landspolitikernes mere og mere; en tendens, der kun er blevet yderligere forstærket efter endnu en kommunalreform med endnu større enheder i 2007. Det har efterladt ganske lidt plads til politiske projekter, som ligger uden for de gængse partiers rammer, og selv om der stadig findes en vis mængde borger- og lokallister rundt omkring, er deres antal – og indflydelse – faldende. IM er blevet mindre, samtidig med at de politisk-administrative enheder er blevet større, og mulighederne for at præge udviklingen ud fra en missionsk dagsorden er dermed stort set forsvundet.

### DET NATIONALE PLAN

Den største politiske indsats blev altså, ligesom størstedelen af IM's arbejde i øvrigt, lagt på det lokale niveau, hvor de nære relationer muliggjorde det, og hvor de enkelte samfund havde frihed til at vælge elementer af politikken fra eller til, afhængigt af den lokale kontekst og uafhængigt af landsorganisationen. På det nationale niveau var holdningen klart imod direkte politisk involvering for IM som bevægelse, idet enkeltpersoner dog stadig var velkomne til – og endda blev opmuntret til – selv at engagere sig. Landspolitikken har derfor også haft sin andel af politikere med baggrund i det missionske miljø, om end der her udelukkende er tale om folk, som har bevæget sig inden for de partipolitiske cirkler. Til gengæld er de som regel startet lokalt og har ofte gennem hele deres politiske karriere bevaret en tæt tilknytning til baglandet derhjemme.

Ligesom i lokalpolitikken var det også på den nationale scene de Konservative, der var det foretrukne parti i første halvdel af det 20. århundrede. Venstre var en klar nummer to, med Jens Munk Poulsen fra Vorupør som den første missionsmand fra Thy i Folketinget fra 1913-20. Han blev efterfulgt af Vilhelm Fibiger, der repræsenterede Thisted-kredsens Konservative på tinge igennem en menneskealder og er et mønstereksempel på en missionsk politiker, som med baggrund i sine kristne værdier fik sat et markant aftryk.

---

<sup>622</sup> "Kommunalvalg 2009: Thisted Kommune." [kmdvalg.dk/kv/2009/k84712787.htm](http://kmdvalg.dk/kv/2009/k84712787.htm), set 30.03.2018.

<sup>623</sup> "Kommunalvalg 2013: Thisted Kommune." [kmdvalg.dk/kv/2013/k84712787.htm](http://kmdvalg.dk/kv/2013/k84712787.htm), set 30.03.2018.

<sup>624</sup> "Kommunalvalg 2017: Thisted Kommune." [kmdvalg.dk/KV/2017/K84712787.htm](http://kmdvalg.dk/KV/2017/K84712787.htm), set 30.03.2018.

TILFÆLDET FIBIGER<sup>625</sup>

Det lå tidligt i kortene, at *Vilhelm Fibiger* (1886-1978) skulle blive en fremtrædende mand. Bare 19 år gammel blev han forvalter på hovedgården Øland ved Haring i Midtthj, og fire år senere købte han gården, som skulle blive et samlingssted for egnens missionsfolk. Fibiger var ellers selv født ind i en grundtvigsk præstefamilie i Midtthj, men som ung blev han vakt af den lokale præst og åbnede sit hjem for møder og talere. Måske derfor fik Haring først et egentligt missionshus i 1924 – indtil da udfyldte Øland simpelthen den funktion. Her holdt også KFUK til under hustruen Astrids kyndige ledelse.

Fibigers sociale engagement i lokalsamfundet var betydelig. Han var med til at opkøbe fægekroen ved Vilsund, gøre den til missionshotel og grundlægge de store "helliggørelsesmøder", som i deres storhedstid samlede op imod 3.000 deltagere på stranden ved overfarten til Mors. Denne tradition lever videre i dag med de såkaldte teltmøder, som hver sommer – sammen med bibelcamping i Hurup – er ét af de største religiøse arrangementer i Thy.

I den politiske arena var Fibiger repræsenteret på alle niveauer i både menighedsråd (1916-46), sogneråd (1917-21) og amtsråd (i hele 39 år). Folketingskarrieren varede fra 1920-57 og gjorde ham til ét af de længst siddende medlemmer nogensinde. Her kom han helt til tops i partiet, kørte et tæt parløb med den ellers alt andet end religiøse John Christmas-Møller og fungerede i forbindelse med dennes eksil i London under besættelsen som formand for partiet.

Landspolitikken gik Fibiger efter eget udsagn ind i efter tilskyndelse fra netop IM, som ønskede en kandidat, der kunne "bevare de kristne traditioner i kirke og skole", og det var da også især i kredsens missionske højborg, han hentede sine personlige stemmer. Karrieren kronedes derfor meget passende med posten som kirkeminister fra 1940-42, hvor han heller ikke lagde skjul på sin missionske baggrund. Ved besættelsen af et præsteembede i Sennels i Thy gik han imod flertalsindstillingen fra menighedsrådet og udpegede i stedet mindretallets (dvs. IM's) kandidat.<sup>626</sup> Det er ikke utænkeligt, at han på samme måde har udnyttet sin position i andre tilfælde andre steder i landet.

Som et eksempel på hvordan identiteten som missionsmand påvirkede det politiske arbejde udtalte Fibiger selv følgende i et interview i 1945:

---

<sup>625</sup> Miltersen 1992, Malmgart 1997, Leegaard og Dall 1999, Jørgensen 2014.

<sup>626</sup> Møller og Mølbæk 1993: 68-69.

Kirkens liv er indvævet i folkets liv. Fremtidens Danmark kan jeg ikke tænke mig uden i pagt med vor kirkes ånd og moral. [...] Jeg såvel som mit parti lægger den største vægt på, [...] at kirken placeres midt i folket. Vi lægger overordentlig stor vægt på, at vor skole præges af kristen ånd og moral for at give den kommende slægt noget at bygge på, som kan holde.<sup>627</sup>

Selv om han naturligvis primært udtalte sig som konservativ, er det tydeligvis missionsmanden, der taler her; i de næsten fire årtier, han sad i Folketinget, var det da også ham, der nærmest ene mand udformede partiets kirkepolitik, som derfor i høj grad kom til at bære præg af missionske værdier.

### DEN KRISTNE STEMME I POLITIK<sup>628</sup>

I Vilhelm Fibigers tid var det Konservative Folkeparti således en markant repræsentant for de traditionelle kristne værdier, som IM kunne identificere sig med. Efterhånden kom Gud dog til at fylde mindre og mindre i den traditionelle konservative treenighed "Gud, konge og fædreland", og idéen om et egentligt kristent parti voksede frem – et fænomen, som længe havde været kendt i de andre nordiske lande, men som skiftende IM-formænd ellers pure havde afvist; senest og mest markant Chr. Bartholdy.<sup>629</sup>

Udviklingen kulminerede i 1969-70, hvor billedpornoen blev frigivet og abortloven liberaliseret – med konservative stemmer. Denne udvikling, der af mange i kristne miljøer blev betragtet som et tegn på sædernes forfald, blev startskuddet til *Kristeligt Folkeparti*, som bragede ind i Folketinget ved jordskredsvalget i 1973 og efterfølgende formåede at holde sig over spærregænsen indtil 1994.

Følgende uddrag fra det første principprogram viser tydeligt, hvor central en position de kristne værdier fra starten indtog i partiets politik – den åndelige verdens høje viden kryber her helt ind og blander sig med den verdslige verdens lave viden:

---

<sup>627</sup> Jørgensen 2014: 143.

<sup>628</sup> "KD's historie." [kd.dk/organisation/historie](http://kd.dk/organisation/historie), set 16.03.2017.

"Kristendemokraterne."

[denstoredanske.dk/Samfund,\\_jura\\_og\\_politik/Samfund/Danske\\_politiske\\_partier\\_og\\_bevægelser/Kristendemokraterne](http://denstoredanske.dk/Samfund,_jura_og_politik/Samfund/Danske_politiske_partier_og_bevægelser/Kristendemokraterne), set 16.03.2018.

<sup>629</sup> Som dog i 1970 gav det sin velsignelse og anbefaling med; et tegn på at tiderne var skiftet. Larsen 2014: 324-327 og 627.

Aldrig før har det været så nødvendigt for jordens befolkning at lade sig inspirere og lede af Guds vilje. [...] Intet samfund kan udvikle sig i en positiv retning under tilsidesættelse af de normer og værdier, der er forbundet med et kristent menneskesyn.<sup>630</sup>

Baglandet bestod af en bred kreds af kirkelige retninger, men IM spillede en central rolle, ikke mindst under formændene Flemming Kofod-Svendsen (1979-90) og Jann Sjursen (1990-2002). I denne periode etablerede partiet sig som et naturligt nyt ståsted for mange missionsfolk og vandt da også størst opbakning i de missionske kerneområder. Efter at have indgået i Poul Schlüters regering i 1980'erne skiftede man i 90'erne fløj og sluttede sig til Nyrup-regeringen, hvilket betød, at man måtte gå på kompromis med nogle af de traditionelle mærkesager; de konservative værdier blev trængt i baggrunden til fordel for den sociale profil. Det kostede i dele af baglandet, og partiet røg ud af Folketinget. I de senere år har man forsøgt at rebrande sig, blandt andet med det nye navn *Kristendemokraterne* efter tysk forbillede, men tiden lader til at være løbet fra et parti med en så klar religiøs profil; interne stridigheder i de senere år har heller ikke gjort opgaven lettere.

På trods af den generelle tilbagegang har Kristendemokraterne alligevel bevaret en ekstraordinært stor opbakning inden for IM, og flere fremtrædende missionsfolk er fortsat direkte involveret som folketingskandidater, blandt andet regionslederen for Region Nord.<sup>631</sup> Selv om landsorganisationen fortsat afviser at tage stilling for eller imod bestemte partier, men kun vil udtale sig i konkrete værdipolitiske enkeltsager,<sup>632</sup> viste en rundspørge blandt missionsfolk forud for folketingsvalget i 2011, at hele 35 %(!) ville sætte deres kryds ved liste K – imod et resultat på under én procent ved selve valget – med de Konservative langt bagefter på andenpladsen (13,5 %).<sup>633</sup> Denne overvældende diskrepans i forhold til befolkningen som helhed – og den overvældende villighed til at stemme på et parti, som med stor sikkerhed ikke ville komme over spærregrænsen – illustrerer hvor vigtigt det stadig er for mange missionske vælgere at markere, at de kristne værdier bør være repræsenteret i politik. Samtidig kan det ses som et udtryk for at man i dag er mindre interesseret i at involvere sig i partipolitik for at få reel indflydelse; det er vigtigere at markere et bestemt principielt eller værdipolitisk standpunkt end at have en chance for faktisk at blive valgt.

<sup>630</sup> "Kristeligt Folkepartis principprogram 1972." danmarkshistorien.dk/leksikon-og-kilder/vis/materiale/kristeligt-folkepartis-principprogram-1972, set 16.03.2018.

<sup>631</sup> "Folketingskandidater i Nordjyllands Storkreds: Ruth Tidemand Nielsen." kd.dk/valg/kandidater/nordjyllands-storkreds, set 27.03.2018.

<sup>632</sup> Iflg. formanden (Int. 11: 10) og "Indre Mission siger nej til de politiske fløje." KD 11.08.2011.

<sup>633</sup> "Indre Mission vælger de kristne værdier i politik." KD 11.08.2011.



## SAMMENFATNING

Med tanke på Vilhelm Becks ord om at "*Herrens Venner [ikke] ere satte til at dømmes eller dele de politiske Partier imellem*"<sup>634</sup> kan det ved første øjekast synes paradoksalt, at IM politisk alligevel har været en så aktiv medspiller, særligt på det lokale plan. Ser man derimod det politiske engagement i forlængelse af det sociale engagement, bliver det en naturlig konsekvens af bevægelsens selvopfattelse og menneskesyn. Med den missionske identitet følger en forpligtelse til at leve bestemte kristne værdier ud og til være en aktiv og engageret samfundsborger – hvad man kunne betegne som den "*missionske virketrang*". Ud fra den vinkel kan politik retfærdiggøres som en form for indirekte gerningsmission.

IM har historisk været engageret i både kirke- og verdslig politik lige så længe, det har været muligt, og særligt på lokalt plan har fremtrædende missionsfolk været foregangsmænd for hele lokalsamfundet, både politisk, økonomisk og kulturelt, som det var tilfældet med Fiskercompagniet i Vorupør.

Nogle missionske politikere, som Jens Munk Poulsen og Vilhelm Fibiger, formåede at optræde på både den lokale og den nationale scene, men ellers har det missionske engagement bestået af to grene. Dels det landspolitiske, hvor Kristeligt Folkeparti blev til som en reaktion på hvad man opfattede som fraværet af kristne værdier og en "kristen stemme" og fortsat nyder ekstraordinært stor opbakning blandt missionsfolk. Og dels lokalpolitikken, hvor de personlige relationer og den pragmatiske tilgang gav mulighed for ganske stor indflydelse på helt konkrete sager. To kommunalreformer har dog fjernet det helt nære niveau og de små administrative enheder og gjort det stort set umuligt for ikke-partipolitiske grupper at få indflydelse.

Det store engagement, især i lokalsamfundet, betyder dog ikke, at der ikke var noget skel mellem "Guds børn" og "verdens børn"; et skel, som med tiden på nogle punkter har vokset sig større, men på andre punkter er blevet mindre. Mere herom i det følgende kapitel.

---

<sup>634</sup> Larsen 2001: 183-184.



## 11. GUDS BØRN OG VERDENS BØRN

Dette er Sandheden, at der er to Slags Mennesker i denne Verden, to Flokke; **Verdensbørnenes** store vantro Flok og **Gudsbørnenes** lille troende Flok. Men Verdens Børn kalder sig jo ogsaa kristne, lever jo ogsaa i noget, som de kalder Kristendom. Og hvad er det saa for en Kristendom, som de fleste Mennesker sådan lever i? Ja, kære venner, Verdensbørnenes Kristendom, den er at ligne ved et gammelt raadent Bindingsværkshus, hvori man nok kan leve taaleligt nogen Tid, men hvor man ikke har det godt, og som til sidst styrter sammen om dem. Det er Menneskevisdommens og Menneskekløgtens Kristendom, Forstandens og Fornuftens raadne Bindingsværk.

- Vilhelm Beck, 1867<sup>635</sup>

Sådan sagde Vilhelm Beck i en prædiken seks år efter grundlæggelsen af den bevægelse, han om nogen skulle være med til at definere – og dermed var grunden lagt til et skel, som i den grad kom til at præge forholdet mellem IM og det omgivende samfund: skellet mellem "Guds børn" og "verdens børn".<sup>636</sup>

Vi har set, hvordan der inden for trosfællesskaber generelt skelnes hierarkisk mellem lav viden, som er af denne verden, og høj viden, som er af den åndelige verden – og vi har set, hvordan Bibelens ord i en missionsk opfattelse udgør den høje viden, som repræsenterer Guds rige. Vi har også set, hvordan man for at komme ind i Guds rige – blive en del af "Guds folk" – må internalisere den missionske identitet og "se med troens øjne".<sup>637</sup>

Så vidt det man kunne betegne som den *interne* dimension af identitetskonstruktionen. Over for den står den *eksterne* dimension. En gruppe eller et fællesskab kan ikke definere sig selv ud fra indre sammenhængskraft alene; med mindre fællesskabet omfatter hele menneskeheden, må der nødvendigvis også være nogle, som ikke deler fællesskabets værdier, men står udenfor, og som derfor

---

<sup>635</sup> Beck 1867 (min fremhævnning).

<sup>636</sup> Eller som apostlen Johannes kalder det iflg. Bibelen: "Guds børn" og "djævelens børn". (1 Joh. 3, 10).

<sup>637</sup> Se kap. 7: "Fundamentet".

kommer til at bekræfte medlemmerne af fællesskabet i deres egen normalitet – kommer til at fungere som den ”generaliserede Anden”.<sup>638</sup> Når IM betragter sig selv som de rettroende gudsbørn, bliver det omgivende samfunds ”store vantro flok” af verdensbørn til den ”generaliserede Anden” – i gudsbørnenes optik.

Omverdenens reaktion på trosfællesskabet vil også afføde en modreaktion. Hvis de talsmænd, der repræsenterer trosfællesskabet, fremstår som utroværdige, vil det skade sagen. Hvis trosfællesskabets empiriske troværdighed er lav, er der større risiko for konflikt – et trosfællesskab, hvis tro adskiller sig væsentligt fra majoriteten i det omgivende samfund, vil fremstå som mere ”mærkelige” eller ”sektariske”. Som Ib Sørensen har påvist, er risikoen for at fremstå empirisk utroværdig størst i de trosfællesskaber, hvor den høje viden beskyttes og prioriteres på bekostning af den lave.<sup>639</sup>

Jo mere trosfællesskabet skiller sig ud fra majoriteten, des stærkere vil reaktionen være, og jo mere fællesskabet lukker sig om sig selv og isolerer sig fra omverdenen, des større grobund vil der være for dannelse af fordomme og stereotyper, som så i en selvforstærkende proces yderligere vil være med til at udvide kløften. Processen går begge veje: Det omgivende samfund vil gennem sin fremstilling af og interaktion (eller mangel på samme) med trosfællesskabet være med til enten at trække i en co-optativ eller en repressiv retning.<sup>640</sup>

## VERDEN IFØLGE IM

Når selve navnet på en bevægelse indeholder ordet ”Mission”, må det formodes i bevægelens selvopfattelse – i dens framing af sig selv – at være én af dens hovedopgaver. Derfor er det naturligt, at man også har formuleret en målgruppe for denne mission, nemlig ”*dem, der indenfor kirkens grænser endnu hendsidde i dødens skygge*”;<sup>641</sup> altså de endnu ikke vakte. Allerede i selve formålsparagraffen fra stiftelsen i 1861 diagnosticeres problemet – men samtidig formuleres dermed også skellet mellem Guds børn og verdens børn.

Dette skel blev kun markeret tydeligere i de følgende år. Når Vilhelm Beck gang på gang i sine prædikener og artikler brugte udtryk som ”de hellige” og ”de troende” om dem, han betragtede som de sande kristne – altså missionsfolket – ekskluderede han samtidig implicit dem, der ikke levede op til definitionen, fra ”de helliges

<sup>638</sup> Med G. H. Meads begreb; se kap. 4: ”Identitet og erindring”.

<sup>639</sup> Sørensen 2010: 92-110.

<sup>640</sup> Med Armand Mauss’ begreber; se kap. 3: ”Sociale bevægelser”.

<sup>641</sup> Holt 1961: 189-190

samfund". Idéen om at omvendelse og aktivt tilvalg var nødvendigt for at blive en del af det åndelige slægtskab bidrog til yderligere at afgrænse, hvem der kunne henregnes til Guds folk. Som vi har set ovenfor, er det ikke nok at være døbt og opfatte sig selv som kristen, hvis man ikke også lever et "helligt liv".<sup>642</sup>

Denne holdning gav tidligt anledning til gnidninger, også med grupper, som man ellers burde have et vist interessefællesskab med. Selv om Beck livet igennem blev ved med at opfatte IM og grundtvigianerne som to vækkelsesbevægelser med samme grundlæggende mål og deres indbyrdes forhold som et "broderskab med forskelligheder", blev forskellene mellem de to trosfællesskaber alligevel allerede i slutningen af 1860'erne så store, at det gav anledning til et brud.<sup>643</sup>

Som vi har set ovenfor, tog IM for alvor det sociale arbejde til sig som arbejdsfelt i tiden efter Beck, hvilket må ses som udtryk for et ønske om engagement i og interaktion med det omgivende samfund; der skulle missioneres både i ord og gerning. Paradoksalt nok var det på samme tid, man over hele landet havde fået egne bygninger til sine aktiviteter, hvilket var med til at distancere IM yderligere fra det omgivende samfund. Missionshuset var i princippet åbent for alle, men reelt kom man der ikke, hvis man ikke allerede tilhørte Guds folk. Den oprindelige vækkelsesbølge var overstået, og det primære fokus var skiftet fra rekruttering til socialisering.

Specielt de steder, hvor begge bevægelser var til stede, kunne skellet komme til at fremstå skarpt. Når IM oprettede egne virksomheder som mejerier og hoteller i mange lokalsamfund, samtidig med at grundtvigianerne oprettede egne institutioner som kirke og skole, bidrog det blot yderligere til opdelingen: Man afleverede sin mælk forskellige steder, drak sin brændevin (eller netop ikke) forskellige steder og lod måske endda sine børn uddanne forskellige steder. Selv måden at tale sammen på kunne blive så intern, at de forskellige grupper kunne have svært ved at kommunikere med hinanden, ligesom missionsfolk og grundtvigianere mange steder påviseligt navngav deres børn forskelligt. Begge dele var meget konkrete sociale markører, som udadtil tydeligt fortalte, hvilket fællesskab man hørte til, og på den måde var med til at forstærke opfattelsen af et skel – også blandt den tredje gruppe, som ikke hørte til nogen af de to trosfællesskaber.<sup>644</sup>

Skellet fortsatte efter døden – ikke blot i overført betydning, fordi man forventede at Guds børn og verdens børn kom til at tilbringe evigheden to forskellige steder, men også helt konkret. Går man en tur på kirkegården i et sogn, der er eller har været stærkt missionsk, kan man ikke undgå bemærke de mange grave, der er udsmykket enten med skriftsteder fra Bibelen, som de bibelkyndige vil forbinde med IM (den

---

<sup>642</sup> Larsen 2001: 65-77.

<sup>643</sup> Larsen 2001: 137-142.

<sup>644</sup> Se Balle-Petersen 1977: 100-107 om subkulturelt sprog og navneskikke.

indforståede version) eller, mere åbenlyst, med inskriptioner, som indikerer, at stenen er skænket af "de hellige" i byen – altså IM-samfundet – og at den afdøde derfor "kendelig har hørt til Guds børn". I Thy rummer især de to kirkegårde i Vorupør talrige eksempler på denne post-mortale sociale markering.<sup>645</sup>

Den mest markante formand, i hvert fald udadtil, i generationen efter Beck må siges at være Carl Moe, som nok er bedst kendt for sin tilknytning til Harboøre. Årtier før han blev formand i 1915 var han rykket fra den barske og vindblæste vestkyst til et embede i Skanderup ved Kolding, men det mildere sydøstjyske klima havde ikke gjort ham mere forsonlig over for verdens børn, og bestyrelsen var da heller ikke uden betænkeligheder ved at vælge ham. Tonen blev slået an i hans "programskrift" fra 1918, hvor han fremhævede nødvendigheden af at "*pege på skellet mellem tro og vantro, mellem de hellige og de vantro*" og slog fast, at:

Kunst og litteratur uden Gud er åndsforladt og ofte frivol, selskabslivet kedeligt, pjattet og forløjet, og politik uden Gud i sin inderste grund djævelskab, hvilket den nuværende krig til overflod beviser.<sup>646</sup>

Dermed var linjen lagt, både hvad angik indblanding i den verdslige politik og aktiviteter som spil, dans – og ikke mindst alkohol.

Under Christian Bartholdy blev tonen langt mere imødekommende og rummelig. På det teologiske område stod han lige så fast som sine forgængere på ordets magt, men i forholdet til det omgivende samfund var han betydeligt mere liberal og tolerant og talte imod ensretning og krav om at missionsfolk skulle "*være ens, stemme ens, når vi går til valg, behandle søndagsmælken ens, have samme syn på radio og bil, skrå og pibebrads og kunstgødning*".<sup>647</sup> Selv arbejderbevægelsen gjorde han tilnærmelser til og slog til lyd for, at missionsarbejdet kunne forenes med forskellige politiske holdninger, men ikke mindst dem, der ligesom IM talte de svages sag (underforstået Socialdemokratiet).<sup>648</sup> I det hele taget var han en meget markant samfundsdebattør, især under og efter besættelsen, og vel nok landets kendteste præst i denne periode.

Bartholdys ganske liberale tilgang til omverdenen skal ses i lyset af, at hans formandstid fra 1934-59 var storhedstiden for IM, som nu var blevet en omfattende og indflydelsesrig bevægelse, både inden for folkekirken og i samfundslivet i det hele taget. Det er noget lettere at være rummelig, når man selv har en vis volumen og er med til at sætte dagsordenen, end når man tilhører et lille mindretal, der står og

---

<sup>645</sup> Munk-Larsen 2016a.

<sup>646</sup> Holt 1961: 779.

<sup>647</sup> Holt 1961: 785-786.

<sup>648</sup> Larsen 2011: 280-283.

skælder ud på sidelinjen. Samtidig var Bartholdys generation af IM-ledere vokset op i det ungdomsarbejde, som Olfert Ricard og hans ligesindede stod for, og som fremmede idealet om det hele og harmoniske kristne menneske.<sup>649</sup>

Den "live and let live"-holdning, som Bartholdy havde repræsenteret, kunne dog ikke dæmme op for den tilbagegang, som satte ind i de følgende årtier. Det danske industrisamfund i anden halvdel af det 20. århundrede var et andet end det landbrugssamfund, hvor vækkelserne i sin tid havde slået rod, og sekulariseringen tog til med stadigt sværere arbejdsvilkår for missionen til følge. Internt er det på vanlig missionsk vis blevet set med troens øjne og forklaret med troens retorik som en prøve "*på troskaben mod Guds ord og den opgave, vi er blevet givet*" – en kvantitativ tilbagegang er ikke nødvendigvis lig med at indholdet i fællesskabet kvalitativt bliver dårligere.<sup>650</sup>

Bruddet med KFUM og K i slutningen af 1970'erne må siges at have bidraget væsentligt til den udvikling, som allerede var i gang. Ved at udskifte det brede og rummelige, udadvendte og gerningsmissionerende ungdomsarbejde, som man selv i høj grad havde været med til at forme ud fra Ricards principper – og som også nåede rigtig mange unge mennesker fra ikke-missionske miljøer – med det mere indadvendte, ordmissionerende og internt socialiserende IMU, udhulede man stille og roligt sit eget rekrutteringsgrundlag. Fokus i ungdomsarbejdet skiftede fra en offensiv tilgang med bred mission og hvervning udefra til en defensiv strategi med fastholdelse af dem, som var født ind i bevægelsen. Det samme gjaldt børnearbejdet. Søndagsskolen var for længst ophørt med at være det eneste fritidstilbud i sognet; efterhånden var det heller ikke længere et tilbud til alle lokalsamfundets børn, men blev mere og mere en intern IM-aktivitet.

I takt med fragmenteringen og udviklingen fra gerningsmission tilbage i retning af ordmissionen har IM lukket sig mere og mere om sig selv, hvilket også har bidraget til at forstærke opfattelsen af missionsfolk som fundamentalistiske og reaktionære (se nedenfor). I et internt skrift fra 1985 nævnes sekulariseringen og den medfølgende "*kirkelige armod og åndelige nød*" som den største udfordring for missionsarbejdet sammen med en større individualisering, også af troen.<sup>651</sup> I en tid, hvor religion fylder stadig mindre i det offentlige rum, ser IM det som sin opgave at være dem, der sørger for, at den trods alt fortsat er til stede.<sup>652</sup>

Hvordan sikrer man så, at religionen fortsat er synlig, når samfundsudviklingen generelt går den modsatte vej? Det er i dag landsledelsens officielle holdning, at IM

---

<sup>649</sup> Larsen 1986: 70-74. Se også kap. 9: "Forkyndelsen" og kap. 10: "Missionen og det offentlige liv".

<sup>650</sup> Larsen 1986: 34-36.

<sup>651</sup> *Udfordring til mission* 1985: 4.

<sup>652</sup> Larsen 2011: 356-362.

skal "være relevante, hvor mennesker er" og "komme derud, hvor livet leves",<sup>653</sup> og ifølge formanden skal det arbejde finde sted både lokalt og nationalt. Hverken hans eget lobbyarbejde blandt biskopper, andre kirkeledere og politikere eller "græsroddernes" missionsaktiviteter kan stå alene, men skal supplere hinanden. Der er dog ingen tvivl om at det sidste, også set oppe fra formandsstolen, er det vigtigste – initiativerne skal komme nedefra, sådan som de altid har gjort:

Når jeg møder spørgsmålet ude i missionshusene: "Vi har ikke længere en missionær, hvornår sender I én, så vi kan begynde at drive mission her?" Så mener jeg simpelthen, det er en helt grundlæggende forkert tankegang om hvad IM er til for. Derfor siger jeg tilbage: "Hvis det er sådan I tænker, så får I ikke nogen missionær – for mission eksisterer der, hvor der er missionsfolk."<sup>654</sup>

Dette princip finder også tilslutning lokalt, hvor man er lige så bevidste om problemstillingen og om sit eget ansvar. Dog spores samtidig en vis underliggende kritik af ledelsens ageren og bevægelsens officielle profil. Formanden er særdeles aktiv i debatten, såvel internt i form af IMT-ledere og blogindlæg på bevægelsens hjemmeside som eksternt med kronikker i særligt *Kristeligt Dagblad*. Også generalsekretæren kommer jævnligt med offentlige udtalelser, ligesom både han og andre medlemmer af det lønnede "landsteam" producerer en del skriftligt materiale, dog primært til bevægelsens interne kanaler. Alligevel efterlyses endnu mere synlighed og en mere klar stillingtagen til værdipolitiske emner, hvor man mener IM bør hæve røsten og slå til lyd for sine holdninger, også selv om de ikke nødvendigvis følger flertallets. For de ældre er sammenligningen med storhedstidens karismatiske lederskikkelser også oplagt. Jens siger:

Der ville vi da gerne, at de blev hørt nok så meget og var nok så fremtrædende, men ind imellem hører vi dem da også. Det kan både være gennem Kristeligt Dagblad og Udfordringen, de kommer til orde. Jo, det synes jeg – men om det er nok, det vil jeg ikke sige. Der kan nok være visse ting, som de burde tage op.

[...] Udadtill hører vi nok ikke så meget til vores landsformand, som vi gjorde, da Bartholdy var formand. De gamle fyre, de var mere markante.<sup>655</sup>

---

<sup>653</sup> Int. 11: 4 og 12.

<sup>654</sup> Int. 11: 12-13.

<sup>655</sup> Int. 7: 15.



Henning er heller ikke helt tilfreds med landsledelsens synlighed – eller mangel på samme:

Altså, det der med at blande sig i samfundsdebatten tror jeg egentlig gerne, man stadigvæk vil fra hovedbestyrelsens side. Vi har bare ikke i øjeblikket de markante personligheder, der sådan bliver hørt, som man har haft tidligere, hvor vi havde en Vilhelm Beck og en Bartholdy, som mange ud over IM's kredse kendte ganske godt og havde vældig dyb respekt for, Der må man nok sige, at man er mere anonym i dag som hovedbestyrelsesmedlem. Efter min mening alt for anonym – og tør ikke gå til fadet og sige: I dét spørgsmål siger Bibelen sådan og sådan, og det er det, vi står på, færdig.

[...] Også ind i det politiske – uden at man behøver at fremstå, som om man tilhører et parti; det er ikke det, jeg mener. Men i konkrete holdningsmæssige hensyn tage bladet fra munden [...] Værdipolitik, ja. Der er vi alt for svage på landsplan.<sup>656</sup>

Også Tage savner modet til at turde sige tingene ligeud:

Jeg synes sommetider, at IM skulle være lidt mere klare i mælet. Og jeg tror, det værste IM kan, det er at blive uklare i mælet, for så kan folk ikke forholde sig til dem. [...] For hvis man ikke tør at sige noget, når dr er nogen, der siger: "Jeg er ikke enig med dig, jeg kommer ikke mere til dine møder – så kan man heller ikke på den anden side forvente, at folk siger: "Du har ret!" Så man er nødt til at være klar i mælet, også over for sin egen teologi og det, man selv er en del af.<sup>657</sup>

Det er tydeligt, at denne kritik primært kommer fra den ældre generation. De kan huske en tid, hvor IM netop havde volumen og ressourcer til at markere sig i samfundsdebatten, og der spores en klar længsel tilbage til dengang. Nogle af de ældre har måske ligefrem oplevet Bartholdy personligt, og de er i hvert fald alle sammen helt klar over, hvem han var, og hvilken rolle han spillede – han fortsatte da også med at blande sig i debatten, fra han gik af som formand i 1959 og lige til sin død i 1976. Det er helt tydeligt, at han – og for den sags skyld Beck – stadigvæk spøger i den kollektive missionske bevidsthed.

Man kunne nemt få det indtryk, at ledelsen blot er efter de menige missionsfolk for ikke at være aktive nok i græsrodsarbejdet, mens græsrodderne er efter ledelsen for

---

<sup>656</sup> Int. 6: 11-12.

<sup>657</sup> Int. 8: 9.

ikke at markere sig nok som talsmænd for bevægelsen. Det skal dog retfærdigvis siges, at man fra toppen ikke er helt blind over for sit eget ansvar som talsmænd. Formand Hans-Ole Bækgaard fejrer også for egen dør og understreger selv nødvendigheden af en klar profilering af IM som en vigtig stemme i det kirkelige landskab:

Jeg vil måske hellere sige, at man skal besinde sig på, hvem man selv er. For hvis man skal kunne sige tydeligt, hvorfor vi for eksempel ikke arbejder tværkirkeligt i det lokale arbejde – og i den her tid går det jo hurtigt, også over internettet, med hvad der kommer fra USA.

[...] Hvis man skal vejlede dem, og man så bare peger på, hvad alle fejlene er hos de andre, så er automatreaktionen også, at det er fordi man ikke tør være selvkritisk, og det giver også bagslag.

[...] Så hvis vi ikke tør være selvkritiske og besinde os der og sige: "Vi finder svarene her først" – vi skal være tydelige der, så har vi også en platform til bedre at kunne gå ud og møde folk; ikke med de færdige svar, men med forklaringer.<sup>658</sup>

Der er, som citaterne ovenfor viser, ikke helt enighed om, hvorvidt det så lykkes for den nuværende ledelse. Ét er dog formen; noget andet er indholdet. Der er inden for IM – fra top til bund – en udbredt opfattelse af, at man står fast på sit ståsted og repræsenterer den samme moral og de samme værdier, som man altid har haft; hvis IM's samfundsmæssige position i dag er anderledes end tidligere, er det fordi verden omkring én har flyttet sig.

Der er nok ingen tvivl om, at det danske samfund som helhed har rykket sig på nogle afgørende punkter, hvad angår moralske spørgsmål, og at den kristne etik ikke længere er en så universel rettesnor som tidligere. Alligevel er der dog også tegn på bevægelse inden for IM; opblødningen i forhold til alkohol er behandlet ovenfor.<sup>659</sup>

På nogle punkter er holdningen dog lige så markant i dag som for en generation eller to siden, hvilket er med til at øge potentialet for konflikt, hvis majoriteten i samfundet har ændret holdning til emnet. Et eksempel er spørgsmålet om fri abort, som der lader til fortsat at være næsten universel modstand imod inden for IM. Formanden omtalte i en kronik i *Kristeligt Dagblad* i 2013 ligefrem abort som en "statsbetalt folketragedie", der "tilsidesætter Bibelens menneskesyn".<sup>660</sup> Det må

<sup>658</sup> Int. 11: 11-12.

<sup>659</sup> Se kap. 9: "Forkyndelsen".

<sup>660</sup> "Abort: En statsbetalt folketragedie." KD 25.07.2013.

siges at være skarpe formuleringer og en stærk brug af troens retorik – også selv om det skete i et eksternt medie, der ikke kun henvender sig til missionsfolk. Debatten om emnet på [jesusnet.dk](http://jesusnet.dk) peger ganske entydigt i retning af, at også de unge inden for IM langt overvejende deler denne holdning.<sup>661</sup>

På andre punkter er modstanden udadtil klar og principiel, mens der internt er større uenighed. Det gælder blandt andet de kvindelige præster, hvor vi har set, at man i erkendelse af de meget blandede holdninger inden for bevægelsen har valgt at overlade det til det lokale selvstyre, hvilket blandt andet i Thisted har ført til et missionsk fravalg af folkekirken og et initiativ omkring oprettelsen af en valgmenighed. Samtidig har vi dog også set, at der i den yngste generation er en klar tendens i retning af større accept;<sup>662</sup> med et Schein'sk begreb er de fælles værdier godt i gang med at blive til skueværdier.

Endelig er der emner, hvor modstanden er rent symbolsk, mens der reelt er tale om næsten fuldstændig accept. Et eksempel er spørgsmålet om skilsmisse. Selv om ægteskabet principielt fortsat betragtes som livslangt, overlades det i praksis til privatlivets fred. Der findes i dag både fraskilte og gengifte blandt ansatte både i selve IM-organisationen og i de tilknyttede virksomheder. Det samme gælder udenomsægteskabeligt samliv, for eksempel i forbindelse med ansættelse af et ugift lærerpar på Bjerget Efterskole, som ikke affødte andet end en ganske kort bemærkning fra IM-baglandet.<sup>663</sup> Denne praksis kan dog også fortsat finde modstandere, i hvert fald i den ældre generation. Inga og Jens er ikke tilhængere:

Præster, der bor sammen med kæresten, før de bliver gift, og sådan noget. Det synes vi er skidt. Det er også et skred. Og ud fra Bibelen er det jo forkert. Og det fandt jo ikke sted før.<sup>664</sup>

Inden for trosfællesskaber kan man grundlæggende reagere på (uønskede) forandringer på to måder: Ved at bagatellisere dem under devisen "gammel vin på nye flasker" eller ved at begræde og fortvivles over "sædernes forfald". Typisk vil der være en tendens til den første reaktion på lederniveau og den sidste blandt de menige medlemmer.

Dette svarer helt til det overordnede billede hos IM. Spørger man i toppen, er *indholdet* det samme, som det altid har været. Man kan spørge sig selv, om man formidler budskabet klart nok, men kernen i den missionske forkyndelse er uændret: Guds ord, overleveret til os via Bibelen – jævnfør de 6 kendetegn fra 2015.<sup>665</sup> *Formen*,

---

<sup>661</sup> "Hvad siger Bibelen?" Søgeord: "abort". [jesusnet.dk/nc/svar](http://jesusnet.dk/nc/svar), set 27.03.2018.

<sup>662</sup> Se kap. 8: "Fællesskabet".

<sup>663</sup> Int. 12: 2.

<sup>664</sup> Int. 7: 12.

<sup>665</sup> Se kap. 7: "Fundamentet".

derimod, har ændret sig væsentligt i løbet af bevægelsens historie – og sådan må det også være, for den skal tilpasses det publikum, man henvender sig til. Fornyelse er nødvendig for at overleve. Det giver sig for eksempel udslag i tiltag som ungdomsmagasinet *Geist*, der kommer som tillæg til IMT hver anden måned, og [jesusnet.dk](http://jesusnet.dk), som i dag vel nok er IM's primære platform rettet mod de unge. I det hele taget er der inden for de sidste par år kommet øget fokus på vigtigheden af professional kommunikation i en organisation som IM. I 2016 ansatte man en decideret kommunikationschef som en del af ledelsesteamet, og fra årsskiftet 2017/18 skiftede IMT officielt navn til IMPuls i et forsøg på at "*signalere liv, bevægelse og inspiration*" og derigennem "*tiltrække nye abonnenter og læsere*".<sup>666</sup>

Spørger man derimod de menige missionsfolk i bunden af hierarkiet, vil især de ældre, som selv har oplevet udviklingen og kan sætte den nuværende situation i et historisk perspektiv, generelt være skeptiske over for de unges nymodens udlægning af missionen og det, der opfattes som en udvanding af kerneværdierne. De vil, som vi har set ovenfor, ofte give udtryk for mere konservative holdninger end de unge til missionske hjertesager. Som Karl på 91 udtrykker det:

De [unge] ser lidt anderledes på det end os gamle. Det har vel altid været sådan. Vi, der er blevet så gamle, som vi nu er – så tænker man da: Pas på. Pas nu på ikke at jævne ud, så det ikke betyder noget Så vi kommer derud, hvor alt kan tages med.<sup>667</sup>

Her kommer den voksende generationskløft igen op til overfladen.<sup>668</sup>

Et populært fænomen blandt yngre missionsfolk er lovsangen, som i sin moderne fortolkning både er internationalt og tværkirkeligt orienteret. Engelsksprogede sange (eller danske oversættelser), der inkorporerer stiltræk fra både "verdslig" popmusik, rap og andre trosfællesskaber som pinsekirken og den amerikanske gospeltradition, vinder mere og mere indpas, når de unge står for arrangementerne, for eksempel ved "valgmenigheds"-gudstjenesterne i Thisted Bykirke.<sup>669</sup>

Denne udvikling vækker ikke udelt begejstring i den ældre generation. Henning, der selv har sunget i et mere traditionelt kristent kor, siger:

---

<sup>666</sup> "IMT bliver til IMPuls." [indremission.dk/impuls/forsiden/vis-artikel/artikel/imt-bliver-til-impuls](http://indremission.dk/impuls/forsiden/vis-artikel/artikel/imt-bliver-til-impuls), set 27.03.2018.

<sup>667</sup> Int. 4: 7.

<sup>668</sup> Se kap. 8: "Fællesskabet" og kap. 12: "Perspektivering".

<sup>669</sup> Obs. 5.

Der synes jeg, at man har gjort det tilladt at gøre det for bredt i nogle sammenhænge. Jeg tænker blandt andet på musikstil. Det er okay, at den ændrer sig – det gjorde den også fra vores forfædre til vores egen ungdom – men det der med at skulle efterligne de trends, der nu er i dag i alverdens musik, og ligesom kopiere det over i kristen sammenhæng, i stil og den måde, man står og rapper og synger på; det kan jeg ikke kapere, for jeg synes, at det er gået for vidt. Jeg forstår "lovsang" og "lovprisning til Herren", som vi opfordres til; at det skal have en vis – hvordan skal jeg udtrykke det? – megen lødighed over sig. [...] Jeg synes, der er et skred, hvor det er skredet for langt – med hovedbestyrelsens velsignelse.<sup>670</sup>

Else, som ellers gør meget ud af at fremhæve sin egen tolerance og åbenhed over for fornyelse og modernisering af formen, gengiver alligevel samme holdning "hos andre":

Nu ved jeg, engang der blev spillet hernede i missionshuset [i Thisted] – sang osv. – så var der nogle stykker, der havde været nede og høre det. Og dengang de kom udenfor – det ved jeg er sandfærdigt – sagde de: "Ved du hvad, sådan noget bras! Det kan vi altså ikke være bekendt at have i vores missionshus! Hvad tror du, vores naboer siger?"<sup>671</sup>

Man kan altså også gå for langt i sin iver efter at appellere til det unge publikum. Formen kan komme til at fylde for meget på bekostning af indholdet, og det ses blandt de ældre ikke mindst som hovedbestyrelsens opgave oppefra at sætte nogle passende grænser for fortolkningsfriheden.

Eksemplet med musikken illustrerer samtidig en generel udfordring i forhold til analysen af de indsamlede beretninger: Informanternes tendens til at underspille både interne og eksterne konflikter. Det går igen i samtlige interviews med missionsfolk, at man anerkender forskellene mellem Guds børn og verdens børn og fremhæver troens og trosfællesskabets betydning for ens eget liv. Samtidig er det vigtigt for alle informanter uden undtagelse at understrege deres accept af andres ret til at leve deres liv som de vil.

For Else, der hørte andre kritisere den nymodens musik i Thisted missionshus, er åbenheden et fast livsprincip – "*vi skal have det sådan, at vi kan snakke med alle og enhver*".<sup>672</sup> Hun fortæller videre, hvordan hun, trods en vis forhåndsskepsis, sammen

---

<sup>670</sup> Int. 6: 11.

<sup>671</sup> Int. 3: 21.

<sup>672</sup> Int. 3: 22.

med nogle veninder deltog i de årlige tværkirkelige "allianceuger", som blandt andet involverede et besøg i frikirken Bibel- og Missionscentret i Thisted og en oplevelse med tungetale:

Og det var ikke nemt at acceptere, men vi gjorde det. Og vi sagde også til hinanden under mødet: "Skal vi stikke af?" Nej, det kunne vi ikke være bekendt. Vi blev der – men vi ville i hvert fald ikke have kaffe! Men så kom de hen – de kom jo, flere af dem, og sagde: "I skal med ind og have kaffe!" – "Nej, det tror vi ikke..." – "Gå nu lige med ind og få kaffe!" Og det gjorde vi. Vi har heller aldrig fortrudt det. Og så endte det altså med, at vi gik i alle kirker, der var herude, til det der alliancemøde. Og vi kan ikke bedømme noget, uden at vi selv har oplevet, hvordan det er. Så jeg synes, de er udmærkede mennesker – alle sammen. Vi har hver vores måde at være på.<sup>673</sup>

Der er ingen grund til at betvivle, at udtalelser som denne repræsenterer et oprigtigt ønske om at acceptere hinandens forskelligheder. Særligt i de små lokalsamfund har det, alene af praktiske grunde, været nødvendigt at kunne fungere sammen; ikke mindst i de seneste par generationer, hvor IM har været for små til at kunne opretholde egne parallelle virksomheder og institutioner. Alligevel sidder man som observatør tilbage med en følelse af at de konflikter, der alligevel må have været, bliver underspillet – ikke mindst når man sammenligner med ikke-missionske erindringer fra samme periode (se nedenfor).

Ét er den praktiske sameksistens i hverdagen, men også hvad angår selve forkyndelsen, kan der spores en voksende bevidsthed om, at man også må være villig til at give andre kirkelige grupper frihed til at vælge deres egne metoder, hvis man selv vil have den frihed – så længe målet er det samme, må midlerne have lov til at være forskellige. Bartholdys "Live and let live"-holdning har måske endelig slået igennem – blot med modsat fortegn, nu hvor det er IM, der er blevet minoriteten. Også her er spørgsmålet dog, om sådanne udtalelser stemmer overens med virkeligheden – om missionsfolkene faktisk lader deres ord om tolerance følge af handling.

---

<sup>673</sup> Int. 3: 25.

## IM IFØLGE VERDEN

Ved fra starten at markere et tydeligt skel mellem Guds børn og verdens børn var Vilhelm Beck selv med til at tænde det fordommenes bål, som ulmer videre i dag. Flere af hans efterfølgere har båret yderligere ved til bålet.

Carl Moe havde allerede i sin tid som ung præst i Harboøre fra 1877-85 gjort sit til at fremme afholdssagen blandt missionsfolket, og da han i 1893 vendte tilbage til sit gamle sogn for at holde sin berømte ”brændevinsprædiken”, truede han med at ”*drankere ikke kunne arve Guds rige*” og skød skylden for den store drukneulykke, hvor 26 fiskere omkom, på deres syndige levevis.<sup>674</sup> Moes tordentale vakte stor forargelse blandt den tilrejsende verdenspresse – herunder forfatteren Herman Bang – og afstedkom kraftige reaktioner i hovedstadens aviser, der i næsten endnu stærkere vendinger end Moes egne undsagde den missionske præsts fordømmelse af de druknede for øjnene af deres efterladte enker og børn. Hændelsen gav direkte anstød til oprettelsen af *Kristeligt Dagblad* på indremissionsk initiativ som et alternativ til de tendentiøse partipolitiske aviser.<sup>675</sup>

Det originale manuskript til Moes tale er ikke bevaret, men skal man tro hans egne senere gengivelser, var det ikke helt uden grund, han følte sig misforstået; pressen gjorde sig også skyldig i overdrivelser.<sup>676</sup> Han kan selvfølgelig i lyset af senere begivenheder have valgt at moderere teksten i sine erindringer. Et samtidigt referat i IMT, blot en måned efter begravelsen, giver dog også indtryk af en forholdsvis moderat tale, som ganske vist er meget fokuseret på synd. Enkelte sætninger springer i øjnene, som den ofte gengivne ”*Hvad nytter det at nægte, at en Del af dem, der ligger her i disse Kister, ikke havde noget Liv i Jesus?*”<sup>677</sup> Moe benyttede sig flittigt af troens retorik både på skrift og givetvis også i tale, og IMT må naturligvis forventes at tage hans parti, men i sin helhed virker talen dog ikke ekstrem i forhold til hvad der var typisk på den tid.

Uanset om gengivelserne af Moes tale var helt ordrette og reaktionerne på den helt rimelige, var resultaterne klare: Den cementerede missionens stærke position i Harboøre og var med til at sætte fokus på det reelle sociale problem, som alkoholen udgjorde i mange små fiskersamfund.<sup>678</sup> Den affødte også en trodsreaktion fra de lokale missionsfolk, som selv havde bedt Moe komme tilbage til sit gamle sogn, fordi

---

<sup>674</sup> Blauenfeldt 1912: 301-310.

<sup>675</sup> ”Historisk set.” kristeligt-dagblad.dk/kristeligt-dagblads-historie, set 17.03.2018.

<sup>676</sup> Moe 1926.

<sup>677</sup> IMT 1893(52).

<sup>678</sup> Højbjerg Møller 2009: 5.

de havde været glade for ham som sognepræst, og som ikke kunne genkende sig selv i det sorte billede, hovedstadspresen tegnede af dem.

Samtidig bidrog talen på grund af den for den tid voldsomme medieomtale kraftigt til billedet af IM i den kollektive bevidsthed; ikke mindst den så udbredte forestilling om den "afholdende missionsmand" kan med god ret siges at have taget sin begyndelse den novemberdag i 1893 i Harbøre. Set udefra er er IM og afholdsbevægelsen i den kollektive bevidsthed så tæt forbundne, at mange fortsat sætter lighedstegn mellem det at være missionsmand og afholdsmand. Episoden ovenfor med Else, der kom til middag hos naboerne, men ikke havde fået noget vinglas, vidner om, at fordommen om at "missionsfolk jo ikke drikker" stadig levede i bedste velgående helt op i slutningen af 1900-tallet. Som udtalelser fra andre informanter viser, er det ikke helt forkert – men altså heller ikke hele sandheden.<sup>679</sup>

## MISSIONEN I FIKTIONEN

En lang række skønlitterære forfattere langede i de følgende årtier ud efter IM – både folk, som oprigtigt havde forsøgt at danne sig et personligt indtryk af bevægelsen, og de mere overfladiske. Jeppe Aakjær debuterede i 1897 med pamfletten "Missionen og dens høvding", der lige så meget var et personligt angreb på "helvedesprædikanten" Vilhelm Beck som på missionærerne, der "*med deres fromme Næb dræber det gode Humør*".<sup>680</sup> Johannes V. Jensen beskrev i 1898 "*den fedtede Pietisme med dens sure Bønnemøder*" i Himmerland, Knuth Becker og Ellen Durloo i 1930'erne grusomme forhold under sadistiske forstandere på de missionske "opdragelsesanstalter", herunder Magdalenehjemmet. Jørgen Niensens *Det onde Land* fra 1945 bar dommen i titlen. Alle disse var populære og velkendte navne, som blev læst i brede kredse og dermed bidrog til billedet af den "sorte", fordømmende mission.<sup>681</sup>

Der var dog også forfattere, som forsøgte at tegne et mere nuanceret – men ikke ukritisk – billede af IM. Ludvig Mylius-Erichsen, der ellers primært huskes som polarforsker, beskrev i sine *Strandingshistorier* (1901-05) vestkystfiskernes stærke tro med positiv indlevelse.<sup>682</sup> Kaj Munks *Ordet* (1925) og Erik Bertelsens trilogi *Harbør-Folk* (1938-40) havde blik for fordømmelsen og det stærke element af kontrol, men også for vækkelsens mere positive sociale virkninger.<sup>683</sup> Martin A.

<sup>679</sup> Se kap. 9: "Forkyndelsen".

<sup>680</sup> Aakjær 1918.

<sup>681</sup> Holt 1961: 806-808. Se også Ahrendtsen 1997 for en grundig gennemgang af den "anti-missionske" litteratur.

<sup>682</sup> Mylius-Erichsen 1901 og 1905.

<sup>683</sup> Holt 1961: 808-810.



Hansen, der selv kom fra et missionsk miljø, men som voksen distancerede sig fra det, gik imod samtidens litterære strømninger ved i 40'erne at skrive en række kronikker, der dels forsøgte at præsentere missionen neutralt og fordomsfrit, dels angreb ”Skribenter, hvis Afsky for Missionen er saa stærk, at den aldeles hindrer dem i at gøre nøgterne Studier i Marken”, men ikke i at skrive løs om emnet alligevel.<sup>684</sup>

Det skønlitterære værk, der mere end noget andet står i den kollektive bevidsthed som den ultimative fortælling om IM, må dog siges at være Hans Kirks *Fiskerne* (1928) om de missionske havboer fra Harboøre og det kultursammenstød, der opstår, da de flytter ind til limfjordsøen Gjøll og bringer både religiøse og teknologiske omvæltninger med sig.<sup>685</sup>

Spørger man i dag mennesker uden førstehåndskendskab til IM, hvor de har deres billede af bevægelsen fra, er Kirks debutroman stadig ét af de mest populære svar – selv om formanden hævder, at de ikke-missionske unge, han kommer i kontakt i dag, ikke har fordomme om IM. Hvis der er noget om det, kan det nu lige så vel skyldes, at de ikke har noget forhold til IM overhovedet.<sup>686</sup>

*Fiskerne* får ofte skyld for at være en kommunistisk tirade imod organiseret religion, som giver en ensidig og karikeret fremstilling af det missionske miljø. I virkeligheden hører den dog til de mindst politiske i Kirks forfatterskab og er også betydeligt mere objektiv i sin skildring end de fleste af de ovenstående eksempler.

Den ensidige opfattelse af bogen kommer højst sandsynligt mest fra folk, som ikke selv har læst den, men kun kender filmatiseringen. Den virkeligt store udbredelse fik *Fiskerne* nemlig først, da Danmarks Radio i 1977 gjorde den til en tv-serie i seks dele. Film og tv som medier kræver drama og konflikt på en anden måde end litteratur, og serien fokuserer da også på de elementer fra romanen, der netop handler om kultursammenstødene mellem de to umage grupper i det lille samfund.

Tv-seriens popularitet kan aflæses i det faktum, at IM følte sig nødsaget til at komme med et modsvar. Et formidlingshæfte fra 1981 indeholdt således en artikel om ”Fiskerne og Indre Mission”, der forsøgte at korrigere, hvad man opfattede som en skæv og tendentiøs fremstilling, men samtidig også forsvare de dele af Kirks historie, der faktisk gav et sandfærdigt billede af de missionske vesterhavsfiskere. Man forsøgte ikke at benægte, at de sorte elementer havde eksisteret inden for bevægelsen, men understregede, at IM også havde udviklet sig i de 50 år, der var gået siden romanen udkom.<sup>687</sup>

---

<sup>684</sup> Hansen 1997.

<sup>685</sup> Kirk 1928.

<sup>686</sup> Int. 11: 6-7.

<sup>687</sup> *Indre Mission i dagens Danmark* 1981.

Når mange udenforstående den dag i dag nævner *Fiskerne* som kilde til deres opfattelse af IM, skyldes det givetvis i langt højere grad serien end bogen. Et massemedium som tv har med sin tilføjelse af levende billeder til fiktionen en ganske særlig evne til at påvirke historieopfattelsen, og indtil for ganske nylig var en serie på den landsdækkende nationale tv-kanal stadigvæk noget, der kunne samle hele Familien Danmark foran skærmen, og noget, der blev diskuteret flittigt på arbejdspladserne og ved middagsbordene i de følgende dage.

Få år efter *Fiskerne* kom *Matador* (1978-81), der er blevet den suverænt mest populære danske tv-serie nogensinde og mere end nogen anden fremstilling har formet den kollektive erindring om den periode af Danmarkshistorien, den skildrer (1929-47). Hovedpersonen Mads Skjerns missionske baggrund personificeres i hans søster, der kommer på besøg fra det mørke Vestjylland og rejser hjem igen efter et opgør med broderen, som dermed – fysisk og symbolsk – har lagt afstand til det miljø, han selv er vokset op i. Mads Skjern bliver personificeringen af Webers ”protestantiske kapitalist”, der vil frem i verden med troen i baglommen; Faste Anna derimod er sammen med sine fiktive trosfæller på Gjøll blevet en del af den kollektive erindring som den definitive beskrivelse af det arketyriske og stereotype missionske menneske.<sup>688</sup>

## MISSIONEN I ERINDRINGEN

Adskillige journalister og forfattere har i tidens løb ikke set noget problem i at harcelere vidt og bredt over IM’s fortrædeligheder uden andet end det mest overfladiske førstehåndskendskab til bevægelsen; Jeppe Aakjær baserede således primært sit angreb på en kritisk læsning af IMT. Nogle af de ovenfor nævnte havde dog trods alt selv oplevet missionske miljøer tæt på og havde dermed et bredere grundlag for deres fremstilling. Hans Kirk havde for eksempel som barn lige efter århundredskiftet i sine ferier besøgt det Harboøre, hvor Moes ”regeringstid” og de store drukneulykker stadig var meget tæt på.

Alligevel gik der et par årtier, før Kirks erindringer herom blev fæstnet på skrift i fiktionens form, og i mellemtiden er de uvægerligt blevet farvet. Al erindring indeholder et element af (re)konstruktion; man kan aldrig erindre noget nøjagtigt som det skete, men vil altid erindre ud fra de erfaringer og den forståelsesramme, man senere har dannet sig.

Samtidig betyder erindringens kollektive natur, at selv de mest individuelle oplevelser vil blive påvirket udefra. Vi har tidligere set, hvordan missionsmandens

---

<sup>688</sup> Se også ”Kunstens stereotype billede af Indre Mission” og ”Tv og romaner tegner stadig billedet af Indre Mission.” KD 16.08.2011.

vidnesbyrd om den dybt personlige omvendelse erindres i en form, der passer ind i trosfællesskabets opfattelse af, hvordan en sådan omvendelse *bør* være.<sup>689</sup> På samme vil den udenforståendes erindring om mødet med missionen også være farvet af, hvordan det omgivende samfund i mellemtiden har konstrueret *myten* om missionen. Selv det mest oprigtige forsøg på en objektiv og værdineutral gengivelse vil altid erindre missionen gennem stereotypernes filter.

De mere generelle stereotyper og fordomme spøger også i baggrunden i den lokale erindring, når de talrige "sognehistorier" skal beskrive missionen – og det skal de selvfølgelig, i hvert fald i Thy, hvor den i de fleste tilfælde er svær at komme udenom. Det er karakteristisk, at syndsbegrebet går igen i stort set alle beskrivelser; det samme gør emner som dans, kortspil, gymnastik, biografiture og ikke mindst alkohol – det er alle de ting, som var forbudte for missionsfolkene, og som derfor, især blandt de unge, var med til at skille dem ud fra resten, der bliver erindret i eftertiden. Som tv-serien, der fremhæver konfliktelementerne af hensyn til den dramatiske fremstilling, lægger sognehistorierne mere vægt på forskellene end på lighederne. Det er selvfølgelig heller ikke særligt interessant at læse en historie om, at "i det store og hele kom de fleste mennesker fint ud det med hinanden i hverdagen". Samtidig trædes der ofte varsomt, for ligesom informanterne i dette projekts interviews skulle forfatterne til sognehistorierne jo nødig komme til at træde nogen over tærne; specielt ikke nulevende personer.

Overskrifter som "Brydninger omkring missionshus og forsamlingshus" og "For og imod søndagskørsel" afslører forfatterens holdning til bevægelsens rolle i Nors i Nordthy, og de efterfølgende afsnit beretter videre om spiritussens, kortspillet og dansens syndige natur ifølge IM. Det er meget sigende, at forfatteren ganske diplomatisk karakteriserer det missionske livssyn, ikke direkte ved at beskrive missionsfolkene selv, men indirekte ved i stedet at fremhæve grundtvigianernes livssyn som præget af "*åbenhed, tolerance, ikke fordømmelse overfor deres medmennesker*".<sup>690</sup> Det ligger tydeligt mellem linjerne, at missionsfolkene var det stik modsatte – og der er ingen tvivl om hvem forfatteren selv sympatiserer med.

En lidt mere nuanceret fremstilling finder vi i Sennels, hvor den missionske præsts alvorstunge prædikener bliver stillet over for hans konfirmationsundervisning, der beskrives som "ganske rar" og præsten selv som en "spasmager" og en "humoristisk mand", der naturligvis var "*meget imod dans og kortspil, hvorimod han godt kunne drikke en øl i ny og næ*".<sup>691</sup> Selv om man ikke var tilhænger af missionens værdier, kunne den alligevel godt have et menneskeligt ansigt.

---

<sup>689</sup> Se kap. 7: "Fundamentet".

<sup>690</sup> Karlsen 2001: 43-46.

<sup>691</sup> Møller og Mølbæk 1993: 62-68.

Det er ikke kun dem, der skal beskrive missionen udefra, som er påvirket – bevidst eller ubevidst – af den kollektive erindrings stereotyper. Et meget eksplicit eksempel på, hvordan den kollektive erindring kan påvirke erindringen også hos det missionske individ finder vi hos Gunhild, som selv er vokset op i det missionske miljø i Klitmøller. Adspurgt om fremtrædende missionske personligheder fra hendes barndom kommer hun med følgende karakteristik:

Det var en Anders Konge. Det var nok ham, der var mest ortodoks. Virkelig som det er beskrevet i Hans Kirks "Fiskerne". Det var virkelig det med den fjæsing. Det kunne han simpelthen finde på. Det er så rammende.

[...] De var autoriteter, og så levede de fuldstændig efter Bibelen. Ordret. Jeg kan næsten kun beskrive det, fordi Hans Kirk har beskrevet det så flot i "Fiskerne". [...] Det er "Fiskerne", der rammer fuldstændig.<sup>692</sup>

Her bliver indflydelsen fra fiktionen – og ikke mindst fra massemediernes populære fremstillinger – direkte bevidst for den, der erindrere. Resten af fortællingen giver i øvrigt samme billede af det missionske miljø, men det er umuligt at afgøre, hvor meget der er baseret på egne faktiske oplevelser, og hvor meget den film, der kører for Gunhilds indre blik under interviewet, er *Fiskerne* i en Klitmøller-version. Romanens og tv-seriens relative indflydelse kan slet ikke adskilles. Sammensmeltningen af den kollektive erindring og den individuelle kan næppe illustreres meget tydeligere.

## LEVENDE STEREOTYPER

Stereotyperne lever fortsat, i fiktionen, i dokumentaren og i blandingsprodukter som serien *Guds børn*, der blev produceret af TV Midt-Vest i 1999. Serien tager udgangspunkt i endnu en stor drukneulykke i 1897 – fire år efter Moes berygtede tale – og bruger historiske kilder, blandt andet maleren Niels Bjerres dagbøger, som forlæg for sine dramatiske rekonstruktioner. Selv om der i beskrivelsen lægges vægt på, at missionen også havde positive effekter på lokalsamfundet, maler serien i det store og hele blot en ny version af det mørke og triste billede, som man kender i forvejen.<sup>693</sup> Netop Niels Bjerres malerier har også været med til at forme den kollektive erindring om de nedbøjede og sortsynede missionsfolk, og med hans egen

---

<sup>692</sup> Int. 1: 8.

<sup>693</sup> "Guds børn." <http://www.tvmidtvest.dk/guds-boern/guds-boern-18>, set 18.03.2018.

grundtvigianske baggrund i tankerne kan hans dagbøger kan nok forventes at rumme en vis tendens.<sup>694</sup>

Også i den helt aktuelle debat lever synet på IM videre. I efteråret 2014 kaldte sognepræst Torben Bramming i et debatindlæg i forbindelse med den såkaldte "Massoud-sag"<sup>695</sup> IM for en fundamentalistisk og fremskridtsforskrækket bevægelse,<sup>696</sup> hvilket straks fik daværende generalsekretær Thomas Bjerg Mikkelsen til i et gensvar at angribe de "*urimelige forsøg på at karikere IM*" og beskyldte Bramming for usagligt at spille på fordomme for at fremme sin egen sag.<sup>697</sup>

I foråret 2016 rasede formand Hans-Ole Bækgaard imod en udsendelse på TV2, hvor værten Cecilie Beck betegnede IM som "ekstremistisk" og "fundamentalistisk" og sammenlignede den med miljøet i Grimhøj-moskéen i Århus.<sup>698</sup> Mindre end en måned senere kom religionssociolog Brian Arly Jacobsen i stormvejr for tilsvarende at drage paralleller mellem "regelsætningen af menigheden" hos IM og "konservative, ortodokse muslimske menigheder"<sup>699</sup> og måtte efterfølgende uddybe sine udtalelser.<sup>700</sup>

Den gængse opfattelse er altså fortsat af en gruppe med i hvert fald fundamentalistiske træk – også blandt forskere. At selv en ellers sober og objektiv videnskabelig analyse kan blive genstand for lynhurtige og ganske kraftige modreaktioner fra IM-toppen,<sup>701</sup> viser at bevægelsen er meget bevidst om det billede, der tegnes af den i offentligheden, og bestemt ikke er interesseret i at stereotyperne holdes i live. På årsmødet i 2014 fremsattes et forslag om at skifte navn for at slippe af med nogle af de fordomme, der måtte hænge ved det; forslaget vandt dog ingen opbakning, hverken i hovedbestyrelsen eller blandt tilhørerne.<sup>702</sup>

---

<sup>694</sup> "Niels Bjerre." jenssoendergaard.dk/nielsbjerre.htm, set 27.03.2018.

<sup>695</sup> Om den iranskfødte præst Massoud Fourouzandeh, der efter eget udsagn blev presset ud af folkekirken af racistiske grunde. "Sagen om Massoud Fourouzandeh." kristeligt-dagblad.dk/massoud, set 18.03.2018.

<sup>696</sup> "Drop fordommene om den 'Den forbudte dåb'." KD 06.11.2014.

<sup>697</sup> "Nej tak til usaglige fordomme om Indre Mission." KD 11.11.2014.

<sup>698</sup> Uvidenhed om Indre Mission skaber nedsættende karikatur." KD 17.03.2016.

<sup>699</sup> "Folkekirken gemmer også fundamentalister." *Politiken* 02.04.2016.

<sup>700</sup> "Lektor: Kristen og muslimsk fundamentalisme kan ikke sammenlignes direkte." KD 04.04.2016.

<sup>701</sup> "Religionssociolog karikerer den kirkelige højrefløj, når han kalder os fundamentalister." KD 07.04.2016.

<sup>702</sup> "Indre Missions navn til debat." KD 23.06.2014.

## FORHOLDET TIL FOLKEKIRKEN

Båndene til folkekirken har været en helt central del af IM's framing gennem hele bevægelsens historie. Diagnosen har altid været klar: Der er mennesker, som "sover i synden" og skal vækkes. Prognosen har været lige så klar: Det skal foregå ved mission – i en folkekirkelig ramme. En del af motivationen har været, at den missionske sag havde størst chancer for succes med en samlet og stærk folkekirke, præget af missionske værdier. Man skulle for enhver pris undgå en opsplitning af kirken i "sekteisk uvæsen".

Alligevel har forholdet haft sine kriser og er med tiden blevet til et mere og mere åbent ægteskab, efterhånden som det ene stridsspørgsmål efter det andet har slået revner i det ellers så stærke fælles fundament. Det begyndte allerede omkring århundredskiftet med debatten om menighedsråd og Vilhelm Becks afstandtagen fra den demokratisering af kirken, som J. C. Christensens reformer medførte.<sup>703</sup> Man stillede sig altså skeptisk over for hele idéen om en "folkekirke", forstået som en kirke styret af folket – hvilket kan virke paradoksalt, bevægelsens egen decentrale organisation taget i betragtning. IM var grundlagt i kølvandet på grundloven og så det som ét af sine hovedformål at modvirke det "sekteiske uvæsen", man opfattede som en potentiel uheldig bivirkning af den nyvundne religionsfrihed. Man var bange for, at kirken ved at blive en "*omnibus [...] for alskens påfund mht. lære og ritualer*" ville blive udvandet og glemme sit egentlige formål.<sup>704</sup> IM så det groft sagt som sin opgave at redde kirken fra sig selv.

Selv om forholdet tidligt begyndte at knage, så holdt det dog i mange år uden de helt alvorlige prøvelser, ikke mindst fordi IM i de følgende årtier voksede sig større og blev en magtfaktor i dansk kirkeliv. Man sad tungt på de kirkelige organer mange steder, var med til at sætte dagsordenen i folkekirken og havde indflydelse på både præste- og bispevalg.

Åbningen af præsteembedet for kvinder – midt i IM's storhedstid - blev den første alvorlige prøve. Debatten havde varet i flere årtier, inden loven blev vedtaget i 1947 og de tre første kvinder ordineret året efter, og som vi har set ovenfor, fortsatte den også i de følgende årtier: Først i 70'erne fik man i de enkelte missionshuse mulighed for at give kvindelige præster adgang til talerstolen, og i 1985 var modstanden i baglandet stadig så stor, at formanden blev presset til at gå af efter at have indsat en kvinde i sit provsti. Selv om kvinder i dag er i overtal i folkekirken, og selv om

---

<sup>703</sup> Holt 1961: 684-687.

<sup>704</sup> Holt 1961: 683. Se også Larsen 1986: 111-115.

hovedbestyrelsen ikke er enige i spørgsmålet, fastholder man modstanden udadtil, i hvert fald på det principielle plan.<sup>705</sup>

IM havde lidt et klart nederlag i spørgsmålet om kvindelige præster, og det blev begyndelsen til en bevægelse ud i periferien af folkekirken. Efterhånden som den grundtvigianske og den tidehvervske retning inden for folkekirken flød sammen i 60'erne, og IM samtidig begyndte at opleve tilbagegang, stod det klart, at man nu ikke længere var toneangivende. IM var gået fra massebevægelse til minoritet. Også teologisk følte man sig sat ud på et sidespor. Fra et missionsk perspektiv gav kirken gav mere og mere køb på grundprincipperne i et forsøg på at ramme og rumme så mange som muligt, og ordet blev trængt i baggrunden.<sup>706</sup>

I 2003 lovede landsformanden i sin årsberetning fortsat opbakning til folkekirken – men ikke betingelsesløst; kun *”så længe det nævnte bekendelsesgrundlag bevares intakt”* og så længe man stadig ville give plads til missionske præster, hvis holdning til specifikke spørgsmål måtte afvige fra flertallets.<sup>707</sup> Alligevel var tankerne om en mere løs tilknytning begyndt at rumstere i baglandet, ikke mindst på grund af debatten om kirkelige vielser af homoseksuelle.

### SEKSUALITET SOM STRIDSPUNKT MELLEM HØJ OG LAV VIDEN

Det næste store stridspunkt blev spørgsmålet om folkekirkens syn på homoseksualitet, hvor flertallet inden for kirken må siges at afspejle befolkningen som helhed. I 2004 udtrykte statsminister Anders Fogh Rasmussen sin opbakning til et kirkeligt vielsesritual for homoseksuelle, og halvdelen af landets biskopper bakkede ham efterfølgende op. Det førte til følgende markante udtalelse fra IM-formand Christian Poulsen om at

[...] den selvfølgelighed, hvormed IM i dag er en bevægelse i folkekirken, ikke eksisterer længere, hvis en sådan ordning for homofiles vielse indføres.<sup>708</sup>

Det var første gang i bevægelsens næsten 150-årige historie, at en formand på den måde gik ud og offentligt satte spørgsmålstejn ved det ellers så grundfæstede princip om tilknytningen til folkekirken. At det overhovedet var en mulighed, viser

---

<sup>705</sup> Se kap. 8: ”Fællesskabet”.

<sup>706</sup> Larsen 1986: 111-116 og 226-229. Larsen 2011: 277-280 og 344-348.

<sup>707</sup> ”En elsket verden.” IMT 2003(25).

<sup>708</sup> ”Forkynd Kristus.” IMT 2004(25).

situationens alvor set med missionske øjne – troens øjne. Der var slået en revne i forholdet, som i de følgende år kun skulle komme til at vokse sig større.

Bemærk i øvrigt formuleringen ”homofile” frem for ”homoseksuelle”. Missionsfolk bruger – med få undtagelser – konsekvent endelsen ”-fili” (”tilbøjelighed” eller ”trang”) som betegnelse for homoseksualitet; lige fra formanden til brevkasseredaktørerne, som rådgiver unge mennesker på [jesusnet.dk](http://jesusnet.dk).<sup>709</sup> Det er i sig selv udtryk for en klar holdning til emnet. I bedste fald anerkender man, at der er tale om et naturligt biologisk fænomen, som dog bør undertrykkes, og opfordrer homoseksuelle til at leve i afholdenhed; i værste fald betragtes det – ligesom i dansk lovgivning indtil 1981 – som en psykisk sygdom, der kan og bør ”kureres”.<sup>710</sup>

Den høje viden – de bibelske argumenter imod ”homofilt samliv” – kommer her meget tydeligt i konflikt med den lave viden – videnskabens og den omgivende majoritetskulturs syn på homoseksualitet, som langt overvejende er accepterende og inkluderende. Konflikten blev ikke mindre i de følgende år. Debatten fortsatte, og IM fortsatte med klart at tage stilling imod, både i skiftende formænds beretninger<sup>711</sup> og i officielle høringsvar.<sup>712</sup>

Kirkeminister Manu Sareens lovforslag blev vedtaget i juni 2012 – af oppositionspartierne stillede V og K sine medlemmer frit, mens DF som det eneste parti stemte samlet imod. Det fik en lang række missionsfolk – herunder manden bag ovenstående citat, den nu tidligere formand Christian Poulsen – til at melde sig ud af folkekirken<sup>713</sup> og hovedbestyrelsen til at udtale sin sympati for dem, der ikke længere kunne se sig selv som en del af kirken.<sup>714</sup> Efterfølgende udsendte man, sammen med en række andre organisationer på den kirkelige højrefløj, en officiel opfordring til at boykotte præster og biskopper, der støttede det nye ritual.<sup>715</sup>

---

<sup>709</sup> Fx i svarene til spørgsmål som ”Kan man være kristen og homoseksuel på samme tid?” – ”Er homofili medfødt?” – ”Hvad siger jeg til min homofile veninde?” [jesusnet.dk/svar](http://jesusnet.dk/svar), set 19.03.2018. Se også Int. 6: 12-13.

<sup>710</sup> ”Sandt eller falsk om Indre Mission.” KD 03.08.2011.

<sup>711</sup> Christian Poulsen i IMT 2005(25). Anders Dalgaard i IMT 2007(21) og 2010(23). Hans-Ole Bækgaard i IMT 2011(22) og 2012(22).

<sup>712</sup> ”Høringsvar fra Indre Missions hovedbestyrelse vedr. rapporten ’Folkekirken og registreret partnerskab’.”

[indremission.dk/fileadmin/Dok/Organisation/Ledelse/hoeringsvar\\_vedr\\_rapporten\\_folkekirken\\_og\\_registreret\\_partnerskab.pdf](http://indremission.dk/fileadmin/Dok/Organisation/Ledelse/hoeringsvar_vedr_rapporten_folkekirken_og_registreret_partnerskab.pdf), set 19.03.2018.

<sup>713</sup> ”To præster: Derfor forlader vi folkekirken.” KD 04.09.2012.

<sup>714</sup> ”Vejen frem.”

[indremission.dk/fileadmin/Dok/Organisation/Ledelse/Vejen\\_frem\\_\\_september\\_2012.pdf](http://indremission.dk/fileadmin/Dok/Organisation/Ledelse/Vejen_frem__september_2012.pdf), set 19.03.2018.

<sup>715</sup> ”Et skisma i folkekirken er blevet os påtvunget.” KD 15.06.2013.



Retorikken var altså ganske stærk fra IM's side. Da loven blev vedtaget med stort flertal, forsøgte formand Hans-Ole Bækgaard efterfølgende at påvirke ordlyden af selve ritualet gennem lobbyarbejde og samtidig reparere lidt af skaden gennem en mere forsonende tilgang:

Så længe den [rummelighed] kan være der, så ser jeg ikke, hvorfor IM ikke også kan være der, og det har jeg også gjort mig til talsmand for, for eksempel nu i forbindelse med [vielses-]ritualet. Jeg har gjort det meget tydeligt for biskopperne, at hvis den note – eller ”præambel”, som vi kaldte det til at begynde med, men så blev det en note – i ritualet, hvor der står tydeligt, at hvis man af teologiske grunde ikke kan bruge det ritual, så er man fritaget for det. Så det ikke er en selvfølge, og det ikke bliver glemt i historien.<sup>716</sup>

Det ligger mellem linjerne, at der blev talt med i hvert fald halvstore ord til biskopperne, men da først gemytterne var faldet lidt til ro, var den officielle holdning trods alt, at man ønskede – og også fortsat så muligheden for – at forblive i folkekirken. Som citaterne i begyndelsen af dette kapitel viser, er de menige missionsfolks vurdering af ledelsens ageren i denne sag dog ikke ubetinget positiv. Bækgaards troværdighed som talsmand for bevægelsen havde lidt et knæk, hvilket ikke kan have undgået at fremme eventuelle tilløb til intern splid.

### VALGMENIGHEDER – FRIMENIGHEDER – FRIKIRKE?

Hovedbestyrelsens udtalelse om vielsesritualet slog samtidig fast, at det var at foretrække, ”at man fastholder sit engagement i det folkekirkelige arbejde, hvor det troværdigt kan lade sig gøre for evangeliets skyld”.<sup>717</sup> Samtidig opfordrede man til at søge samarbejder med præster, der lå på IM's linje i forhold til det nye ritual, og om nødvendigt at gøre brug af kirkens frihedslovgivning ved – i prioriteret rækkefølge: 1) At løse sognebånd og finde en anden (underforstået missionsk) præst; 2) At afholde tilkaldegudstjenester med missionske præster;<sup>718</sup> 3) At oprette en valgmenighed; eller 4) At forlade folkekirken og tilslutte sig en frimenighed.

---

<sup>716</sup> Int. 11: 13.

<sup>717</sup> ”Vejen frem.”

<sup>718</sup> ”Tilkaldegudstjenester – vilkår, muligheder og begrænsninger.”

indremission.dk/fileadmin/Dok/Organisation/Ledelse/Tilkaldegudstjenester\_rev\_a pr15\_web.pdf, set 27.03.2018.

Udmeldelsen stod altså stadig som den absolut sidste udvej. Det faktum, at den overhovedet nævnes som en teoretisk mulighed, gjorde det dog tydeligt, at forholdet efterhånden var blevet så anstrengt, at der var alvorligt brug for parterapi.

Indførelsen af det kønsneutrale vielsesritual havde imidlertid kun yderligere accelereret en udvikling, som allerede var sat i gang af IM selv. I 1990 oprettedes Århus Valgmenighed. Det var den første nye af slagsen i Danmark siden 1948 og den første nogensinde, som ikke var grundtvigiansk. Århus Valgmenighed var et karismatisk initiativ,<sup>719</sup> men kredsen bag talte også folk fra IM. I de følgende år oprettedes flere valgmenigheder, som tydeligt havde opbakning af missionsfolk, og i 2009 tog hovedbestyrelsen under formand Anders Dalgaard konsekvensen og gav valgmenigheder mulighed for at blive formelt tilknyttet IM ud fra en opfattelse af, at det var det bedste kompromis og en måde at undgå, at utilfredse missionsfolk helt forlod folkekirken. Med tilknytningen fulgte blandt andet retten til at benytte det lokale missionshus til gudstjenester og andre kirkelige handlinger.<sup>720</sup>

Også i 2009 oprettedes Århus Bykirke som valgmenighed af en gruppe med tilknytning til den lokale IMU, som var utilfredse med udfaldet af et præstevalg i deres sogn. Som præst ansattes Hans-Ole Bækgaard, der selv havde været aktiv i byens IMU.<sup>721</sup> Samme år blev han medlem af IM's hovedbestyrelse.<sup>722</sup> Bækgaard blev dermed hovedmanden bag det næste skridt i processen, som udvidede anerkendelsen af valgmenigheder til også at omfatte frimenigheder. Det blev vedtaget af hovedbestyrelsen i januar 2011 og fik formand Anders Dalgaard til at gå i protest, hvorefter Bækgaard overtog formandsstolen.<sup>723</sup>

Åbningen over for frimenigheder i jubilæumsåret må ses som et markant skridt og et opgør med et 150-årigt princip, der konsekvent har fastholdt bevægelsens plads inden for den folkekirkelige orden. Det har da også affødt reaktioner fra omverdenen, der ser det som det sidste skridt før et endeligt brud.<sup>724</sup> IM selv har manet til besindighed og fastholdt, at man står på samme bibelske grundlag som man altid har gjort. Det er ikke IM, der har flyttet sig ud i periferien af folkekirken;

---

<sup>719</sup> Karismatiske bevægelser lægger vægt på Helligånden og bruger "mystiske erfaringer" som tungetale og helbredelse ved håndspålæggelse. Pinsekirken er det mest kendte eksempel i Danmark.

<sup>720</sup> "Indre Missions identitet." IMT 2009(23). Larsen 2011: 391-396.

<sup>721</sup> Int. 11: 1.

<sup>722</sup> "Om kirken." aarhusbykirke.dk/om-kirken. Larsen 2011: 395-396.

<sup>723</sup> Indre Mission deler vandene med kursskifte." KD 02.02.2011. Larsen 2011: 396-399.

<sup>724</sup> "Jeg forstår godt, Indre Mission har fået nok." KD 02.02.2011. "Ekspertes: Indre Mission forsvinder fra folkekirken." JP 08.08.2011.

det er folkekirken, der har rykket sig omkring IM og derved presset bevægelsen ud på kanten.<sup>725</sup>

Åbningen over for alternative menighedsformer har ikke ligefrem udløst en lavine. I januar 2018 opgav IM selv blot to valgmenigheder og tre frimenigheder som officielt tilknyttede.<sup>726</sup> Der er dog en række initiativer undervejs rundt om i landet. I Thisted missionshus, der samler missionsfolk fra både byen og et stort opland, holdt man som nævnt fra foråret 2015 tilkaldegudstjenester med henblik på at fastslå, om der var grundlag for en valgmenighed.<sup>727</sup> Man valgte altså i første omgang mulighed 2 i hovedbestyrelsens anbefalinger fra 2012, men med en klar ambition om på sigt at nå videre til punkt 3. I oktober 2017 blev man så godkendt af Kirkeministeriet, og valgmenigheden "Thisted Bykirke" var en realitet. I skrivende stund har man dog endnu ikke fået ansat en præst, men holder fortsat gudstjenester én eller to gange om måneden med tilkaldepræster udefra.<sup>728</sup> Man står endnu heller ikke opført som tilknyttet valgmenighed i IM's eget informationsmateriale, men det må være et spørgsmål om tid.

### DET MISSIONSKE UNGDOMSOPRØR

Projektet i Thisted illustrerer samtidig en anden vigtig pointe: Bevægelsen væk fra folkekirken drives i høj grad af de unge. Allerede da sagen om de kvindelige præster i 1985 pressede John Ørum Jørgensen til at gå af, kom kritikken især fra den yngre del af baglandet,<sup>729</sup> og de valg- og frimenigheder, der er blevet oprettet inden for missionske miljøer siden 90'erne, er set alle enten udsprunget af det lokale IMU-arbejde eller har i hvert fald haft yngre ildsjæle som foregangsmænd – og ikke mindst -kvinder; det er nemlig også i høj grad kvinderne, der tager teten.

I Thisted Bykirke er det børnefamilierne, der dominerer,<sup>730</sup> og de er ikke mindst drevet af utilfredshed med den lokale folkekirkes tilbud. Selv om kønsspørgsmålet som nævnt ligger og spøger mellem linjerne, gør man meget ud af at understrege, at det ikke er det faktum, at alle Thisted kirkes tre præster siden 2013 har været kvinder, der har været dråben, som fik bægeret til at flyde over. Den officielle

---

<sup>725</sup> "Tør øjnene, Indre Mission har ikke ændret kurs!" KD 02.02.2011. "På dit ord, Herre!" IMT 2011(22).

<sup>726</sup> IMT 2018(0): 38.

<sup>727</sup> "Behov for at høre egne præster." TD 19.02.2015. "Tredje tilkaldegudstjeneste i missionshuset." indremission.dk/organisation/nyheder/vis-nyhed/artikel/tredje-tilkaldegudstjeneste-i-missionshuset, set 19.03.2018.

<sup>728</sup> "Thisted Bykirke." thistedbykirke.dk, set 19.03.2018.

<sup>729</sup> Larsen 2011: 335.

<sup>730</sup> Obs. 5.

forklaring er, at det handler om forkyndelsen; ingen af de tre lokale præster kan da heller siges at ligge på noget, der kan betegnes som en IM-linje. Som én af initiativtagerne siger:

Går man i en folkekirke, kan man ikke altid være sikker på, at man hører hele sandheden om, hvad der står i Bibelen, og hvad der er Guds ord. Det er nok Guds ord, men det er måske kun budskabet om, at Gud er kærlighed, hvorimod man undlader at fortælle om Djævelen, om Satans fristelser.<sup>731</sup>

Det kan synes paradoksalt, at det på nogle områder er de unge, der teologisk virker mest reaktionære og konservative – det gælder som tidligere vist også deres tagen Bibelens ord endog meget bogstaveligt<sup>732</sup> – når de på andre punkter, for eksempel i forhold til kvindelige præster, er mere liberale og på linje med den generelle samfundsudvikling end de ældre.<sup>733</sup> En del af forklaringen skal sandsynligvis findes i det, den canadiske filosof Charles Taylor betegner som ”den subjektive vending”. Det handler grundlæggende om, at der i dag er langt mindre fokus på fællesskab og kollektivitet end tidligere og langt større fokus på personlig udvikling og individualitet – også på det religiøse område. Man skal være tro mod sig selv og finde et religiøst tilbud, der taler direkte til én. Som en konsekvens af ungdomsoprør og kulturel mangfoldighed er de unge simpelthen mindre autoritetstro end tidligere og accepterer ikke automatisk folkekirkens version af kristendommen som den sande.<sup>734</sup> Det må siges at være et stærkt ordvalg, når Ida fra den lokale IMU hævder, at ”*der er bare nogle præster, som ikke er troende[sic!], men som alligevel får uddannelsen*”.<sup>735</sup>

Den faldende troskab imod autoriteter som folkekirken betyder en større villighed til at tage konsekvensen af, hvad man opfatter som et skred i kirkens teologiske fundament. En undersøgelse fra 2011 – midt under debatten om det kønsneutrale vielsesritual – viste således, at 21% af de unge inden for IMU allerede var medlem af en valg- eller frimenighed, mens yderligere 52% var åbne over for muligheden.<sup>736</sup> Der er ingen tilsvarende tal for forældre- eller bedsteforældregenerationen at sammenligne med, men man må formode, at procenterne trods alt vil være noget lavere.

---

<sup>731</sup> ”Behov for at høre egne præster.” TD 19.02.2015.

<sup>732</sup> Se også Obs. 8-9 og kap. 7: ”Fundamentet”.

<sup>733</sup> Obs. 9: 3-4 og Int. 10: 11.

<sup>734</sup> Ahlin og Krogsdal 2010: 96-97.

<sup>735</sup> Int. 10: 9. Denne brug af ordet ”troende” kan dog også findes hos enkelte af de ældre (Int. 7: 14).

<sup>736</sup> Urth 2012: 29

Den subjektive vending har ramt hele samfundet, og de unge inden for IM er ikke immune; i et udkantsområde som Thy er det særligt pigerne, der er åbne over for nye strømninger. I Thisted IMU er der – på nær et par undtagelser – en klar tendens til at pigerne går på gymnasiet, mens drengene tager håndværksuddannelser.<sup>737</sup> Pigerne bliver på den måde mere eksponeret for et pluralistisk miljø og impulser udefra. Flere af dem har netop gennem tværkirkelige aktiviteter i KFS (Kristeligt Forbund for Studerende) stiftet bekendtskab med andre trosfællesskaber som Pinsekirken og de to lokale frikirker, og måske ligefrem deltaget i deres aktiviteter.<sup>738</sup> Som en konsekvens af denne forskel i uddannelsesniveau (der ikke er speciel for IM, men generel for de unge i udkanten) er det også fortrinsvis pigerne, der efterfølgende søger væk fra Thy for at studere i storbyerne, hvilket kun er med til at forstærke tendensen. Man kan også hurtigt få smag for storbyen, som Ida fortæller:

Når man har været på besøg nede i Århus og har været med i Bykirken, hvor der bare sidder flere hundrede unge mennesker – det er også lidt noget andet, der bliver talt til dem, end der for eksempel bliver talt til de 10 ældre heroppe i Skjoldborg kirke. Det er ikke noget, man får så meget ud af.<sup>739</sup>

Det kan næppe overraske, at de unge tiltrækkes af det dynamiske miljø i en aktiv storbymenighed med masser af jævnaldrende og en præst, der taler direkte til én og berører autentiske problemstillinger, man kan genkende fra sin hverdag. Det har givetvis større tiltrækningskraft end højmessen i den lokale sognekirke sammen med Tordenskjolds ti soldater i aldersgruppen 70 plus.

Også andre kirkeretninger kan dog inspirere. Særligt karismatiske bevægelser som pinsekirken – det hurtigst voksende kristne trosfællesskab på verdensplan<sup>740</sup> – lader til at appellere til mange unge missionsfolk med sin anderledes, mere levende og involverende gudstjenesteform, som da også allerede har inspireret gudstjenesterne i Thisted Bykirke. Lovsangen er et fast indslag; her står man op og synger – med hele kroppen.<sup>741</sup>

De unge viser generelt en stor åbenhed over for andre forkyndelsesformer end den traditionelle missionske og lader til at have svært ved at se, hvad der får netop det missionske fællesskab til at skille sig ud fra mængden; *”hvis der er et bedre tilbud et andet sted, så kan det godt være, det er der jeg kommer i stedet for”*.<sup>742</sup> Muligheden

---

<sup>737</sup> Obs 8 og 9. Se også kap. 8: ”Fællesskabet”.

<sup>738</sup> Int. 10: 6-7.

<sup>739</sup> Int. 10: 10.

<sup>740</sup> Sørensen 2010: 51.

<sup>741</sup> Obs. 5: 3.

<sup>742</sup> Int. 10: 11.

for medindflydelse vejer også tungt.<sup>743</sup> Loyaliteten over for det missionske miljø, man er født og socialiseret ind i, er tilsyneladende begrænset.

Som hos de fleste IM-samfund er økonomien også i Thisted presset i disse år, og der har været planer om at sælge det store og rummelige, men også gamle, dyre og utidssvarende missionshus og rykke ind i nogle nyere lokaler hos én af frikirkerne andetsteds i byen.<sup>744</sup> Det er et miljø, som en del af missionsfolkene – også nogle af de ældre – kender i forvejen fra KFS eller fra de årlige bedeuger i Evangelisk Alliances regi.<sup>745</sup> EA er en paraplyorganisation for forskellige frikirker og kirkelige bevægelser – herunder IM.<sup>746</sup> Medlemskabet af EA kan i sig selv ses som et skridt på vejen ud af folkekirken. Også her er det de unge, der driver udviklingen. Baggrunden for planerne om at flytte ud af det gamle missionshus er en blanding af praktisk-økonomiske overvejelser og et ønske om at indgå i et større fællesskab med ligesindede jævnaldrende. Indtil videre er det dog blevet ved planerne, da huset har vist sig svært at komme af med.

IM står således over for en dobbelt udfordring i forhold til den yngre generation. Oprøret mod folkekirken er i høj grad de unges projekt og kan i sidste ende meget vel ende med et decideret brud, hvilket ikke alle nødvendigvis opfatter som en god ting. Samtidig betyder den subjektive vendings individualisering og nedbrydning af autoritetstro sammen med den voksende generationskløft, at den socialisering, som i generationer har været afgørende for fastholdelsen af fællesskabets medlemmer, ikke længere har samme varige effekt som tidligere: Især de unge søger i højere grad hen imod trosfællesskaber, som de føler er skræddersyet til dem, og hvor de netop får mulighed for at udfolde deres religiøsitet mere individuelt.<sup>747</sup> De unge føler ikke længere per automatik, at IM er det rette fællesskab for dem, bare fordi de er født ind i det – den horisontale dimension, det åndelige slægtskab, knager i fugerne, og uden alle tre ben at stå på kommer fællesskabet til at vakle. Uden et stabilt rekrutteringsgrundlag og en stærk socialisering er det spørgsmålet, om missionen har en fremtid, i hvert fald i sin nuværende form.

---

<sup>743</sup> Int. 10: 10.

<sup>744</sup> Personlig kommunikation fra unavngiven informant ifm. Sup. 2.

<sup>745</sup> Int. 3: 25. Se også afsnittet "Verden ifølge IM" ovenfor.

<sup>746</sup> "Evangelisk Alliance." [evangeliskalliance.dk](http://evangeliskalliance.dk), set 20.03.2018.

<sup>747</sup> Ahlin og Krogsdal 2010.

## SAMMENFATNING

Jo mere åbent et trosfællesskab er over for omverdenen, des mindre sårbart er det over for latterliggørelse og dæmonisering;<sup>748</sup> som altid er oplysning og åbenhed den bedste kur imod fordomme. For IM har det været det et problem, at åbenheden og interaktionen med det omgivende samfund først for alvor indtrådte i storhedstiden fra omkring 1935-55. På det tidspunkt var skaden sket og de stereotyper, som man stadig kæmper med i dag, etableret. Efterhånden som tilbagegangen har fået bevægelsen til igen at lukke sig mere og mere om sig selv, har stereotyperne om den "sorte" mission fået nyt liv. Det bliver en ond spiral, som er svær at slippe ud af: Øget isolation er med til at forstærke fordommene, hvilket igen øger lysten til at isolere sig, i hvert fald hos den ældre generation.

En sammenligning af missionske og ikke-missionske beretninger viser, at der er en klar uoverensstemmelse mellem den måde, hvorpå individuelle missionsfolk og IM som organisation italesætter sig selv som relativt åbne, progressive og tolerante, og omverdenens opfattelse af en konservativ og reaktionær – på nogle punkter ligefrem fundamentalistisk – gruppe. Samtidig er der også en klar uoverensstemmelse mellem italesættelsen af tolerance og accept af divergerende holdninger, og så den reelle holdning til udviklingen inden for folkekirken, der kommer til udtryk i et stadig mere anspændt forhold.

Selvopfattelsen og italesættelsen som en progressiv bevægelse er ikke helt ude af trit med virkeligheden; særligt hvad angår metoderne i selve forkyndelsen, er der noget om snakken. IM har da også – i hvert fald på nogle punkter – rykket sig i takt med den generelle samfundsudvikling og har i dag et langt mere liberalt syn end tidligere på mange ting, især hvad angår den lave viden og de steder, hvor den kunne komme i konflikt med den høje. Alligevel hænger den gængse opfattelse af en konservativ, reaktionær og fundamentalistisk bevægelse fortsat ved i den kollektive bevidsthed, og denne uoverensstemmelse mellem selvopfattelsen og det omgivende samfunds opfattelse er kun med til at gøre kløften større. Der er ingen tvivl om at man fra IM's side ønsker at gøre op med det stereotype billede og med den nuværende generalsekretærs ord undgå at blive en "rockwool-bevægelse" isoleret fra omverdenen.<sup>749</sup>

Spørgsmålet er så, hvor meget man kan flytte sig fra sit udgangspunkt uden at underminere sin egen eksistensberettigelse, og der er i dag en stadigt stigende bekymring over udvandingen af den folkekirkelige teologi, med sagen om det kønsneutrale vielsesritual som det seneste eksempel. Den voksende kløft fører til en

---

<sup>748</sup> Kane 2010.

<sup>749</sup> "Indre Mission vil ikke være en 'rockwool-bevægelse'." KD 12.06.2015.

voksende åbenhed inden for IM over for en frigørelse fra folkekirken og association med andre trosfællesskaber, der teologisk opfattes som mere på linje med én selv.

Accepten af frimenigheder kan ses som det seneste og næstsidste skridt i denne frigørelsesproces – separationen før skilsmissen. Om IM også tager det sidste skridt, bryder helt med folkekirken og bliver til en egentlig frikirke, vil sandsynligvis vise sig inden for ganske få år. Men endnu en sag i samme størrelsesorden som de kvindelige præster og homovielserne vil efter al sandsynlighed være mere, end det efterhånden skrøbelige fælles fundament kan holde til.



# DEL IV

# AFSLUTNING



## 12. PERSPEKTIVERING

Det [er] vanskelig å gi sikre prediksjoner når mennesker har et handlingsrom, slik de i prinsippet (og ofte også i praksis) har i religiøse spørsmål.

- Pål Repstad, 2005<sup>750</sup>

*"No man is an island"*, skrev digteren John Donne i 1600-tallet; det berømte citat kunne i denne sammenheng passende parafraseres til "intet trosfællesskab er en ø". Den kollektive identitet formes både internt og eksternt; fællesskabet og det omgivende samfund interagerer og påvirker hinandens udvikling. De foregående kapitler har vist, hvordan det foregår i en indremissionsk kontekst i Danmark og i Thy, men interaksjonen og den indbyrdes påvirkning findes hos alle trosfællesskaber og i alle dele af verden. Det er derfor relevant at skæve til andre eksempler for at sætte IM ind i en større kontekst og derigennem blive klogere på de særlige træk ved netop det missionske fællesskab.

### SEKT ELLER EJ? EN RELIGIONSSOCIOLOGISK KARAKTERISTIK

Hvorfor disse alvorlige uoverensstemmelser, der dukker op med nogle årtiers mellemrum? Er det folkekirken eller IM, der har flyttet sig væk fra den anden? Eller er det den generelle samfundsudvikling, der gør, at de to med tiden er vokset fra hinanden?

#### SEKT: ET STIGMATISERET BEGREB

Set i et religionssociologisk perspektiv følger både grundlæggelsen af IM og de senere uoverensstemmelser med folkekirken et helt almindeligt mønster for religiøse organisationer. Øget religiøst engagement opstår som oftest som en kritik af det religiøse "establishment", netop i forbindelse med en tilsyneladende stagnation – som den man mente at have oplevet forud for de gudelige vækkelser i 1800-tallet – eller som følge af hvad man opfatter som voldsomme ændringer i

---

<sup>750</sup> Repstad og Henriksen 2005: 276.

majoritetens værdigrundlag – for eksempel kvindelige præster eller vielser af homoseksuelle.<sup>751</sup>

På trods af IM's baggrund som en art protestbevægelse opfattes trosfællesskabet af det omgivende samfund, som vist ovenfor, i dag overvejende som en konservativ og reaktionær gruppe. Dette noget ensidige billede er blot blevet forstærket af populærkulturens stereotype fremstillinger. Nogle vil måske ligefrem bruge betegnelsen *sekt*; et ord, der i almen sprogbrug har fået nogle særdeles negative konnotationer og af mange forbindes med hjernevask, fanatisme, karismatiske men magtsyge ledere og en stærk afstandtagen til det omgivende samfund. Ligeledes høres jævnligt betegnelsen "sekterisk vold", når medierne omtaler optøjer eller borgerkrige, der involverer forskellige islamistiske grupperinger i Mellemøsten. I religionssociologien er "sekt" imidlertid en værdineutral fagterm, der beskriver religiøse organisationer med nogle bestemte særtræk.

Et godt eksempel på denne dobbelte betydning af ordet findes i *Den Danske Ordbog*, der definerer "sekt" (neutralt) som en "*gruppe af personer, der har udskilt sig fra et større, etableret trossamfund pga. uenighed om vigtige religiøse emner*", men samtidig illustrerer opslaget med følgende (negative) eksempel fra Jyllands-Posten: "*Tusinder af sektens medlemmer kan tænkes at begå masseselv mord, hvis intet hænder...*"<sup>752</sup> De negative associationer har altså også sneget sig helt ind i den leksikalske definition.

Selv om "sekt" altså nærmest er blevet et skældsord – og mange sociologer derfor undlader at bruge det, men i stedet simpelthen taler om "religiøse bevægelser" eller lignende – vil begrebet alligevel i det følgende blive uddybet og anvendt i sin oprindelige objektive betydning.

## KIRKE, RETNING, SEKT, KULT<sup>753</sup>

Studerer man et udpluk af den offentlige debat igennem de senere år, i dagspressen, i tv og på diverse halv- eller uofficielle hjemmesidene, efterlader det et klart indtryk af, at IM i hvert fald i dele af befolkningen, ikke mindst blandt folk, der opfatter sig selv som ikke-troende, betragtes som en sekt i den brede, negative betydning. Spørgsmålet er så, om bevægelsen også er en sekt i sociologisk forstand. Hvis ja, har den så altid været det? Og hvis nej, har den så nogensinde været det?

<sup>751</sup> Furseth og Repstad 2006: 133.

<sup>752</sup> "Sekt." ordnet.dk/ddo/ordbog?query=sekt, set 20.03.2018.

<sup>753</sup> Det flg. er inspireret af Furseth og Repstad 2006: 133-150.

Den første til for alvor at udvikle sekt-begrebet var den tyske teolog *Ernst Troeltsch*. Han definerede "sekt" i modsætning til "kirke", idet begge hævder at have patent på den ultimative sandhed. Forskellen består så i, at kirken er universel og *inklusiv*:

The church is an institution that has been endowed with grace and redemption [...] It can accept the masses and adapt to the world because it to some extent may allow itself to disregard the need for subjective holiness.<sup>754</sup>

*Kirken* stiller altså ikke mange krav til sine medlemmer, ud over at man følger de helt basale sakramenter – og i et moderne sekulariseret samfund håndhæver den ikke engang dét; man bliver ikke ekskommunikeret, bare fordi man ikke kommer i kirke og går til alters hver søndag. Kirkens universalitet og inklusivitet er en nødvendighed, hvis den vil favne hele samfundet, hvilket er en del af dens formål. Af samme grund må kirken være forandringsvillig og tolerant over for alternative tolkninger af sandheden – inden for en accepteret ramme, vel at mærke.

*Sekten*, derimod, er *eksklusiv* i sin selvforståelse og hævder alene at have patent på sandheden. For at bevare denne renhed og eksklusivitet er den nødt til i nogen grad at isolere sig fra det omgivende samfund – fra den "generaliserede Andre":

The sect is a voluntary association, composed of strict and decidedly believing Christians, bound together by the fact that they have all experienced the "rebirth". These believers live separately from the world, are limited to small groups, emphasize the law more than grace [...]<sup>755</sup>

Tilhørsforholdet til sekten er altså frivilligt og et aktivt tilvalg, da den jo netop udgør en afgrænset gruppe, hvor kirken mere eller mindre er synonym med samfundet. Til gengæld stiller sekten strengere krav til sine medlemmer, hvad angår en bestemt livsførelse og loyalitet over for gruppen. Samtidig er Bibelens konkrete ord det centrale for sektens medlemmer, hvor kirken definerer sig mere vagt ud fra et generelt budskab om Guds nåde.

Som vi har set, passer alle disse karakteristika på IM: Vækkelsen eller omvendelsen er afgørende for tilhørsforholdet til Guds folk og det åndelige slægtskab; det var særligt tilfældet i bevægelsens tidlige historie, men spiller stadig en rolle. Den sociale kontrol og forbud mod bestemte aktiviteter – "regelsætningen" af menigheden, med

---

<sup>754</sup> Troeltsch 1960: 993.

<sup>755</sup> Troeltsch 1960: 993.

Brian Arly Jacobsens ord<sup>756</sup> – er et gennemgående træk, som stadig kan genfindes i nogen grad i dag. Og ordet – troen i centrum – er lige så vigtig en del af trosfællesskabet IM's identitet i dag som for 150 år siden.

Det frivillige aspekt ved sekten er problematisk, da de fleste trods alt har en kerne af "indfødte" medlemmer, der er socialiseret ind i gruppen fra barnsben og har arvet deres forældres religiøse tilhørsforhold. Samtidig gør dikotomien kirke/sekt det svært at rubricere de grupper, som ikke lige passer ind i ét af yderpunkterne: Enten tilhører man den almene kirke, eller også tilhører man en sekt – som kan, men ikke behøver, være en del af kirken.

Et forsøg på at nuancere Troeltschs model blev gjort af den amerikanske teolog *H. Richard Niebuhr*, der konkluderede, at modellen ikke passede på netop USA, hvor der ikke er nogen altfavnende statskirke, men flere ligeværdige kristne trossamfund, der eksisterer side om side – uden at de af den grund er sekter i Troeltschs definition.<sup>757</sup>

Niebuhr indførte derfor en tredje kategori, nemlig "denomination" eller *retning*. Størrelsesmæssigt ligger en retning et sted midt imellem: den er større end en sekt, men omfatter ikke, ligesom kirken, hele eller størstedelen af samfundet – og har heller ingen ambitioner herom. Den væsentligste forskel er imidlertid, at retningen ikke gør krav på nogen ultimativ "sandhed", men accepterer andre retninger og deres tolkninger som ligeværdige.

Sociologen *Roland Robertson* gjorde denne idé til en todimensionel model.<sup>758</sup> På den ene akse placeres grupperne, i forlængelse af Niebuhrs model, ud fra deres (selvforståede) *legitimitet*: repræsenterer de den ultimative sandhed (*unik*), eller accepterer de andre gruppers medejerskab til sandheden (*pluralistisk*)?

Den anden akse angiver gruppens forhold til *medlemskab* (jvf. Troeltsch). Er man *inklusiv*, accepterer man passive medlemmer, der ikke nødvendigvis deltager aktivt i alle eller de fleste af gruppens aktiviteter. Samtidig kan medlemmerne – til en vis grad – shoppe rundt og måske ligefrem have et tilhørsfold til flere forskellige grupper på én gang. Er man derimod *eksklusiv*, kræver man medlemmernes troskab over for den enkelte gruppe og forventer et vist aktivitetsniveau. Det giver følgende kategorier:

---

<sup>756</sup> "Folkekirken gemmer også fundamentalister." *Politiken* 02.04.2016. "Lektor: Kristen og muslimsk fundamentalisme kan ikke sammenlignes direkte." KD 04.04.2017.

<sup>757</sup> Niebuhr 1975.

<sup>758</sup> Robertson 1975.

## 12. PERSPEKTIVERING

	Inklusivt medlemskab	Eksklusivt medlemskab
Unik legitimitet	Kirke	Sekt
Pluralistisk legitimitet	Retning	Institutionaliseret sekt

Figur 10 Kategorisering af trosfællesskaber 1.

Hermed introduceres begrebet *institutionaliseret sekt* som betegnelsen for en gruppe, der på den ene side (i modsætning til den "almindelige" sekt) anerkender andre gruppers ret til at fortolke sandheden mere eller mindre forskelligt, og måske ligefrem samarbejder med disse andre grupper, hvor det er relevant – og hvis de teologisk ikke afviger alt for meget fra én selv. Samtidig er den institutionaliserede sekt dog eksklusiv, idet man stadigvæk forlanger og forventer en høj grad af loyalitet og engagement fra sine medlemmer. Robertson bruger selv Frelsens Hær som eksempel.

En sidste kategori, der bør nævnes i denne sammenhæng, er *kulten*. Ligesom sekt har ordet i almindelig moderne sprogbrug fået en noget anden betydning, om end ikke helt så ensidigt negativ. Kigger vi igen på *Den Danske Ordbog*, gives der to officielle betydninger: 1. "Religiøs tilbedelse eller gudedyrkelse i form af hellige handlinger som udføres efter et rituelt fastlagt system" og 2. "Religion eller sekt opfattet som uortodoks eller falsk." Endelig nævnes også den nyere, overførte betydning, brugt om et kulturelt fænomen, der bliver genstand for næsten religiøs dyrkelse: "Tegnefilmen *South Park*, som allerede er kult i USA, nåede til Danmark i denne uge."<sup>759</sup>

Den første betydning er den oprindelige (1600-tals) og finder anvendelse på så godt som alle religioner – sat på spidsen kan man sige, at religion = mytologi (teori, værdigrundlag) + kult (praksis, ritualer). Den anden betydning er mere udbredt i dagligdagssproget i dag. I denne betydning bruges ordet mest (nedladende) om nyreligiøse bevægelser.

Ordbogens definition nummer to stemmer dog også meget godt overens med den første sociologiske definition, fremført af Howard Becker. Ifølge Becker er en kult en "relativt løs sammenslutning af individer" med vægt på troens eller spiritualitetens

<sup>759</sup> "Kult." ordnet.dk/ddo/ordbog?query=kult, set 20.03.2018.

personlige aspekt, mere end på fællesskabet.<sup>760</sup> Senere sociologer har lagt vægt på kultens spontane opståen som grund til dens løse struktur.<sup>761</sup>

I 1970'erne fik ordet en mere negativ klang og blev delvis synonymt med "sekt" – som i ordbogen, der ligefrem bruger ordet "sekt" i beskrivelsen af begrebet "kult". Roy Wallis gav, med udgangspunkt i studier af Scientology-bevægelsen, et nyt bud på kulten som sociologisk kategori. Han beholdt Robertsons legitimitet som den ene parameter, men indførte som den anden det *omgivende samfunds opfattelse af en given religiøs gruppering som enten respektabel eller afvigende ("deviant") i forhold til den religiøse "mainstream"*:<sup>762</sup>

	Respektabel	Afvigende
Unik legitimitet	Kirke	Sekt
Pluralistisk legitimitet	Retning	Kult

Figur 11 Kategorisering af trosfællesskaber 2.

Ifølge Wallis er kulten altså – ligesom den kirkelige retning, men i modsætning til sekten – åben over for andre verdensanskuelser. Definitionerne på de forskellige kategorier kan herefter nogenlunde opsummeres således:

*Kirken* er inklusiv og respektabel. Den omfatter hele eller det meste af samfundet, hvoraf de fleste per automatik er medlemmer fra fødslen. Den repræsenterer derfor i sagens natur det "normale" – den "hellige, almindelige kirke", som det hedder i den apostolske trosbekendelse. For at kunne favne så bredt er den nødt til at være relativt moderat og beskeden i sin regelsætning af menigheden. Til gengæld hævder den unik legitimitet: kirkens sandhed er den eneste gyldige.

Den danske folkekirke og dens nordiske søstre er oplagte eksempler på "kirker" i sociologisk forstand, ligesom den katolske kirke i de fleste sydeuropæiske lande og den ortodokse i Østeuropa må siges at udfylde samme rolle – om end disse statskirker også har måttet se deres medlemstal og andel af den samlede befolkning falde, indtager de dog stadig formelt en position over – ikke ved siden af – andre trossamfund i det enkelte land. Bevæger vi os uden for den kristne verden, indtager islam rollen som "kirke" i de lande, hvor den er flertalsreligionen.

<sup>760</sup> Becker 1932.

<sup>761</sup> Stark og Bainbridge 1987: 124.

<sup>762</sup> Wallis 1976: 11-18.



*Retningen* er, ligesom kirken, inklusiv og respektabel, men dækker en mindre del af samfundet. De fleste medlemmer er stadig født ind i gruppen, men der er dog flere aktive tilvalg end i kirken. Til gengæld adskiller retningen sig ved at være pluralistisk og anerkende andre retninger som ligeværdige.

Kategorien retning er som nævnt skabt med udgangspunkt i det amerikanske religiøse landskab, som netop er ekstremt pluralistisk med sine mangfoldige, men dog sammenlignelige kristne retninger. I Europa er der de fleste steder stadig én dominerende kirke. Undtagelsen kunne være de lande, der ligger på grænsen mellem den katolske og den protestantiske del af Europa, og hvor de to kirker deles om pladsen – og dermed netop bliver til retninger. Tyskland er det mest oplagte eksempel.

*Sekten* har, ligesom kirken, i sin selvopfattelse patent på sandheden. I modsætning til både kirke og retning praktiserer den derimod eksklusivt medlemskab. Den enkeltes tilhørsforhold til sekten er selvvalgt og indebærer en høj grad af engagement og loyalitet – og ofte også en form for omvendelse eller ”genfødsel”. Denne lukkede natur kan være mere eller mindre ekstrem, men gør under alle omstændigheder sekten afvigende i det omgivende samfunds øjne – en opfattelse, der ofte går begge veje.

Eksempler på sekter kunne være Scientology, Jehovas Vidner og en lang række nyreligiøse grupper. Også visse kristne frikirker, primært med rødder i pinsebevægelsen, må betegnes som sekter; her kan nævnes Faderhuset og Evangelist, som begge har haft deres konflikter med det omgivende samfund.<sup>763</sup>

Den *institutionaliserede sekt* deler sektens eksklusive medlemskab og forventning om engagement fra tilhængerne, men er gået bort fra sektens unikke legitimitet og anerkender andre gruppers ret til selv at fortolke sandheden.

Det mest prominente eksempel er nok mormonerne, der ofte betegnes som en sekt og også startede som sådan. Efterhånden er de dog blevet så veletablerede, accepterede og ”afslappede” i deres forhold til det omgivende samfund, at de nærmere må betegnes som en institutionaliseret sekt – eller måske endda en retning, afhængig af hvor respektable man opfatter dem. Andre eksempler på institutionaliserede sekter kunne være Frelsens Hær eller de mere moderate menigheder inden for pinsekirken.

Endelig er *kulten*, ligesom begge typer af sekter, afvigende i forhold til flertallet i samfundet, men har en pluralistisk legitimitet (ligesom den institutionaliserede sekt) og et overvejende inklusivt medlemsbegreb (ligesom kirken og retningen). Medlemmer er velkomne til at gå til og fra og i øvrigt kun vælge de dele af kultens

---

<sup>763</sup> Sørensen 2010.

religiøse grundlag, som passer den enkelte. Det giver en rummelig, men samtidig meget løs og ustabil struktur, og netop kulten er derfor, i højere grad end de andre kategorier, yderst sårbar over for forandringer og som regel relativt kortlivet.

Kategorierne er naturligvis ikke adskilt af vandtætte skodder, men kan overlappe eller udgøre forskellige niveauer i et hierarki; man kan for eksempel sagtens tænke sig flere retninger eller institutionaliserede sekter inden for én og samme kirke – det er faktisk mere reglen end undtagelsen. IM har historisk betragtet sig som en del af den folkekirkelige orden, men betragter sig (og betragtes) samtidig som en klart afgrænset gruppe. Mere fundamentalistiske grupper inden for en retning eller institutionaliseret sekt, for eksempel det mindretal af mormoner, der stadig praktiserer polygami, kan også fortsat betegnes som sekteriske.

## FORANDRINGER OVER TID

Ligesom alle andre grupper, specielt dem med løbende udskiftning, forandrer også trosfællesskaber sig over tid – selv om netop grupper baseret på et religiøst grundlag måske nok kan forventes at forandre sig langsommere end de fleste. Et centralt element hos Wallis er netop denne forandringsproces; i tilfældet Scientology fra kult til sekt, fra en løst baseret og relativt åben gruppe af entusiaster til en meget lukket og topstyret "kvasi-religiøs" bevægelse.<sup>764</sup> Niebuhr og andre<sup>765</sup> har også berørt de forskellige kategoriers mere eller mindre dynamiske og foranderlige natur, dog primært med fokus på overgangen fra sekt til retning, altså fra afvigende/eksklusiv/unik til respektabel/inkludativ/pluralistisk.

Ifølge Wallis er kulten som nævnt særligt åben over for andre fortolkninger af sandheden og netop derfor også særligt åben for forandring – en "skrøbelig institution". Ofte adskiller kultens teologiske grundlag sig ved nærmere granskning ikke ret meget fra det etablerede religiøse miljø, som den er udgået fra; forskellene ligger typisk mere i formen. Nye rekrutter vil være selektive i deres accept af kultens doktriner og selv være med til at skabe nye og således forandre og svække kulten indefra. Samtidig er kultur typisk meget persondrevne, og ofte vil de simpelthen brænde ud i løbet af forholdsvis kort tid – en enkelt generation eller mindre – og gå i sig selv eller splittes op, når grundlæggeren og de andre oprindelige ildsjæle er borte og sammenhængskraften forsvinder.

For at overleve som bevægelse må en kult derfor ændre sig til en sekt, altså fra pluralistisk til unik legitimitet og til en strammere og mere kontrolleret organisation. Man må begrænse medlemskabet til dem, der er helt loyale over for gruppens

---

<sup>764</sup> Wallis 1976: 5 og 15ff.

<sup>765</sup> Fx Wilson 1959.

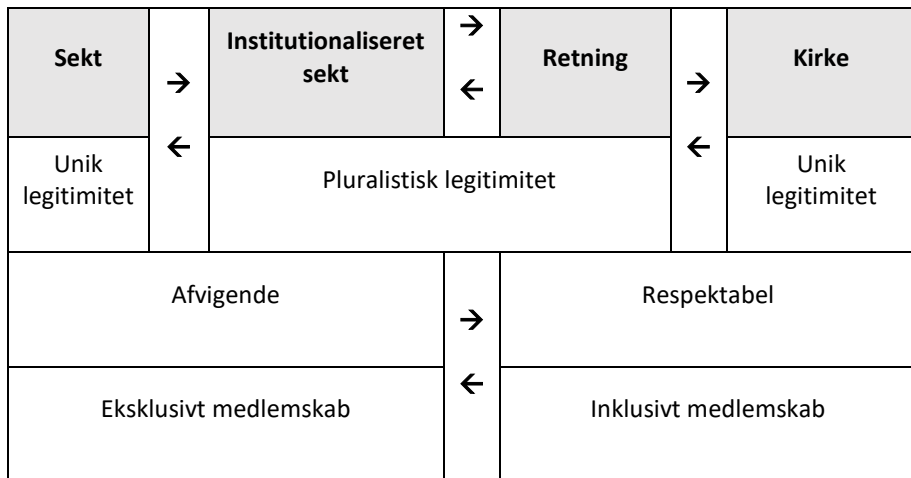
## 12. PERSPEKTIVERING

fortolkning og villige til at gøre en aktiv indsats. Denne proces indebærer en professionalisering og systematisering af det, der fra begyndelsen var baseret på frivilligt engagement – med Max Webers ord en ”rutinisering af karisma”. Fra at være hængt op på lederens udstråling bliver gruppens eksistensberettigelse indlejret i selve organisationens struktur og i den ramme eller kollektive identitet, man skaber for sig selv; hierarkiet styrkes for at bevare bevægelsens sammenhængskraft.<sup>766</sup>

Kult og sekt er på nogle punkter så fundamentalt forskellige størrelser, at en bevægelses transformation fra det ene til det andet kan synes umulig. Ifølge Glock og Stark er kulter

[...] religious movements which draw their inspiration from other than the primary religion of the culture, and [...] are not schismatic movements in the same sense as sects whose concern is with preserving a purer form of the traditional faith.<sup>767</sup>

Ifølge denne teori skulle en bevægelse kunne starte som enten kult eller sekt, men ikke starte som det ene og blive til det andet. Inkluderer vi derimod de to andre kategorier, må den institutionaliserede sekt komme til at ligge et sted mellem sekt og retning, mens kirken må placeres yderst til højre:



Figur 12 Trosfællesskabers "livsforløb".

<sup>766</sup> Weber 1976: 140-147.

<sup>767</sup> Glock og Stark 1965: 245.

Der er således i de fleste tilfælde tale om en forandring fra det mere afvigende mod det mere respektable og fra et eksklusivt imod et mere inklusivt medlemsbegreb. Til gengæld lader legitimiteten til at kunne svinge frem og tilbage. Som pilene skal illustrere, behøver det dog ikke være en énvejs-model;<sup>768</sup> alligevel sker forandringer trods alt overvejende fra venstre mod højre, hvor kategorierne generelt er mere levedygtige og langtidsholdbare. De fællesskaber, der tager turen den anden vej i retning af det mindre respektable og mere afvigende, vil som regel være på vej mod opløsning, opsplitning eller optagelse i et andet fællesskab.

Thomas O’Dea skeler ikke til typer eller kategorier, men opstiller nogle generelle faser, som de fleste religiøse bevægelser gennemgår, eller dilemmaer, som de bliver stillet over for:<sup>769</sup>

1. Medlemmernes *motiver* for deltagelse bliver mere forskelligartede – økonomisk vinding, personlig prestige osv. – med deraf følgende konflikter mellem de modsatrettede interesser.
2. Bevægelsens *symboler* og *ritualer* – og fortolkningen heraf – ændrer sig, igen med konflikter til følge.
3. Bevægelsen gennemgår en *professionalisering* og *bureaukratisering* – eller, med andre ord, en *institutionalisering* (jvf. Mauss) og *rutinisering* (jvf. Weber). Derigennem udvandes den oprindelige kerne, nemlig fællesskabet om det religiøse.
4. Bevægelsen får vokseværk og ønsker at *udbrede* sin ideologi. Derved ændres og udvandes de oprindelige idealer for at favne så bredt som muligt.
5. Organisationen får en mere fast struktur og et internt hierarki, hvilket giver anledning til konflikt, særligt i bevægelser, der fra begyndelsen af var egalitært opbygget.

Der er således generelt tale om en organisatorisk bevægelse fra det løse, drevet af entusiasme og karismatiske ledere, til det mere strukturerede og formaliserede – og ideologisk fra det afvigende til den religiøse ”mainstream” – og ifølge O’Dea giver denne udvikling på et tidspunkt uvægerligt anledning til konflikter. I yderste konsekvens kan disse konflikter ende i en opsplitning, hvor et mere konservativt eller fundamentalistisk mindretal inden for en retning for eksempel bryder ud og danner deres egen sekt.

---

<sup>768</sup> Fx kan kvækerne siges at have bevæget sig frem og tilbage i grænsefeltet mellem sekt og retning flere gange. Wilson 1967: 161-181.

<sup>769</sup> O’Dea 1961: 30-39.

## IM I DET RELIGIØSE LANDSKAB

Hvad angår *legitimiteten*, holder IM, som vi har set, fortsat fast i tilknytningen til folkekirken, om end efterhånden kun med det yderste af neglene. For at kunne gøre det må man også være i hvert fald overvejende pluralistisk: man må som minimum anerkende andre grupperinger inden for folkekirken og respektere deres ret til fortolkninger af Bibelen, der afviger mere eller mindre fra ens egen. For den enkelte har IM således historisk set udgjort et supplement til folkekirken, ikke et alternativ. Hvad man ikke mente at få (nok af) på kirkebænken om søndagen, kunne man få i missionshuset eller bibelkredsen på andre tidspunkter.

IM's syn på sin egen legitimitet har ændret sig over tid. Den tidlige vækkelsesbevægelse havde træk af en unik legitimitetsopfattelse i sit ønske om at "vække de, som sover i synden" – underforstået det store flertal af folkekirkekristne. Igennem det meste af sin historie har man dog accepteret sin rolle som ét blandt flere ligeværdige trosfællesskaber inden for folkekirken på trods af indbyrdes uoverensstemmelser, ikke mindst fordi man som en dominerende aktør i det kirkelige landskab har været med til at sætte dagsordenen, i hvert fald i store dele af landet. Først i det seneste par årtier, hvor IM for alvor er blevet en minoritet inden for folkekirken, og hvor uoverensstemmelserne mellem den missionske version af kristendommen og majoritetens har ført til stadigt hyppigere konflikter, er forskellene blevet så store, at man har bevæget sig tilbage i retning af en mere unik legitimitetsopfattelse.

Hvad angår *medlemskab*, er der en klar forventning om et højt aktivitetsniveau fra tilhængerens side og en høj grad af deltagelse i bevægelsens arrangementer. Samtidig betyder regelsætningen af menigheden og forpligtelsen til at "leve Gud nær", at der stilles visse krav til det missionske menneskes levevis. Man må vise sin tro i den måde, man lever sit liv på – og ikke mindst i den måde, man netop *ikke* lever det på – og man må være et eksempel for andre ved at "bære troen uden på tøjet". Forventningerne til engagement og kravene til levevis gør, at IM igennem sin historie langt overvejende må siges at have praktiseret *eksklusivt* medlemskab. Dog kan man i storhedstiden, hvor alle sognets børn gik i søndagsskole, hvor flertallet af de unge kom i KFUM og K, og hvor det diakonale arbejde også rakte langt ud over missionsfolkens egen kreds, nok tale om en vis grad af *inkludering*. I denne periode involverede IM's aktiviteter en betydelig del af befolkningen, som dermed kom i berøring med i hvert fald periferien af fællesskabet.

I de egne, hvor IM i en periode udgjorde et flertal af befolkningen, må man nødvendigvis være blevet *opfattet* som i hvert fald delvist respektabel – om ikke andet fordi man selv var med til at definere, hvad der var respektabelt. Som vist ovenfor har det skarpe skel mellem "Guds børn" og "verdens børn" – "Os" og "De Andre" – dog eksisteret igennem stort hele bevægelsens historie, både i missionsfolkens egen selvopfattelse og i omverdenens billede af IM. Til en vis grad

har dette skel også været helt konkret i form af en større eller mindre grad af social isolation fra andre grupper i lokalsamfundet – og i den periode, hvor man opretholdt parallelle institutioner og virksomheder mange steder, også økonomisk isolation. Generelt må IM derfor siges at være blevet betragtet som afvigende; en tendens, som kun er blevet forstærket, efterhånden som tilslutningen er faldet og det stereotype billede af missionsfolk mere og fasttømret i den kollektive bevidsthed.

Sammenfattende må IM siges ud fra ovenstående model at have begyndt sin tilværelse som en *sekt*, der dog relativt hurtigt blev *institutionaliseret* – i takt med at bevægelsen voksede og også organisatorisk blev mere institutionaliseret. Med sin dominerende position i det danske religiøse landskab i almindelighed og i kirkepolitik, i særdeleshed i tiden fra mellemkrigstiden og frem til omkring 1960, betegnes IM ofte i almindelig sprogbrug som én af ”kirkelige retninger” inden for folkekirken, og i denne periode kan bevægelsen da også med en vis ret betragtes som en *retning* inden for folkekirken. I dag passer IM i dag igen bedst ind i kategorien *institutionaliseret sekt*, dog med klare tegn på en bevægelse i retning af den egentlige *sekt* i takt med den øgede marginalisering og fremmedgørelse, både i det kirkelige landskab og i befolkningen generelt.

## GRUNDTVIGIANERNE OG KAMPEN OM KIRKEN

To store folkelige bevægelser udkrystalliseredes fra mylderet af gudelige vækkelser i 1800-tallet og kom til at dominere dansk kirkeliv i en periode. Selv om IM-versionen af kristendommen længe i princippet var lig med folkekirkens version, er det alligevel grundtvigianerne, der kan siges at have vundet ”slaget om folkekirken”, mens IM i dag er trængt ud på et sidespor og tæt på at bryde med kirken.

IM holdt sig konsekvent inden for det folkekirkelige system med det eksplicite formål at holde sammen på den statskirke, som man frygtede ville desintegrere i ”sektærisk uvæsen” under den nyvundne religionsfrihed. Til gengæld var det ”ude i virkeligheden” som oftest missionsfolk, der dannede egne virksomheder med en mere eksklusiv og homogen kundekreds, såsom mejerier og hoteller. Den åndelige og den verdslige side af livet blev uløseligt forbundet.

Grundtvigianerne, derimod, begyndte ganske tidligt at oprette deres egne valgmenigheder, ligesom fri- og højskolerne blev en mærkesag, hvilket kan tolkes som en form for etnocentrisme. Til gengæld indgik de i det generelle økonomiske og sociale liv; selv om kirkeligt og uddannelsesmæssigt holdt sig mere for sig selv, var det alligevel de grundtvigianske forsamlingshuse, der blev hele sognets. Missionshusene er i princippet nok åbne for alle, men med tiden er de i praksis

alligevel blevet forbeholdt missionsfolk; i dag sætter man ikke sine ben i et missionshus, hvis man ikke selv hører til bevægelsen.

Margaretha Balle-Petersen har påpeget denne dikotomi, hvor missionsfolkene i nogen grad var økonomisk isolerede, men til gengæld forblev inden for folkekirken og derfor i en lang periode dominerede den, mens grundtvigianerne var økonomisk og socialt integrerede, men – på nogle punkter – kulturelt og dannelsesmæssigt mere isolerede.<sup>770</sup>

Andrew Buckser har undersøgt de to bevægelers udvikling på Mors og hævdede, at grundtvigianerne har overlevet ved ganske tidligt at brede sig ud over det religiøse område til den kulturelle og politiske sfære og derigennem blive integreret i hele samfundslivet. Ud fra et magtperspektiv ser han grundtvigianernes politiske engagement som et udtryk for at det at være grundtvigianer ikke længere primært handler om at være troende på en bestemt måde, men om at leve hele sit liv ud fra et bestemt verdens- og menneskesyn. IM, derimod, har ifølge Buckser traditionelt isoleret sig mere fra det omgivende samfund og holdt sig ude af politik; først fra omkring 1970 og frem har man forvandlet sig til en "konservativ religiøs lobby". Samtidig ser han en bevægelse i den missionske selvopfattelse og brug af fortiden, idet man er gået fra oprindeligt at opfatte sig selv som et brud med tidligere tider til nu netop at repræsentere traditionelle værdier.<sup>771</sup>

Bucksers analyse tager udgangspunkt i den grundtvigianske højborg Mors og ser på IM udefra – fra grundtvigianernes perspektiv og som disses modsætning. Ser man derimod på IM indefra – fra Thy – som analysen i de foregående kapitler har gjort, er billedet et noget andet. For det første har IM i sit eget kerneland socialt nok udgjort en relativt separat subkultur ("Guds børn"), men samtidig været særdeles aktive og interagerende i lokalsamfundet, både med ordmission, gerningsmission og i politik. Det politiske engagement er heller ikke steget med tiden – tværtimod. Isolationen har altså aldrig været total.

Hvad angår selvopfattelsen og brugen af fortiden, må man dels skelne mellem den *interne* identitetskonstruktion og den *eksterne* opfattelse af forholdet til omverdenen, og dels mellem *form* og *indhold*. Internt har den missionske identitet hele tiden haft ordet i centrum og dermed lagt vægt på tradition og kontinuitet. Eksternt ser IM i dag ganske rigtigt sig selv som traditionens og moralens vogtere, men kun fordi man mener, at det er blevet nødvendigt på grund af forfaldet i resten af samfundet. Indholdet er det samme som altid; til gengæld har man hele tiden – og i perioder ikke helt med urette – set sig selv som progressive, når det kommer til forkyndelsens form.

---

<sup>770</sup> Balle-Petersen 1977: 96-100.

<sup>771</sup> Buckser 1995a, 1995b og 1997.

Den primære forklaring på IM's "nederlag" til grundtvigianerne i "slaget om folkekirken" må snarere findes i den generelle sekularisering, som, sammenholdt med bevægelsens fastholdelse af et mere ortodokst og traditionelt bibelsyn, har fået den til at virke stadig mere gammeldags og reaktionær i forhold til kirkens "mainstream". Grundtvigianerne, derimod, har med deres mere åbne, rummelige og inkluderende kristendomssyn haft bedre muligheder for at følge med tiden og sætte deres præg på den moderne folkekirke. Af samme grund er de – skønt de ligesom IM også er blevet karikeret i fiktionen – aldrig blevet fremstillet i samme negative tone. Med en pluralistisk legitimitetsopfattelse, et inklusivt medlemsbegreb, som ikke kræver noget særligt engagement af tilhængerne, og ikke mindst et respektabelt image må grundtvigianerne siges at udgøre ikke bare én, men dén dominerende retning inden for folkekirken af i dag.

## DEN NORSKE PARALLEL – IMOD EN "BLØDERE" GUD

Når Andrew Bucksers analyse af IM med udgangspunkt i et område, hvor bevægelsen altid har stået svagt, giver et andet billede end en tilsvarende analyse set fra en missionsk højborg, leder det uvægerligt til spørgsmålet, om Thy som case så kan siges at være repræsentativ.

Det område, som måske bedst kan sammenlignes med Nordvestjylland hvad angår religion, er Sørlandet, det vil sige de to fylker Aust- og Vest-Agder på sydspidsen af Norge. Det er regioner, som demografisk har mange ligheder – selv om Sørlandet befolkningsmæssigt er cirka syv gange så stort som Thy. Historisk har kontakten og den kulturelle udveksling mellem de to sider af Skagerrak da også været stor, hjulpet igennem århundreder af den økonomiske udveksling i form af skudehandlen.

Også religiøst er der mange paralleller.<sup>772</sup> Begge regioner hører til de egne i deres respektive lande, hvor kristendommen har stået og stadigvæk står stærkest. Frikirker fylder generelt mere i Norge end i Danmark, både evangelisk-lutherske og pentekostale, hvilket giver et mere broget billede af det kirkelige landskab. Den norske IM har haft et tyngdepunkt i Sørlandet og omgærdes af mange af de samme stereotyper om en streng social kontrol og et dystert pietistisk livssyn som Nordvestjylland.

Den indremissionske bevægelse i Norge består af tre separate organisationer, hvoraf den, som ligner den danske IM mest, er *Det norske lutherske Indremisjonsselskap* fra 1868. Det startede på samme måde med ordmission, har engageret sig kraftigt i

---

<sup>772</sup> Det flg. er baseret på personlig kommunikation med prof. Pål Repstad og samtaler med andre forskere under et besøg ved Universitetet i Agder, 2015.



menighedsrådene og været en aktiv samfundsdebattør på det kirkelige område; den mangeårige formand Ole Hallesby var, ligesom sin samtidige danske kollega Christian Bartholdy, en karismatisk og markant skikkelse i den offentlige debat, men også en stærk fortaler for et konservativt bibelsyn og kæmpede imod, hvad han opfattede som en liberalisering af kirkens teologi. Alligevel har Indremisjonsselskabet ligesom IM i Danmark traditionelt haft tætte bånd til den norske statskirke.

Også i Norge går bevægelsen dog væk fra statskirken og imod etablering af egne mere eller mindre frie menigheder, så selv de sakramentale handlinger i stigende grad foregår inden for egne rækker. Der er den samme tendens til tilbagegang og lukning af bedehuse, hvilket har ført til øget konkurrence fra andre kristne grupper og forsøg på omorganisering; blandt andet fusionerede man i 2001 med en regionalt baseret IM-organisation og et ydremissions-selskab under navnet *Normisjon*. IM er i Norge, ligesom i Danmark, ved at blive til en modkultur, men heller ikke her stemmer selvopfattelsen af en progressiv bevægelse og omverdenens billede af et konservativt og reaktionært trosfællesskab helt overens.

Et stort forskningsprojekt under overskriften "Gud på Sørlandet", forankret på Høgskolen / Universitetet i Agder, undersøgte lige efter årtusindskiftet ændringer i områdets religiøse liv inden for de sidste godt fyrrer år. Det førte til en lang række underprojekter, hvorfra nogle konklusioner her skal fremhæves for at sætte IM ind i en international kontekst.<sup>773</sup>

Med hensyn til det interne fællesskab og socialiseringen af børn og unge kan spores mange af de samme tendenser som i Danmark. Udviklingen i tre kristne ungdomsfællesskaber i Kristiansand viser, at det i dag i højere grad end tidligere er de unge selv, som tager styringen og tilrettelægger deres egne aktiviteter, hvilket sker med flittig brug af nye forkyndelsesmetoder, for eksempel moderne lovsangsmusik. Samtidig viste det sig, at de norske unge i høj grad efterspurgte møder med et klart religiøst indhold og formål.<sup>774</sup>

Det betyder ikke, at det sociale aspekt er ligegyldigt, men her er måske en del af forklaringen på, at traditionelle ungdomsaktiviteter som IMU går tilbage, mens de karismatisk inspirerede "bykirker" går frem inden for IM i Danmark: IMU bliver for meget ungdomsklub med ikke-religiøse aktiviteter og dermed svær at skelne fra alle mulige andre tilbud, og for lidt forkyndelse for de unge, som foretrækker en mere rendyrket religiøs profil på deres møder. Denne bekymring er tilsyneladende taget til i de senere år, men kan også spores længere tilbage. Henning fortæller om sin

---

<sup>773</sup> Henriksen 2005, Henriksen og Repstad 2005, Repstad og Henriksen 2005, Repstad 2008 og 2009.

<sup>774</sup> Repstad og Henriksen 2005: 73.

egen tid i KFUM's ungdomsarbejde (UA) omkring 1970 – altså før der var noget, der hed IMU:

Jeg havde en periode i bestyrelsen og også en periode som formand for den her UA-afdeling. [...] Det var sådan lidt med blandede følelser, jeg lod mig vælge til det; for der var jo altid en kamp, i hvert fald hos os, om prioriteringen med hvor meget kristent stof, vi skulle have puttet ind i vores arbejde, og hvor meget, der skulle være decideret underholdning. [...] At jeg blev valgt som formand kan godt undre mig lidt i dag, for jeg hørte jo til den kategori, der mente, at når vi har K'et med i KFUM's navn – at vi er en kristen organisation – så skal vi ikke stikke folk blå i øjnene ved at det faktisk det meste af tiden går ud på noget helt andet. Så det er det kristne budskab, vi må centrere os om, og derudover kan vi godt have lidt socialt fællesskab om andre ting. Det var min holdning, og den tog man jo så til efterretning, så længe jeg var formand, for det var på de betingelser, jeg var det.<sup>775</sup>

Hennings hustru Esther har en tilsvarende erindring om sin tid i KFUK:

Jeg er nok nødt til at sige, at det er i hvert fald ikke det, der har holdt mig fast, for det syntes jeg ikke gav noget. Selv om vi holdt bibeltimer, var det næsten håbløst, hvis man var ude i gruppearbejde, at få gruppen til at koncentrere sig om det, man egentlig skulle arbejde med. Men snakkede mest om, hvad man havde lavet sidste lørdag aften og skulle lave næste lørdag aften. Så jeg kom der et stykke tid, for et eller andet sted syntes jeg jo også, at det ligesom var der, jeg hørte til, men det er ikke en tid, der har givet mig noget. [...] Jeg vil sige, at hvis jeg ikke var kommet til møderne sammen med de voksne og de gamle, så tror jeg ikke, at jeg havde holdt fast.<sup>776</sup>

Esthers oplevelse af, at det lidt for nemt gik op i pjat og ligegyldigheder, er helt parallel til indtrykkene fra et IMU-møde i dag.<sup>777</sup> Selv om hun og Henning efter deres egen opfattelse som unge måske hørte til de mere konservative og gammelkloge i forhold til deres jævnaldrende, har kampen om at finde den rette balance mellem kirkeligt og socialt indhold i ungdomsarbejdet altså tilsyneladende varet i årtier.

---

<sup>775</sup> Int. 6: 5.

<sup>776</sup> Int. 6: 6.

<sup>777</sup> Obs. 9: 2-3.

Det norske projekt havde to hovedkonklusioner. For det første, at der på Sørlandet er sket en generel udvikling fra det, Linda Woodhead og Paul Heelas betegner som *forskelsreligion* ("religion of difference") og hen imod *humanitetsreligion* ("religion of humanity").<sup>778</sup> Forskelsreligion lægger vægt på skellet mellem den almægtige, strenge Gud og det syndige menneske, men også mellem de frelste og de vantro, "Guds børn" og "verdens børn" – nøjagtig som IM. Humanitetsreligion opfatter mere Gud som en "god ven" eller en myndig, men rar faderskikkelse og har et mere positivt og optimistisk menneskesyn – som grundtvigianismen, der lægger mere vægt på muligheden for frelse end på syndens selvfølgelighed. Denne udvikling svarer ganske til den danske, når initiativtagerne bag Thisted Bykirke kritiserer folkekirkens forkyndelse for at snakke "*for meget om kærlighed og for lidt om synd*".<sup>779</sup> Ligesom i Danmark har udviklingen i Norge betydet, at de trosfællesskaber, der holder fast i forskelsreligionens gudsbillede, efterhånden bliver trængt ud på sidelinjen i forhold til de dominerende kirkelige strømninger.<sup>780</sup>

Den anden hovedkonklusion konstaterer, at den dogmatiske dimension – altså ordet – er trængt i baggrunden – når det gælder *forkyndelsen*. Det betyder ikke, at det teologiske kerneindhold i trosfællesskabet nødvendigvis ændrer sig, men at der er en villighed til at ændre formen på forkyndelsen i retning af større fokus på fællesskab, følelser og erfaringer. Man kan sige, at den religiøse eller teologiske dimension kommer til udtryk i *indholdet* og den sociale i *formen*. Denne udvikling identificeres med hvad Woodhead og Heelas kalder *erfaringsbaseret forskelsreligion* ("experiential religion of difference"), altså en mellemform, som eksemplificeres ved de karismatiske bevægelser, der netop lægger vægt på "mystiske erfaringer".<sup>781</sup> Igen er parallellerne til Danmark og "ungdomsoprøret" inden for IM tydelige.

Ifølge Woodhead og Heelas vil den erfaringsbaserede forskelsreligion være den mest levedygtige fremover med sin kombination af en klar teologisk profil og et stærkt, følelsesbaseret fællesskab. Den rene forskelsreligion kan ikke appellere bredt i et moderne, liberalt samfund, mens humanitetsreligionen omvendt udvander grundlaget så meget, at den risikerer at blive ligegyldig og intetsigende.<sup>782</sup>

---

<sup>778</sup> Woodhead og Heelas 2000.

<sup>779</sup> Se kap. 11 "Guds børn og verdens børn".

<sup>780</sup> Repstad og Henriksen 2005: 19-20, 267-269 og 275.

<sup>781</sup> Repstad og Henriksen 2005: 269-271. Henriksen og Repstad 2005: 14-17.

<sup>782</sup> Repstad og Henriksen 2005: 19-20.

## DEN KARISMATISKE KRISTENDOM – FREMTIDEN FOR IM?

Som vist i de foregående kapitler oplever IM aktuelt et ”ungdomsoprør”, hvor den yngre generation, påvirket af tidens mere generelle strømninger – ”den subjektive vending” – er skeptiske over for udviklingen inden for folkekirken. De sætter spørgsmålstegn ved den ubetingede loyalitet over for det etablerede system, som ellers har været en så fasttømret del af den missionske identitet, og viser samtidig en større åbenhed over for andre trosfællesskaber, som kan tilbyde et mere levende og dynamisk alternativ til det IM-fællesskab, de oplever som skrumpende og stagnerende. De unge reagerer altså på tilbagegangen ved at gå i offensiven; når de ældre samtidig reagerer defensivt ved at lukke sig om sig selv, er der lagt op til en generationskløft, som kun ser ud til at vokse sig større.

De unge, der i Thy driver udviklingen inden for IM, har en klar bevidsthed om at det er nødvendigt at udvikle sig for at overleve som organisation. De ser ikke ændringer i forkyndelsesformen som et nødvendigt onde, men som et redskab til at gøre det samme gamle budskab mere relevant og vedkommende og er tydeligt inspirerede af karismatiske strømninger, ikke mindst pentekostalismen eller pinsebevægelsen som den hurtigst voksende kristne retning på verdensplan.<sup>783</sup> I Danmark ses den karismatiske indflydelse både i (fortrinsvis) etnisk danske valg- og frimenigheder og frikirker og i de kristne migrantmenigheder, der etableres i stadig større omfang, men altså også i stigende grad inden for et ”gammelt” trosfællesskab som IM.

Eksemplet fra Thisted Bykirke, der ligefrem flirter med tanken om at opgive de vante rammer i missionshuset og rent fysisk flytte ind hos en nærliggende frikirke, sammenholdt med de yngste missionsfolks tilkendegivelse af, at de har svært ved at få øje på de teologiske forskelle, giver al mulig grund til at tro, at svaret på spørgsmålet om IM's fremtid skal findes i det karismatiske miljø, og gør det interessant at se på, hvilke konsekvenser det kan få for bevægelsen.

Så længe IM holder fast i det nuværende teologiske udgangspunkt, er der nogle tilsyneladende markante forskelle, men også nogle oplagte ligheder. ”Mystiske erfaringer” i form af hvad der opleves som drømme eller åbenbaringer, som direkte involverer Gud, spiller en central rolle i pentekostale trosfællesskaber som kilder til høj viden. Ifølge Ib Sørensen er de et særligt kendetegn for netop denne gren af kristendommen, som adskiller den fra andre ”konservative bibelfundamentalistiske kirkeretninger”.<sup>784</sup>

Som vist i det foregående kan man dog med god ret hævde, at den vertikale dimension – det at ”leve Gud nær” spiller en lige så vigtig rolle for den missionske

---

<sup>783</sup> Sørensen 2010: 17-18 og 51-52.

<sup>784</sup> Sørensen 2010: 98.

identitet. Selv om Bibelen og ordet er så langt den vigtigste kilde til høj viden, kommer de mystiske erfaringer ind på en lige så sikker andenplads, som bønnens centrale erindringsfunktion ved missionsmødet viser. Det er heller ikke svært at se, hvordan de missionske vidnesbyrd om personlige omvendelses- eller vækkelsesoplevelser kan forliges med den karismatiske opfattelse af mystiske erfaringers betydning.

Ib Sørensen studier af tre pentekostale cases konkluderer, at risikoen for "problematiske omverdensrelationer" primært afhænger af to parametre: For det første i hvor høj grad trosfællesskabet har et videnshierarki, der skaber potentiale for konflikt mellem høj og lav viden ved at lade den høje viden undertrykke den lave;<sup>785</sup> og for det andet i hvor høj grad trosfællesskabet 1) distancerer sig selv fra det omgivende samfund eller forsøger at integrere sig og 2) indtager en offensivt missionerende eller en mere defensiv rolle. Han opstiller følgende "meningslandskab".<sup>786</sup>

		Forhold til omverdenen	
		<i>Alternativ</i>	<i>Supplement</i>
Politisk mission / vision	<i>Ja</i>	"Kaserne"	"NGO"
	<i>Nej</i>	"Refugium"	"Klinik"

Figur 13 Sørensen "meningslandskab".<sup>787</sup>

"Kaserner" er altså trosfællesskaber, der ser sig selv som et alternativ til majoritetssamfundet, og som igennem aktiv mission forsøger at ændre tingenes tilstand mere eller mindre radikalt. Hertil henregner Sørensen sit case Evangelist, en kontroversiel frikirke, hvor stifteren blandt andet er blevet dømt for kvaksalveri.<sup>788</sup>

<sup>785</sup> Sørensen 2010: 109-110.

<sup>786</sup> Sørensen 2010: 248-250.

<sup>787</sup> Efter Sørensen 2010: 248-250.

<sup>788</sup> "Evangelist og Christian Hedegaard." kristeligt-dagblad.dk/christian-hedegaard-og-evangelist, set 28.03.2018.

"Refugier" er trosfællesskaber, der distancerer sig fra omverdenen, men uden et ønske om at lave om på denne. Hertil henregner Sørensen sit case Faderhuset med Ruth Evensen i spidsen, som også har fået meget negativ omtale i medierne, ikke mindst i forbindelse med overtagelsen af Ungdomshuset i København.<sup>789</sup>

"NGO'er" er trosfællesskaber, der indtager en aktiv rolle og igennem lobbyvirksomhed forsøger at påvirke det omgivende samfund, men under accept af dettes konventioner.

"Klinikker" er trosfællesskaber, der blot ønsker at indgå i majoritetssamfundet og tilbyde et åndeligt slægtskab på lige fod med alle andre. Hertil henregner Sørensen langt de fleste pentekostale trosfællesskaber, herunder sit case Bykirken som eksempel på en "almindelig" pinsekirke.

"Kasernerne" må forventes at have det største potentiale for at udvikle problematiske omverdensrelationer og "klinikkerne" det mindste.

Hos IM har vi set, hvordan man – i hvert fald udadtil – i nogle tilfælde forsøger at forlige høj og lav viden ved at lade dem supplere hinanden som forklaringsmodeller, som i brevkassen på Jesusnet.dk.<sup>790</sup> I andre tilfælde, som debatterne om kvindelige præster og vielser af homoseksuelle, indtager man derimod en position, hvor den høje viden i form af bibelske argumenter tydeligt overtrumfer den lave i form af majoritetssamfundets konsensus – med de forventelige konflikter til følge.

Skal man forsøge at indplacere IM i Sørensens matrix, bliver generationskløften tydelig. De ældre indtager generelt en defensiv position og isolerer sig i stigende grad for at fastholde det velkendte; de må siges at høre til i "refugium"-kategorien. De unge, derimod, har et langt større ønske om at indgå i det omgivende samfund, men viser dog ingen særlige ambitioner om at udøve aktiv mission; de må henregnes til "klinik"-kategorien. Endelig kan også spores en uoverensstemmelse mellem det lokale og det centrale niveau, når formanden netop udtrykker et ønske om at være en aktiv samfundsaktør og italesætter lobbyarbejdet over for kirkefolk og politikere som én af sine vigtigste opgaver.<sup>791</sup> I sin egen optik ser landsledelsen derfor ud til at ville placere sig selv i "NGO"-kategorien.

Overordnet indtager IM altså, hvad angår relationerne til omverdenen, en position, som er sammenlignelig med flertallet af pentekostale trosfællesskaber, hvilket, sammenholdt med åbenheden over for disses forkyndelsesform, forstærker indtrykket af en mission, der bevæger sig stadig mere i en karismatisk retning.

---

<sup>789</sup> "Faderhuset." kristeligt-dagblad.dk/faderhuset, set 28.03.2018.

<sup>790</sup> Se kap. 7: "Fundamentet".

<sup>791</sup> Int. 11: 8-9.

### SAMMENFATNING

IM har i sin levetid bevæget sig fra en yderposition inden for folkekirken til en position som én af to dominerende grupper – og tilbage til yderpositionen. En klassificering i forhold til de "gængse" religionssociologiske kategorier viser en bevægelse fra sekten over den institutionaliserede sekt til retningen – og tilbage igen. Dette er sket parallelt med en udvikling fra ordmission til gerningsmission – og tilbage til ordet. Set i det perspektiv kan IM siges at have søgt tilbage til udgangspunktet.

Betragter man IM gennem Woodhead og Heelas' filter, er det tydeligt, at de unge missionsfolk følger en tendens, der kan iagttages tilsvarende i sammenlignelige regioner som Sydnorge. Udviklingen går imod den erfaringsbaserede forskelsreligion, der kombinerer det bedste fra to verdener: Man holder fast i en teologi og dogmatik, som på visse punkter stadig kan være ganske konservativ, men tillader samtidig formen at ændre sig for at følge med tiden. Dermed bliver "de unges IM" som trosfællesskab mere levedygtigt end "de gamles IM", der fortsat mere ligner den rendyrkede forskelsreligion, eller folkekirkeflertallets udvandede humanitetsreligion, som i sit forsøg på at sige alle lidt risikerer at ende med ikke længere at sige nogen noget.

Med åbenheden over for den karismatiske indflydelse – kombineret med nedtoningen af det missionerende element – lægger "de unges IM" sig i slipstrømmen på den kristne retning, som har mest vind i sejlene i disse år, og placerer sig samtidig i en position, hvor potentialet for konflikt med omverdenen minimeres – men altså uden at gå på kompromis med, hvad man opfatter som kernen i den kollektive identitet. Hvis IM som bevægelse og som trosfællesskab har en fremtid, tyder alt på at den ligger uden for folkekirken som en del af den karismatiske familie.





## 13. KONKLUSION

Indre Mission er en bevægelse, som – på godt og ondt – har sat sit præg på det danske samfund, især på det lokale plan. Samtidig er det et trosfællesskab, som indadtil har en stærk følelse af samhørighed, men som udadtil kan forekomme lukket. Selv om bevægelsen har oplevet en voldsom tilbagegang siden storhedstiden i midten af 1900-tallet, vækker navnet stadig genklang hos mange, og forestillingerne om Indre Mission lever videre i den kollektive bevidsthed. Det samme gør fordommene.

I det foregående er undersøgelsesfeltet IM forsøgt anskuet fra to perspektiver. Indefra som et fællesskab, der konstruerer, opretholder og løbende udvikler en kollektiv *identitet*, og udefra som en organisation eller bevægelse, der løbende *interagerer* med det omgivende samfund – med den indbyrdes påvirkning og de potentielle konflikter, det medfører.

### IDENTITET

IM har sin oprindelse i 1800-tallets store "historiske foreteelse",<sup>792</sup> nemlig de folkelige eller sociale bevægelser, der vakte og demokratiserede den danske befolkning, både kulturelt og politisk. De gudelige vækkelser talte en myriade af forskellige grupperinger, hvoraf to efterhånden stod tilbage som sejrherrene og kom til at dominere dansk kirkeliv i flere generationer. Grundtvigianerne var den ene, IM den anden.

Betragter man den organisatoriske udvikling, er det tydeligt, at IM følger et helt normalt udviklingsforløb for sociale bevægelser, selv om dens konservative natur og generelt skeptiske holdning til forandringer har betydet, at udviklingen er gået langsommere end i mange andre bevægelser. Alligevel kan de forskellige faser spores: Fra den tidlige vækkelse, hvor organisationen var løs og drevet nedefra af lokale initiativer, over en stærkt konsolideret og institutionaliseret struktur med et veldefineret hierarki og et ekstremt mangeartet forkyndelsesarbejde, til en stadig mere fragmenteret bevægelse, hvor tilhængerne langsomt siver bort, og hvor en voksende generationskløft kan iagttages.

Den særlige organisationsstruktur, som kombinerer central topstyring udadtil med stort lokalt selvstyre indadtil, har betydet, at det ikke altid har været lige let for

---

<sup>792</sup> Bjørn 1976: 346.

centeret at holde styr på periferien. I den tidlige fase, hvor bevægelsen stadig forsøgte at definere sin profil, var man lokalt ikke altid enig i den linje, der blev lagt fra landsledelsen. I dag, hvor tilbagegangen er et allestedsnærværende faktum, man konstant må forholde sig til, kan ledelsens forsøg på at forandre bevægelsen for at fremtidssikre den give anledning til uoverensstemmelser. Men heller ikke i storhedstiden var alt fryd og gammen; da IM var på sit højeste, omfattede den så forskelligartede synspunkter, at den lokale forkyndelse ikke altid stemte overens med ledelsens ønsker. Nogle gik så vidt, at de brød ud og dannede deres egne bevægelser i utilfredshed med den bredt appellerende og udvandede forkyndelse. Selve rammen for IM's eksistens og arbejde er løbende blevet udfordret og genforhandlet. I langt de fleste tilfælde er man som samlet bevægelse dog hver gang kommet styrket ud på den anden side.

For et trosfællesskab er *troen*, ikke overraskende, et helt centralt element i konstruktionen af den kollektive identitet. Inden for IM kan den anskueliggøres gennem tre "kulturelle dimensioner": Den *vertikale* – at "leve Gud nær", den *kognitive* – at "se med troens øjne" og den *horisontale* – at være en del af "Guds folk" og det "åndelige slægtskab".

Den *vertikale* dimension handler om det personlige gudsforhold og kommer tydeligst til udtryk i forpligtelsen til aktivt at vælge troen til. Mennesket er af natur syndigt, og for at opnå frelse er det ikke nok blot at være døbt og dermed optaget i det kristne fællesskab. Man skal "vækkes" eller "omvendes" og derigennem selv vælge troen til, og man skal derefter løbende genbekræfte sin tro, direkte ved kommunikation med Gud igennem bøn og indirekte ved den rette livsførelse. Den sociale kontrol, som længe forbød alkohol, dans m.m. i missionske miljøer er et udtryk for, hvad fællesskabets autoriteter har opfattet som (u)acceptabelt.

Et andet udtryk for den vertikale dimension er det videnshierarki, som sætter et klart skel mellem *høj* og *lav viden*. Den høje viden om den hinsidige, åndelige verden kommer primært fra *ordet* – altså Bibelen – og sekundært fra den direkte *kommunikation med Gud* igennem bøn, mens den lave viden om den dennesidige verden kommer fra mere verdslige kilder. Forholdet mellem de to vidensniveauer kan give anledning til konflikt i trosfællesskaber, hvor den høje viden i særligt høj grad overtrumfer den lave, og hvor den lave viden undertrykkes, mens den høje bruges som argument for eller forklaring på – bogstaveligt talt – alt mellem himmel og jord. Det gælder både interne konflikter om tolkningen af ordet og eksterne konflikter mellem trosfællesskabet og det omgivende samfund. Internt inden for IM er der dog ikke tilløb til den store konflikt mellem niveauerne, idet der generelt er en tendens til at forsøge at skabe relativ konsensus mellem de to niveauer og lade dem supplere hinanden frem for at være modsætninger.

Den høje viden skinner også igennem i den *kognitive* dimension, som kommer til udtryk i det særlige subkulturelle sprog – den "troens retorik", som er

### 13. KONKLUSION

gennemgående hos missionsfolk i både skrift og tale, og som giver en fælles referenceramme, der bidrager til den kollektive identitet og er med til at styrke fællesskabet. Man italesætter dog ikke bare IM-fællesskabet, men hele sin verden med dette sprog – man ser den med troens øjne.

Det personlige *vidnesbyrd* er det tydeligste eksempel på brugen af troens retorik. Vidnesbyrdet eksisterer fortsat som en særlig form for overførsel af erindring inden for fællesskabet, selv om eksemplerne i dag udviser større variation end den oprindeligt meget rigide form fra vækkelsernes første tid. Fællestrækkene viser, at erindringen bliver sat ind i en kollektiv kontekst. Socialiseringen ind i det indremissionske trosfællesskab skaber en forventning om, at man på et tidspunkt kommer ud for en personlig vækkelse. Når man så oplever noget, der kan opfattes som sådan, sættes det ind i den forklaringsramme, som er givet af fællesskabet. Oplevelse bliver til omvendelse og erindring bliver til vidnesbyrd. Med Halbwachs bliver vidnesbyrdet dermed *socialt* betinget: man kan aldrig helt undslippe de fællesskaber, man er en del af, og selv om vækkelsen nok er en stærkt personlig oplevelse, må den stadig erindres via fællesskabets forståelsesramme – den må ses med troens øjne og beskrives med troens retorik.

Kun ved at internalisere de to første dimensioner – ved at "leve Gud nær" og "se med troens øjne" – kan man gøre sig håb om også at blive en del af den tredje eller *horisontale* dimension – at tilhøre "Guds folk" eller det "åndelige slægtskab". I den første generation skete det gennem personlige vækkelser, men efterhånden som bevægelsen i stadig højere grad kom til at bestå af "indfødte", skiftede fokus og er i dag stort set udelukkende på socialisering. Vækkelsesoplevelsen lever videre, men har skiftet karakter fra en *omvendelse*, der ofte førte til et skarpt brud med ens hidtidige liv til fordel for det nye fællesskab, til en *bekræftelse* – man fristes til at kalde det en "konfirmation" – af det fællesskab, man allerede tilhører.

Socialiseringen sker på to planer. Dels på det *dannende* plan, som skal føre til en internalisering af fællesskabets kerneindhold: troen. Og dels på det *socialt* plan, som skal styrke følelsen af samhørighed. Hvis troen er det fundament, den kollektive identitet og fællesskabet konstrueres på, er det sociale den mørtel, der holder murstenene sammen. Et konkret udtryk herfor er den mangfoldighed af aktiviteter, der finder sted inden for fællesskabet, tilpasset forskellige målgrupper, men alle baseret på samme faste skabelon; *formen* kan ændres efter behov, men *indholdet* forbliver det samme.

Aktiviteternes dobbelte socialiserende funktion viser sig ved den måde, de forskellige delelementer kan inddeles i forskellige erindringsmodi. Elementer som bønner, der udelukkende berører høj viden og handler om internalisering af troen, og kaffen, der udelukkende handler om lav viden og socialt fællesskab, hører naturligt sammen til et missionsmøde, og de velsocialiserede deltagere skifter

ubesværet imellem de forskellige modi, som til gengæld kan virke overraskende eller svære at forholde sig til for den udenforstående observatør.

## INTERAKTION

Lige fra begyndelsen var rammen om IM's eksistens ganske klar. Som med andre sociale bevægelser var den *handlingsorienteret*: Det gjaldt om at legitimere bevægelsens opgaver og inspirere tilhængerne til at udføre dem. Stifterne formulerede selv formålet således: At "*vække liv hos dem, der sove i synden*" og "*bære det glade budskab til dem, der indenfor kirkens grænser endnu hensidde i dødens skygge*".<sup>793</sup> Ifølge den store stifter og formand Vilhelm Beck skulle det ske ved hjælp af *ordet*: Ved at bringe evangeliet ud til dem, der nok havde hørt det før, men måske glemt det igen, håbede man dels at revitalisere det stagnerende og døde kirkeliv, dels at modvirke den opsplitning af statskirken, som man frygtede efter indførelsen af religionsfrihed.

Dermed var problemet *diagnosticeret* og løsningen *prognosticeret*: Der var alt for mange, som ikke "levede Gud nær". Ligesom den ydre mission skulle bringe Guds ord til de hedninge i fjerne lande, der aldrig havde hørt det før, skulle den indre mission altså bringe det til de mennesker, som nok havde hørt det før, men glemt det igen. *Motivationen* til at udføre dette arbejde var dels muligheden for at hjælpe sin næste, dels den gode kristne livsførelse som vejen til i første omgang det åndelige slægtskab og på sigt den evige frelse.

Den tidlige IM var således først og fremmest en organisation, der skulle facilitere *ordmissionen* og den direkte forkyndelse gennem udsendelse af missionærer og kolportører, der kunne udbrede den "rette" version af kristendommen. Der gik dog ikke længe, før aktiviteterne bevægede sig over i retning af mere indirekte forkyndelse – ikke gennem ord, men gennem handlinger. Ordmission blev der fortsat bedrevet, men bevægelsens fokus skiftede til *gerningsmissionen*. Det kan ses som et udtryk for, hvad man kunne kalde den "missionske virkestrang": Forpligtelsen til at bære Gud med i sin livsførelse viser sig ikke kun i det interne fællesskab, men også i det store samfundsengagement hos mange missionsfolk.

Selv om forkyndelsen af det kristne budskab således blev mere indirekte i bevægelsens storhedstid, kom IM paradoksalt nok til at påvirke det omgivende samfund meget mere direkte, fordi den mangeartede gerningsmission nåede en stor del af befolkningen og skabte en betydelig interaktionsflade. Specielt det diakonale arbejde blandt samfundets marginale grupper kom til at stå missionsfolkernes hjerte

---

<sup>793</sup> Holt 1961: 100 og 189-190.

## 13. KONKLUSION

nær, og her fandt man, trods forskellige ideologiske tilgange, et fælles projekt med socialdemokraterne. Efterhånden overtog velfærdsstaten dog mere og mere af det arbejde, IM tidligere havde set som sit, og "markedet" for gerningsmissionen blev udhulet.

Også i den politiske arena er virketrangen og det sociale engagement kommet til udtryk, både på det kirkelige og det verdslige område. Mange missionsfolk har gjort sig gældende i menigheds- og sogneråd, hvor muligheden for at få indflydelse på konkrete sager var stor, og derigennem været initiativtagere og ledende skikkelser i deres lokalsamfund. På det nationale plan har det politiske virke været mere indirekte og værdipolitisk, men i takt med at de kristne værdier er blevet trængt i baggrunden og moderne politik mere "sekulariseret", er engagementet dalet. De større administrative enheder har også gjort det sværere at trænge igennem som "missionsk politiker", selv på det nære plan.

Kombinationen af samfundsforandringer og faldende tilslutning har ændret IM's fokus fra gerningsmissionen tilbage til ordmissionen og fra en udadvendt og offensivt interagerende bevægelse til en indadvendt og mere defensivt orienteret størrelse, hvor fastholdelsen af det eksisterende medlemsgrundlag prioriteres højere end rekrutteringen af nye.

Det ellers så nære forhold til folkekirken, som ellers altid har været en central del af den missionske selvforståelse, er blevet betydelig mere anspændt over de sidste par generationer, godt hjulpet på vej af store stridsemner som spørgsmålene om kvindelige præster og vielser af homoseksuelle. De har kun bekræftet IM i en opfattelse af, at man selv teologisk står samme sted, som man altid har gjort, mens kirken er blevet så liberaliseret i et misforstået forsøg på rummelighed, at IM derved er blevet trængt ud i periferien. Reaktionen på denne udvikling har i de seneste år været oprettelse af først valg- og siden frimenigheder, som har virket selvforstærkende og slået yderligere revner i det fælles fundament.

### IM FØR OG NU – OG I FREMTIDEN?

IM har kæmpet noget – og kæmper fortsat – med at finde sin plads i det 21. århundredes Danmark, hvor religionen i højere grad er blevet et personligt anliggende, der ikke længere spiller samme selvfølgerlige rolle i det offentlige liv, og hvor man selv er gået fra medbestemmende massebevægelse til marginaliseret modkultur. Den øgede lukkethed og mindre synlighed, både i lokalsamfundet og i den offentlige debat, og det stadig mere anspændte forhold til folkekirken har udadtil givet nyt liv til nogle af de fordomme om den "sorte" og fordømmende mission, som har forfulgt IM igennem det meste af bevægelsens levetid.

Indadtil reagerer de ældre og de yngre missionsfolk forskelligt på den aktuelle udvikling, og der er tydelige tegn på en voksende generationskløft inden for bevægelsen. De ældre lukker sig mere om sig selv og indtager en defensiv "refugie"-position i forhold til det omgivende samfund; ved at isolere sig og søge tilbage til rødderne forsøger de at fastholde det IM, de kender. "De gamles IM" bevarer sin karakter af *forskelsreligion*, bliver igen mere *sekt*-lignende og opretholder dermed skellet mellem "Guds børn" og de "verdens børn", som i dag dominerer folkekirken med deres *humanitetsreligion*.

De unge missionsfolk, derimod, forsøger at tilpasse sig for at overleve, og det sker med tydelig inspiration fra den hastigt voksende karismatiske kristendom. "De unges IM" bliver til en *erfaringsbaseret forskelsreligion*, hvor man, uden nødvendigvis at gå på kompromis med det dogmatiske indhold, pakker det ind i en mere tidssvarende form, som taler til dem på en helt anden måde end den traditionelle missionske forkyndelse.

På landsplan forsøger IM-ledelsen den svære balancegang at stille begge grupper tilfreds ved at indtage en mellemposition. Der er dog ingen tegn på, at generationskløften bliver mindre, og de "traditionelle" missionsfolk må siges at tilhøre en uddøende art. Fremtiden tilhører de unge, og de unge ser ud til at vide, hvor de vil hen: Selv om de stadig tøver med at italesætte det direkte, har de reelt valgt folkekirken fra og den karismatiske familie til.

De små missionshuse ude på landet, som *Tabor* i Haring, kan ikke længere fylde hverken den store eller den "bette" sal, undtagen ved ganske særlige lejligheder. De gamle rykker tættere sammen hjemme hos hinanden, og de unge tager ind til valgmenigheden i byen. Det er ikke svært at forudsige, at Indre Mission i den form, som har præget dansk kirkeliv igennem generationer, inden for relativt få år vil være væk, hvis den nuværende udvikling fortsætter. Hvad der kommer i stedet er mere vanskeligt at give et entydigt bud på, og meningene herom er nok næsten lige så mange, som der er missionsfolk tilbage. Dette er blot et bidrag til diskussionen.

# 14. LITTERATURLISTE

## UPUBLICEREREDE KILDER

### LOKALHISTORISK ARKIV FOR THISTED KOMMUNE

LATK 2007279 *Indre Mission, Hurup*. Protokoller, regnskaber m.m. 1880-1971.

LATK 2007279 *Indre Mission, Hørdum*. Protokoller, regnskaber m.m. 1901-2002.

LATK 2008041 *Hanstholm Missionshus Kana*. Protokoller, regnskaber m.m. 1920-1970.

LATK 2012050 *Indre Missions Samfund*. Protokoller m.m. for Thisted IM 1884-1999.

### MUSEUM THY

THY 4515-A-1 *Hanstholm Indre Mission*. Regnskab 1971-92 og protokol 1974-91.

THY 4515-A-3 *Hillerslev Indre Mission*. Regnskab 1904-77.

THY 4515-A-6 *Hvidbjerg vesten Å Indre Mission*. Protokol 1958-94.

THY 4515-A-8 *Nors Indre Mission*. Protokol 1949-59 for børnegudstjenesterne. Protokol 1959-73 og regnskaber 1945-93 for missionshuset.

THY 4515-A-10 *Skjoldborg-Kallerup Indre Mission*. Regnskab 1951-2002.

THY 4515-A-12 *Stenbjerg Indre Mission*. Protokoller 1956-78.

THY 4515-A-13 *Sundby Indre Mission*. Regnskaber 1899-1973 og protokoller 1907-73.

THY 4515-A-14 *Sønderhå-Hørsted Indre Mission*. Regnskaber 1898-2000 og protokoller 1943-2000 for missionshuset. Regnskaber 1935-88 og protokoller 1936-58 for søndagsskolen.

## TIDSSKRIFTER

*Indre Missions Tidende* (IMT).

*Kristeligt Dagblad* (KD).

*Thisted Dagblad* (TD).

## HJEMMESIDER

Indre Mission (IM). [www.indremission.dk](http://www.indremission.dk)

Indre Mission i Agger. [www.agger-im.dk](http://www.agger-im.dk)

Indre Mission i Thy. [www.imthy.dk](http://www.imthy.dk)

Navnlig Thy: "Tro i Thy". [www.navnligthy.dk/oversigt/tro-i-thy](http://www.navnligthy.dk/oversigt/tro-i-thy)

Religion i Thy – en ekspedition i efteråret 2010. [teoithy.wordpress.com](http://teoithy.wordpress.com)

Thisted IMU. [thistedimu.dk](http://thistedimu.dk)

UNIVERS – Aarhus Universitetsavis. [au.dk/univers](http://au.dk/univers)

## IM-ARBEJDSGRENE

AdamogEva.dk

Bibelcamping og teltmøder. [indremission.dk/aktiviteter/bibelcamping](http://indremission.dk/aktiviteter/bibelcamping)

Danmarks Folkekirkelige Søndagsskoler. [soendagsskoler.dk](http://soendagsskoler.dk)

Galleri Bibelland. [galleribibelland.dk](http://galleribibelland.dk)

Glow. [glow.dk](http://glow.dk)

IM-musik. [im-musik.dk](http://im-musik.dk)

Indre Missions evangelisationsteam. [cafebussen.dk](http://cafebussen.dk)



## 14. LITTERATURLISTE

Indre Missions Familiearbejde. familiearbejde.dk

Indre Missions Seniorarbejde. im-senior.dk

Indre Missions Tværkulturelle arbejde. imta.dk

Indre Missions Ungdom (IMU). imu.dk

Indre Missions Telefonandagt. netandagten.dk

Takken. takken.dk

UNO. uno.indremission.dk

### IM-VIRKSOMHEDER

Bethesdas Boghandel. bethesdas.dk

City Hotel Nebo. nebo.dk

Felix Rejser. felixrejser.dk

Forlagsgruppen Lohse. lohse.dk

Hotel Hebron. hebron.dk

IM-genbrug. imgenbrug.dk

Indre Missions Tidende (IMT). indremission.dk/imt

Jesusnet.dk

Mørkholt Strand Camping. morkholt.dk

### KIRKELIGT ARBEJDE MED TILKNYTNING TIL IM

Blå Kors. blaakors.dk

Foreningen Agape. agape.dk

Indenlandsk Sømandsmission. somandsmissionen.dk

KFUMs Soldatermission. kfums-soldatermission.dk

Kristeligt Arbejde Blandt Blinde. kabb.dk

Sønderskovhjemmet. sonderskovhjemmet.dk

Tværkulturelt Center. tvaerkulturelt-center.dk

## LITTERATUR

Aberle, David F. 1991 (1966). *The Peyote Religion Among the Navaho*. 2. udg. Norman: University of Oklahoma Press.

Adriansen, Inge 2010. *Erindringssteder i Danmark. Monumenter, mindesmærker og mødesteder*. København: Museum Tusulanum.

Ahlin, Lars og Iben Krogsdal 2012. "Indre Mission – et offer for den subjektive vending?" I: Thomsen og Borup (red.) 2012: 91-98.

Ahrendtsen, Alex 1997. *Indsigt eller fordom – missionen i litteraturen fra Aakjær til Høeg*. Fredericia: Lohse.

Andersen, Lars Schädler 2013. "Mellem kors og klasse. Kristelig Dansk Fællesforbunds tilblivelse og første år 1899-1907." *Arbejderhistorie* 2013(1): 34-52.

Assmann, Jan 1992. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck.

Balle-Petersen, Margaretha 1977. "Guds folk i Danmark." *Folk og Kultur* 1977: 78-126.

Balle-Petersen, Margaretha 1981. "The Holy Danes. Some Aspects of the Study of Religious Groups." *Ethnologia Scandinavica* 1981: 79-112.

Balle-Petersen, Margaretha 1986. "Everyday Rainbows: On Social Movements and Cultural Identity." *Scandinavian Yearbook of Folklore* 1986: 27-46.

Balle-Petersen, Margaretha 1994. "The Imprint of Religion on Everyday Life. Some examples from revivalist settings." I: Bringéus (red.) 1994: 19-26.

#### 14. LITTERATURLISTE

- Barna, Gábor 1994. "Objects of Devotion or Decoration? The role of religious objects in everyday life in the nineteenth and twentieth centuries." I: Bringéus (red.) 1994: 105-120.
- Barth, Fredrik (red.) 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Bergen: Universitetsforlaget.
- Bartholdy, Christian 1959. *Guds godhed og stregthed. 25 prædikener ved Indre Missions årsmøder 1934-58*. København: O. Lohse.
- Beck, Vilhelm 1867. *Fjorten prædikener. Erindring fra en missionsrejse i Jylland*. Middelfart: Claudius Madsen.
- Beck, Vilhelm 1901. *Erindringer fra mit Liv*. Kirkelig Forening for den Indre Mission i Danmark.
- Becker, Howard 1932. *Systematic Sociology on the Basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre of Leopold van Wiese*. New York: Wiley.
- Benford, Robert D. 1987. *Framing Activity, Meaning, and Social Movement Participation: The Nuclear Disarmament Movement*. Ph.d.-afhandling, University of Texas at Austin.
- Benford, Robert D. 1993. " 'You could be the hundredth monkey': Collective action frames and vocabularies of motive within the nuclear disarmament movement." *The Sociological Quarterly* 34(2): 195-216.
- Benford, Robert D. og David A. Snow 2000. "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment." *Annual Review of Sociology* 26: 611-639.
- Bisgaard, Else 2011. "Indre Mission i 150 år." *Historisk Årbog for Thy og Vester Hanherred* 2011: 161-172.
- Bjørn, Claus 1976. "De folkelige bevægelser i Danmark." *Fortid og Nutid* 26(3): 346-357.
- Blauenfeldt, Louis 1912. *Den Indre Missions Historie – et Festskrift*. København: Lohse.
- Blumer, Herbert 1969. "Collective Behavior." I: McClung Lee (red.) 1969: 65-122.
- Bourdieu, Pierre 1984 (1979). *Distinction. A Social Critique of the Judgment of Taste*. London: Routledge.

- Bourdieu, Pierre 1998 (1994). *Practical Reason. On the Theory of Action*. Cambridge: Polity.
- Brewer, John og Albert Hunter 2006. *Foundations of Multimethod Research. Synthesizing Styles*. Thousand Oaks: Sage.
- Bringéus, Nils-Arvid (red.) 1994. *Religion in Everyday Life*. Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie og Antikvitets Akademien.
- Brun, Tonni 2009. *Pop og pigtråd. Om to hundrede musikere og femogtres orkestre fra popmusikkens guldalder i Thy*. Thisted: Knakken.
- Brunsgaard, Clemmen og Henry E. Pedersen (red.) 1946-1947. *Landet mod nordvest. Thy og Vester Han Herred. Bidrag til belysning af egnens forhold i fortid og nutid, bd. I-II*. København: Bauta.
- Buckser, Andrew 1995a. "Religion and the Supernatural on a Danish Island: Rewards, Compensators, and the Meaning of Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 34(1): 1-16.
- Buckser, Andrew 1995b. "Tradition, Power, and Allegory: Constructions of the Past in Two Danish Religious Movements." *Ethnology* 34(4): 257-272.
- Buckser, Andrew 1997. "Religion and Spans of Ambiguity on a Danish Island." *Sociology of Religion* 58(3): 261-275.
- Buechler, Steven M. 1999. *Social Movements in Advanced Capitalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Burke, Peter 1989. "History as Social Memory." I: Butler (red.) 1989: 97-113.
- Butler, Thomas (red.) 1989: *Memory: History, Culture and the Mind*. Oxford: Blackwell.
- Byskov, Søren 1997. *Tro håb og legetøj. Landsbyfolk og industrieventyr i Billund 1920-1980*. Grindsted: Overgaard Bøger.
- Bækgaard, Hans-Ole et al. (red.) 2007. *Kvinder på Herrens mark. Essays om kvinder og menighed*. Højbjerg: Hovedland.
- Christiansen, Palle Ove 1983. "Historie + antropologi = historisk antropologi?" *Fortid og Nutid* 30: 1-18.

#### 14. LITTERATURLISTE

- Christiansen, Palle Ove 2000. *Kulturhistorie som opposition. Træk af forskellige fagtraditioner*. Viby: Samleren.
- Clausen, Egon 2001. *Guds knaldepisk – de helliges høvding. Vilhelm Beck – en biografi*. København: Gyldendal.
- Clausen, H. P. 1966. "Den sociale problemstilling ved udforskningen af de gudelige vækkelser." *Kirkehistoriske Samlinger* 7(6): 137-167.
- Connerton, Paul 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dansk Bibelværk for menigheden*. 1949-1962. København: Lohse.
- Denton, Melinda L., Lisa D. Pearce og Christian Smith 2008. *Religion and Spirituality on the Path Through Adolescence*. Chapel Hill: The University of North Carolina at Chapel Hill.
- Duedahl, Poul og Michael Hviid Jacobsen 2010. *Introduktion til dokumentanalyse*. Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- Eriksen, Sidsel 1991. "Det andet stavnsbånd. Et studie i Thisted Afholdsforenings ideologi og arbejde for at forandre mennesker og samfund i årtierne før århundredskiftet." *Historie / Jyske Samlinger* 18(4): 529-588.
- Fibiger, A. 1921. *Ebenezer. Kirkelig Forening for den Indre Mission i Danmark gennem 60 Aar*. København: Lohse.
- Fischer, Walter R. 1984. "Narration as a human communication paradigm: The case of public moral argument." *Communication Monographs* 51: 1-22.
- Fogtmann, Chr. P. 1987. "Ved tro og gennem ulykke til større fællesskab." *Historisk Årbog for Thy og Vester Hanherred* 1987: 69-74.
- Fogtmann, Chr. P. 1997. "Vækkelse og helliggørelse rejste brænding i Vorupør." *Historisk Årbog for Thy og Vester Hanherred* 1997: 25-36.
- Frello, Birgitta 2012. *Kollektiv identitet – kritiske perspektiver*. Frederiksberg: Samfundslitteratur.
- Furseth, Inger 2002. *A Comparative Study of Social and Religious Movements in Norway 1780s-1905*. Lewiston: The Edwin Mellen Press.

- Furseth, Inger og Pål Repstad 2006. *An Introduction to the Sociology of Religion. Classical and Contemporary Perspectives*. Farnham: Ashgate.
- Gamson, William A. 1992. "The social psychology of collective action." Morris, A. D. og C. M. Mueller (red.). *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven: Yale University Press.
- Gamson, William A. 1995. "Constructing social protest." Johnston, H. og B. Klandermans (red.). *Social Movements and Culture*. Minneapolis: University of Minneapolis Press: 85-106.
- Geertz, Clifford 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gillis, John R. (red.) 1994. *Commemorations. The Politics of National Identity*. Princeton: Princeton University Press.
- Ginzburg, Carlo 1980. *The Cheese and the Worms. The Cosmos of a Sixteenth Century Miller*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Glock, Charles Y. og Rodney Stark 1965. *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally.
- Goffman, Erving 1974. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. London Harper & Row.
- Greene, Jennifer C. 2007. *Mixed Methods in Social Inquiry*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Gusfield, Joseph R. 1968. "The study of social movements." *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Crowell, Collier, and Macmillan.
- Gustavsson, Anders (red.) 1985. *Religiösa väckelsesrörelser i Norden*. Lund: Centrum för religionsetnologisk forskning.
- Gustavsson, Stefan 2016. *Skeptikerens guide til Jesus 1: Evangeliernes troværdighed*. Fredericia: Lohse.
- Halbwachs, Maurice 1941. *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte: étude de mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Halbwachs, Maurice 1950. *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France.

#### 14. LITTERATURLISTE

- Halbwachs, Maurice 1952 (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Halbwachs, Maurice 1980. *The Collective Memory*. New York: Harper & Row. (eng. overs. af Halbwachs 1950)
- Halbwachs, Maurice 1985. *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt: Suhrkamp. (ty. overs. af Halbwachs 1952)
- Halbwachs, Maurice 1992. *On Collective Memory. The Social Frameworks of Memory*. Chicago: The University of Chicago Press. (forkortet eng. overs. af Halbwachs 1952 og af konkl. til Halbwachs 1941)
- Hallingberg, Gunnar 2011. *Läsarna. 1800-talets folkväckelse och det moderna genombrottet*. Stockholm: Atlantis.
- Hammersholt, Torben og Caroline Schaffalitzky de Muckadell (red.) 2011. *At kortlægge religion. Grundlagsdiskussioner i religionsforskningen*. Højbjerg: Univers.
- Hansen, Martin A. 1997. *Fire kronikker om Indre Mission og litteraturen*. Red. Alex Ahrendtsen. Odense: Odense Universitetsforlag.
- Harbsmeier, Michael 1981. "Historie og antropologi." *Den Jyske Historiker* 21: 59-74.
- Hastrup, Kirsten, Cecilie Rubow og Tine Tjørnhøj-Thomsen 2011. *Kulturanalyse. Kort fortalt*. Frederiksberg: Samfundslitteratur.
- Haue, Harry 1978. "Mejerikrigen. En undersøgelse af de søndagshvilende mejeriers udvikling i Danmark." *Fortid og Nutid* 27: 359-390.
- Haue, Harry og Michael Tolstrup (red.) 2011. *Folkelige bevægelser i Danmark. Selvmyndiggørelse og samfundsengagement*. Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- Heberle, Rudolf 1951. *Social Movements. An Introduction to Political Sociology*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Hede Madsen, Mathias 2001. *De skabte et samfund og en splittelse*. Upubl. eksamensopgave i historie, Aarhus Universitet.
- Hede Madsen, Mathias 2011. "De troende skal også omvendes. N. P. Madsen: Karismaens magt og begrænsninger i Indre Mission." I: Haue og Tolstrup (red.) 2011: 119-146.

- Henriksen, Jan-Olav 2005. "Changing Conditions of Change: Progress Report about a Research Project in Norway." *Journal of Contemporary Religion* 20(3): 373-380.
- Henriksen, Jan-Olav og Pål Repstad 2005. *Tro i sør. Sosiologiske og teologiske blikk på sørlandsk religion*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Hjorth Rasmussen, Alan 1972. "Vorupør Fiskerkompagni. Et indremissionsk kollektiv omkring århundredskiftet." *Folk og Kultur* 1972: 65-84.
- Hjorth Rasmussen, Alan 1987. *Vi er alle mennesker... Skildringer af Fiskercompagniets baggrund og virke i Vorupør 1887-1987*. Thisted: Sparekassen Thy.
- Hjorth Rasmussen, Alan 2000a. *De skabte et samfund... Glimt af udviklingen i Vorupør gennem 150 år*. Thisted: Museet for Thy og Vester Hanherred.
- Hjorth Rasmussen, Alan 2000b. "Foregangsmanden Jens Munk Poulsen, Vorupør." *Historisk Årbog for Thy og Vester Hanherred* 2000: 7-20.
- Holch Andersen, Knud et al. 1998-2002. *Thisted Købstads historie, bd. II-III*. Thisted: Knakken.
- Holch Andersen, Knud et al. (red.) 2006. *Thy – landet mod nordvest*. Thisted: Knakken og Museet for Thy og Vester Hanherred.
- Holt, Paul 1961. *Kirkelig Forening for den Indre Mission I Danmark gennem 100 år*. København: Lohse.
- Hunt, Scott A. et al. 1994. "Identity fields: framing processes and the social construction of movement identities." Laraña, E. et al. (red.). *New Social Movements: From Ideology to Identity*. Philadelphia: Temple University Press: 185-208.
- Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Hvad er og hvad vil Indre Mission?* 1974 (1964). København: Missionstrykkeriet.
- Hvad kan vi gøre for dig?* 2015. Fredericia: Kirkelig Forening for den Indre Mission i Danmark.
- Hylland Eriksen, Thomas 2000. "Kulturel urenhed." *Højskolebladet* 125(10): 3-6.



#### 14. LITTERATURLISTE

- Højbjerg Møller, Johanne et al. (red.) 2009. "Harbøøre. Et samfund tæt på Gud." Magasintillæg til *Politiken*, oktober 2009.
- Højlund, Henrik og Carsten Andersen 2015. *De overbeviste – samtaler om tro*. Fredericia: Lohse.
- Indre Mission i dagens Danmark*. 1981. Fredericia: Kirkelig Forening for den Indre Mission i Danmark.
- Iversen, Hans Raun og Anders Pontoppidan Thyssen (red.) 1986. *Kirke og folk i Danmark. Kirkesociologisk dokumentation*. Århus: Anis.
- Jenkins, J. Craig 1983. "Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements." *Annual Review of Sociology* 9: 527-553.
- Jenkins, Richard 2008 (1996). *Social Identity*. 3. udg. London: Routledge.
- Jensen, Bernard Eric 2010. *Hvad er historie*. København: Akademisk Forlag.
- Jensen, Bernard Eric et al. (red.) 1996. *Erindringens og glemslens politik*. Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.
- Jensen, Jesper Sinding og Armin Geertz (red.) 2008. *Religiøs narrativitet, kognition og kultur*. Højbjerg: Univers.
- Jensmark, Hans (red.) 1983. *100 år i tjeneste. Danmarks folkekirkelige søndagsskoler og børnegudstjenester 1883-1983*. Fredericia: Børnegudstjenesteforlaget.
- Järvinen, Margaretha og Nanna Mik-Meyer (red.) 2005. *Kvalitative metoder i et interaktionistisk perspektiv. Interview, observationer og dokumenter*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Jørgensen, Michael Riber 2007. *At konstruere fortiden. Om mundtlig tradition og kollektiv erindring i de islandske sagaer*. Upubl. speciale, Aarhus Universitet.
- Jørgensen, Michael Riber 2014. "Politikeren og præsten: to missionsmænd." *Historisk Årbog for Thy og Vester Hanherred 2014*: 139-149.
- Kane, Michael N. 2010. "Research Note: Perceptions about the Ridicule of Religious and Spiritual Beliefs." *Journal of Contemporary Religion* 25(3): 453-462.
- Karlsen, Bernt (red.) 2001. *Nors Tved, fortid og nutid*. Nors: Nors-Tved Borgerforening.

- Keller, Timothy 2011. *Gud for skeptikere*. Fredericia: Lohse.
- Kent, Stephen A. 1982. "Deprivation and resource mobilization: A study of early Quakerism." *The British Journal of Sociology* 33(4): 529-544.
- Kirk, Hans 1928. *Fiskerne*. København: Gyldendal.
- Knudsen, Holger 1984. *De hellige. Erindringer om de gudelige forsamlinger og Indre Mission socialhistorisk set*. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag.
- Kriesi, Hanspeter 1996. "The organizational structure of new social movements in a political context." I: McAdam et al. (red.) 1996: 152-184.
- Krogstrup, Hanne Katrine og Søren Kristiansen 2015. *Deltagende observation*. København: Hans Reitzel.
- Kvale, Steinar 1997. *InterView. En introduktion til det kvalitative forskningsinterview*. København: Hans Reitzel.
- Larsen, Kurt Ettrup 1986. *Indre Mission i ny tid*. Fredericia: Lohse.
- Larsen, Kurt Ettrup 2001. *Vilhelm Beck - missionspræsten*. Fredericia: Lohse.
- Larsen, Kurt Ettrup 2005. "Missionshusene – om baggrunden for deres opførelse". *Kirkehistoriske Samlinger* 2005: 95-133.
- Larsen, Kurt Ettrup 2007. *Fra Christensen til Krarup. Dansk kirkeliv i det 20. århundrede*. Fredericia: Kolon.
- Larsen, Kurt Ettrup 2011. *En bevægelse i bevægelse. Indre Mission i Danmark 1861-2011*. Fredericia: Lohse.
- Larsen, Kurt Ettrup 2014. *Christian Bartholdy, vækkelseskristendom og dansk kirkeliv. Studier i Indre Missions historie ca. 1930-1960*. Fredericia: Kolon.
- Larsen, William 1955. *For fulde sejl. Indenlandsk Sømandsmissions historie 1905-1955*. København: Indenlandsk Sømandsmissions Forlag.
- Leegaard, Tage og Villy Dall (red.) 1999. *Med troen som ballast – et hyldestskrift til Vilhelm Fibiger i anledning af Grundlovens 150-års dag*. Koldby: Det Konservative Folkeparti i Thistedkredsen.
- Le Goff, Jacques et al. (red.) 1978. *La nouvelle histoire*. Paris: Retz.

#### 14. LITTERATURLISTE

- Lindhardt, P. G. 1951. *Vækkelser og kirkelige retninger i Danmark*. København: Det danske Forlag.
- Lowenthal, David 1994. "Identity, Heritage, and History." I: Gillis (red.) 1994: 41-57.
- Malinowski, Bronisław 1961 (1922). *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. New York: Dutton.
- Malmgart, Liselotte 1997. "Kirkeminister Vilhelm Fibiger." *Kirkehistoriske Samlinger* 1997: 199-229.
- Mauss, Armand L. 1975. *Social Problems as Social Movements*. Philadelphia: J. B. Lippincott.
- McAdam, Doug, John D. McCarthy og Mayer N. Zald (red.) 1996. *Comparative Perspectives on Social Movements*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McAdam, Doug, Sidney Tarrow og Charles Tilly 2001. *Dynamics of Contention*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McClung Lee, Alfred (red.) 1969. *Principles of Sociology*. 3. udg. New York: Barnes & Noble.
- Mead, George Herbert 1934. *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Red. Charles W. Morris. Chicago: University of Chicago Press.
- Miltersen, Jørgen (red.) 1992. *Vildsund Strand i 75 år*. Vilsund: Anpartsselskabet Vildsund Strand.
- Missionssamtale*. u.å. Fredericia: Kirkelig Forening for den Indre Mission i Danmark.
- Moe, Carl 1926. *Oplevelser: En Fortælling fra det virkelige Liv*. København: Lohse.
- Mogensen, Mogens S. og John H. M. Damsager (red.) 2007. *Dansk konversionsforskning*. København: Forlaget Univers.
- Molen, Mats 2011. *Og Gud skabte Darwin*. Fredericia: Lohse.
- Munk Larsen, Jimmy 2015. "Strandvagt i Vorupør." *Historisk Årbog for Thy og Vester Hanherred* 2015: 63-72.

- Munk Larsen, Jimmy 2016a. *Begravet i klitten – Vorupør gamle kirkegård*. Thisted: Museum Thy 2016.
- Munk Larsen, Jimmy 2016b. "Brødrekærlighed i 100 år." *Historisk Årbog for Thy og Vester Hanherred* 2016: 125-134.
- Mylius-Erichsen, Ludvig 1901. *Strandingshistorier*. København: Gyldendal.
- Mylius-Erichsen, Ludvig 1905. *Nye Strandingshistorier*. København: Gyldendal.
- Møller, Jens 1977. *At leve Gud nær. Fem morgenandagter til radioen*. København: Kristeligt Folkeparti.
- Møller, Mette og Anna Mølbæk (red.) 1993. *Sognegrus – Erindringer fra Sennels Sogn*. Sennels: Sennels Borgerforening.
- Nedergaard, Paul 1959. *Personalhistoriske, sognehistoriske og statistiske bidrag til en dansk præste- og sognehistorie (Kirkelig geografi) 1849-1949 (1959)*. Bd. V, hæfte 8-11: *Aalborg Stift, Thisted Amt*. København: Danske Boghandleres Kommissionsanstalt.
- Neimanas, Herbert 1988. *I Guds hånd*. Tølløse: Agape.
- Neimanas, Herbert 2002. *Flugten og andre erindringer*. Tølløse: Agape.
- Niebuhr, H. Richard 1975 (1929). *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Meridian.
- Nora, Pierre 1978. "Mémoire collective." I: Le Goff et al. (red.) 1978: 398-401.
- Nora, Pierre (red.) 1984-1992. *Les lieux de mémoire, bd. I-VII*. Paris: Gallimard.
- Nora, Pierre 1989. "Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire*." *Representations* 26: 7-24.
- Nora, Pierre (red.) 1996-1998. *Realms of Memory. The Construction of the French Past, bd. I-III*. New York: Columbia University Press.
- Norskov, Thomas (red.) 2011. *Hvor vejene mødes – historier fra Sundby og Vildsund*. Thisted: Knakken.
- O' Dea, Thomas 1961. "Five dilemmas in the institutionalization of religion." *Journal for the Scientific Study of Religion* 1(1): 30-39.

#### 14. LITTERATURLISTE

- Olesen, Elith 1996. *De frigjorte og trællefolket. Amerikansk-engelsk indflydelse på dansk kirkeliv omkring år 1900*. Frederiksberg: Anis.
- Olson, Mancur 1965. *The Logic of Collective Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Parsons, Talcott og Edward A. Shils (red.) 1962 (1951). *Toward a General Theory of Action*. New York: Harper & Row.
- Pedersen, Kirsten B. og Lise Drewes Nielsen 2004. *Kvalitative metoder: fra metateori til markarbejde*. Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.
- Pedersen, Marianne Holm 2009. *Practices of Belonging. Ritual Performances and the Making of Place and Relatedness among Iraqi Women in Copenhagen*. Ph.d.-afhandling, Københavns Universitet.
- Pedersen, Marianne Holm 2010. "Store og små fortællinger: Ritual og fællesskab blandt irakiske kvinder i København." *Kulturstudier* 2010(2): 12-37.
- Pedersen, Marianne Holm 2011: "Revisiting Iraq: Change and continuity in familial relations of Iraqi refugees in Copenhagen." *Anthropologica* 53(1): 15-28.
- Pedersen, Marianne Holm 2012: "Shia-muslimske ritualer blandt irakiske kvinder i København." *DIN* 1: 65-89.
- Pedersen, Marianne Holm 2014: *Iraqi Women in Denmark: Ritual Performance and Belonging in Everyday Life*. Manchester: Manchester University Press.
- Polanyi, Michael 1974 (1958). *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Polletta, Francesca og Pang Ching Bobby Chen 2012. "Narrative and Social Movements." Alexander, J. C: et al. (red.). *The Oxford Handbook of Cultural Sociology*. Oxford: Oxford University Press: 487-506.
- Pontoppidan Thyssen, Anders (red.) 1960-1977. *Vækkelsernes frembrud i Danmark i første halvdel af det 19. århundrede I-VII*. København: Gad.
- Repstad, Pål 2008. "From Sin to a Gift from God: Constructions of Change in Conservative Christian Organizations." *Journal of Contemporary Religion* 23(1): 17-31.
- Repstad, Pål 2009. "A softer God and a more positive anthropology: Changes in a religiously strict region in Norway." *Religion* 39(2): 126-131.

- Repstad, Pål og Jan-Olav Henriksen (red.) 2005. *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i erindring*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Rey-Henningsen, Marisa 1994. "Shaping Society in the Image of God." I: Bringéus (red.) 1994: 121-129.
- Ricard, Olfert 1917 (1905). *Ungdomsliv*. København: Lohse.
- Ringgaard Lauridsen, Henning 1980. *De folkelige institutioner og lokalsamfundet. Studier over folkelige bevægelser i Nordvestjylland 1870-1914*. Upubl. prisopgave, Aarhus Universitet.
- Ringgaard Lauridsen, Henning 1986. *Folk i bevægelse. Folkelig vækkelse, politik og andelsfællesskab i Nordvestjylland*. Struer: Dalhus.
- Roberts, Keith og David Yamane 2012. *Religion in Sociological Perspective*. 5. udg. Los Angeles: Pine Forge Press.
- Robertson, Roland 1975. *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Rømer Christensen, Hilda 1995. *Mellem backfische og pæne piger*. København: Museum Tusulanum.
- Schein, Edgar H. 1994 (1992). *Organisationskultur og ledelse*. Holte: Valmuen.
- Schou, Anne-Lise 1982. *Indre Mission og den lokale basisorganisering. Sdr. Bjert ca. 1880-1914*. Upubl. prisopgave, Aarhus Universitet.
- Schou, Anne-Lise 1985. „Kvindefællesskaber og mission.“ I: Gustavsson (red.) 1985: 31-41.
- Schou, Anne-Lise 1987. *Ydre og Indre Mission i Vendsyssel 1870-1920*. København: Gad.
- Schwarz Lausten, Martin 2004. *Danmarks kirkehistorie*. 3. udg. København: Gyldendal.
- Silverman, David 2006. *Interpreting Qualitative Data. Methods for Analyzing Talk, Text and Interaction*. London: Sage.
- Skammelsen, Kristian 1980. "Indre Missions Samfund i Skyum – som jeg husker det." *Historisk Årbog for Thy, Mors og Vester Hanherred* 1980: 25-31.

#### 14. LITTERATURLISTE

- Skovgaard-Petersen, C. 1899. *Troens Betydning for den der vil frem i Verden*. Varde: H. Lohses Boghandels Forlag.
- Skovmand, Roar 1951. *De folkelige bevægelser i Danmark*. Statsradiofoniens grundbøger. København: Schultz.
- Smelser, Neil J. 1962. *Theory of Collective Behavior*. New York: The Free Press.
- Snow, David A, Sarah A. Soule og Hanspeter Kriesi (red.) 2004. *The Blackwell Companion to Social Movements*. Oxford: Blackwell.
- Stark, Rodney og William Sims Bainbridge 1987. *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.
- Steffensen, Børge 1982. *Hurup i 100 år*. Hurup: Hurup Håndværker- og Borgerforening.
- Stein, Lorenz von 1971 (1842). *Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs*. München: Wilhelm Fink.
- Stentoft, Gerda et al. (red.) 2007. *Bogen om Øster og Vester Vandet*. Thisted: Knakken.
- Støvring, Kasper 2010. *Sammenhængskraft*. København: Gyldendal.
- Sørensen, Henning 2007. *Afholdshoteller i Danmark. Træk af en kulturhistorie*. Gjern: Hovedland.
- Sørensen, Ib 2010. *Leg med ilden. Pentekostale trosfællesskaber og problematiske omverdensrelationer*. Ph.d.-afhandling, Institut for Litteratur, Kultur og Medier, Syddansk Universitet.
- Tarrow, Sidney 1998 (1994). *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*. 2. udg. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomsen, Marie og Jørn Borup (red.) *Samtidsreligion – levende religion i en foranderlig verden*. Højbjerg: Univers.
- Thybo, Jens 1923-1926. *Kun god er Gud. Skildringer af Menighedslivets Opvaagen i Thy, bd. I-II*. København: O. Lohse.
- Thygesen, Marinus 1987. "Indre Missions-fiskerne i Esbjerg." I: Wählin (red.) 1987: 36-75.

- Thörnberg, E. H. 1943. *Folkrörelser och samhällsliv i Sverige*. Stockholm:Bonniers.
- Tilly, Charles 1978. *From Mobilization to Revolution*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Tilly, Charles 2004. *Social Movements, 1768-2004*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Touraine, Alain 1981. *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trap Danmark, bd. 6.2: Thisted Amt*. 1961. 5. udg. København: Gad.
- Trap Danmark, bd. 4: Jammerbugt, Thisted, Brønderslev*. 2017. 6. udg. København: Trap Danmark.
- Troeltsch, Ernst 1960 (1912). *The Social Teachings of the Christian Churches, bd. I-II*. New York: Harper & Row.
- Turner, Ralph H. og Lewis M. Killian 1957. *Collective Behavior*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Tybjerg, Tove 2011. "Praktiske betydninger af religionsforskerens egne overbevisninger." I: Hammersholt og Schaffalitzky de Muckadell (red.) 2011: 75-89.
- Udfordring til mission. Indre Missions målsætning frem til 90'erne*. 1985. Fredericia: Lohse.
- Urth, Colm 2012. "Indre Missions Ungdom – religionssociologisk set." *Religion* 2012(3): 20-30.
- Vesth Nielsen, Tine 1993. "Bed og arbejde – Indre Missions højskolearbejde." *Den Jyske Historiker* 62-63: 43-61.
- Vigilius, Manuel 2007. *5 tip fra en tvivler*. Fredericia: Lohse.
- Vigilius, Mikkel 2013. *Udvikling eller skabelse*. Fredericia: Lohse.
- Vygotsky, Lev 1978. *Mind in Society. The Development of Higher Psychological Processes*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wallis, Roy (red.) 1975. *Sectarianism*. London: Peter Owen.
- Wallis, Roy 1976. *The Road to Total Freedom. A Sociological Analysis of Scientology*. London: Heinemann.



#### 14. LITTERATURLISTE

- Warmind, Morten 2001. "Unge og religion." *Uddannelse* 34(10): 45-50.
- Warburg, Margit 2007. „Fra konversionsberetninger til konversionsanalyser – kildeproblemer og fortolkningsstrategier.“ I: Mogensen og Damsager (red.) 2007: 31-42.
- Warring, Anette 1996. „Kollektiv erindring – et brugbart begreb?“ I: Jensen et al. (red.) 1996: 205-233.
- Warring, Anette 2011. "Erindring og historiebrug. Introduktion til et forskningsfelt." *temp – tidsskrift for historie* 2: 6-35.
- Weber, Max 1976 (1922). *Wirtschaft und Gesellschaft, bd. I*. Tübingen: Mohr.
- Wilchen Christensen, Tina 2010. "Med troen som fællesnævner – fællesskab blandt unge i Indre Mission." *Kulturstudier* 2010(2): 38-63.
- Wilson, Bryan 1959. "An analysis of sect development". *American Sociological Review* 24: 3-15.
- Wilson, Bryan (red.) 1967. *Patterns of Sectarianism*. London: Heinemann.
- Wood, Nancy 1994. "Memory's Remains: Les lieux de mémoire." *History and Memory* 6(1): 123-149.
- Wood, Nancy 1999. *Vectors of Memory. Legacies of Trauma in Postwar Europe*. London: Bloomsbury.
- Woodhead, Linda og Paul Heelas 2000. *Religion in Modern Times. An Interpretive Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Wåhlin, Vagn 1986. "Popular Revivalism in Denmark. Recent Research Trends and Results." *Scandinavian Journal of History* 11(4): 363-388.
- Wåhlin, Vagn (red.) 1987. *Folk og tro. Bidrag til Indre Missions og det folkelige troslivs historie. 1. bind*. Fredericia: Lohse.
- Wåhlin, Vagn (red.) 1988. *Historien i kulturhistorien*. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Wåhlin, Vagn (red.) 1990. *Skolevirke og trosliv. Bevægelse – vækkelse – oplysning – uddannelse gennem 100 år*. Århus: Forskningsprojekt "Skolehistorie".

Young, James E. 1993. *The Texture of Memory. Holocaust Memorials and Meaning*. New Haven: Yale University Press.

Ørum Jørgensen, John 2009. *En vej eller anden*. Fredericia: Lohse.

Østerfelt, Preben 1999. *Præsten og divaen – Inge-Lise Wagners liv og tanker*. København: Gyldendal.

Østergaard, Jesper 2008. "Internalisering af religiøse narrativer – hvad er det?" I: Jensen og Geertz (red.) 2008: 97-116.

Aagedal, Olaf 2003. *Bedehusfolket. Ein studie av bedehuskultur i tre bygder på 1980- og 1990-talet*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

Aagaard Lykke, Lisbeth 2011. "Forskning i nationale bevægelser." I: Haue og Tolstrup (red.) 2011: 23-40.

Aakjær, Jeppe 1918. "Missionen og dens høvding". *Samlede Værker* bd. 4: 23-57.

## 15. DANSK RESUMÉ

Navnet "Indre Mission" får stadig en klokke til at ringe hos mange danskere. Det er ikke uden grund, for der er tale om en religiøs bevægelse, som har fyldt meget, i dansk kirkeliv og i det danske samfund i det hele taget. Samtidig er navnet forbundet med en række fordomme og stereotyper, som ikke mindst skyldes bevægelsens egen til tider stærke retorik.

Selv om de fleste nok kender – eller tror de kender – Indre Mission, har den hidtidige forskning i bevægelsen været overraskende ensidig. Interessen for de tidlige gudelige vækkelser og bevægelsens opståen i 1800-tallet har været betydelig, mens den nyere historie stort set kun har beskæftiget bevægelsens egne folk. Måske fordi der er tale om en nedgangshistorie; siden Indre Mission toppede i 1950'erne, er det kun gået ned ad bakke med tilslutningen. Samtidig har fokus enten været på det nationale eller det lokale, mikrohistoriske perspektiv, men sjældent på begge dele.

Afhandlingen *Fællesskab i forandring: Indre Mission, identitet og interaktion – set fra Thy* forsøger at råde bod på denne forskningsmæssige skævhed og samtidig nuancere det eksisterende billede. Det sker dels ved at anskue bevægelsen både oppefra – fra centrum – og nedefra – fra periferien; i dette tilfælde Thy, én af de indremissionske højborge igennem generationer. Og dels ved at anskue bevægelsen både indefra – fra de mennesker, for hvem Indre Mission er et helt centralt fællesskab – og udefra – fra det omgivende samfund, som påvirker og påvirkes af den.

Analysen falder i to dele. Først undersøges begrebet *identitet* i en indremissionsk kontekst – det vil sige den kollektive identitet, som konstrueres af og er med til at definere fællesskabet. Med Margaretha Balle-Petersen kan identiteten anskues i tre dimensioner: Den *vertikale*, som handler om "at leve Gud nær" og om det troende menneskes gudsforhold. Den *kognitive*, som handler om det missionske livssyn; om at "se med troens øjne" og "tale med troens retorik". Og den *horisontale*, som handler om fællesskabet og socialiseringen, der gør den troende til en del af "Guds folk" og "det åndelige slægtskab".

Indre Mission opererer ikke med begrebet "medlemmer", så for det missionske menneske er det aktive tilvalg afgørende for at kunne kalde sig en del af fællesskabet; ikke om man er døbt og betaler kirkeskat. Man må vækkes eller omvendes for at blive "ægte" missionsk, og man må løbende genbekræfte sin tro igennem den rette livsførelse.

Det særlige subkulturelle sprog, som kendetegner Indre Mission, er et synligt (og hørbart) udtryk for hvordan troen gennemsyrrer alle aspekter af livet. Fællesskabets *høje viden*, som vedrører Gud og den åndelige verden, bruges til at italesætte og forklare alt fra højtravende teologiske emner til de mest banale dagligdags foreteelser. Troen er internaliseret i en grad, så den bliver det filter, hvorigennem hele verden betragtes; det er umuligt for det missionske menneske ikke at "se med troens øjne".

I løbet af Indre Missions historie er fokus skiftet fra vækkelse og rekruttering til socialisering og fastholdelse. De, der er født ind i bevægelsen, tilbydes et fællesskab, der tager hånd om dem fra vugge til grav, fra søndagsskole og ungdomsarbejde over de almindelige missionsmøder til besøgsvenner for ældre. Socialiseringen er gennemført og viser sig tydeligt, når deltagerne til et missionsmøde tilsyneladende ubesværet skifter mellem vidt forskellige sindstilstande, alt efter om det er den direkte kontakt til gud igennem bønner eller sladder over kaffen, der er tale om.

Den anden del af analysen fokuserer på *interaktionen* mellem Indre Mission og det omgivende samfund. Fra den oprindelige *ordmission*, der handlede om at bringe den "rette" version af evangeliet ud til folket i tale og på skrift, skiftede fokus i bevægelsens storhedstid til *gerningsmission*, hvor den kristne næstekærlighed blev udlevet i praksis gennem et vidt forgrenet socialt arbejde. Efterhånden som staten har overtaget stadig flere velfærdsopgaver, har Indre Mission mistet meget af denne rolle som "de svages beskytter", og ordmissionen er igen blevet opprioriteret.

Med den "rette livsførelse", følger hvad man kunne kalde den "missionske virketrang". Forpligtelsen til socialt engagement udløste en initiativrigdom som gjorde missionsfolk til ledere og igangsættere, både kulturelt, økonomisk og ikke mindst politisk, hvor der i de små lokalsamfund var god mulighed for indflydelse. Også det politiske engagement er dog dalet i takt med at reformer har gjort de administrative enheder større og fjernet folkestyret fra folket.

Den faldende tilslutning har betydet, at Indre Mission har haft svært ved at finde sin plads i det 21. århundredes Danmark, hvor man er gået fra massebevægelse til modkultur. De forskellige aldersgrupper har reageret meget forskelligt på denne udvikling, hvilket har medført en voksende generationskløft inden for bevægelsen.

De ældre isolerer sig i stigende grad og forsøger at fastholde det traditionelle og velkendte, i takt med at de føler sig stadig mere marginaliserede af den folkekirke, som de ellers altid har været en naturlig del af. Deres *forskel religion* med den strenge Gud og det syndige menneske synes lige så lidt levedygtig som folkekirkens *humanitetsreligion*, der i sit forsøg på at sige alle lidt er godt på vej til ikke at sige nogen noget.

## 15. DANSK RESUMÉ

De unge forsøger at overleve ved at tilpasse sig. Den før så selvfølgelige tilknytning til folkekirken bliver ikke længere taget for givet, og man nærmer sig mere og mere frikirkerne og den karismatiske kristendom, som i modsætning til Indre Mission er i fremgang i disse år. Man holder fast i det teologiske og dogmatiske *indhold*, men er ikke bange for at forny *formen* for at tale et sprog, som de unge forstår, og tilbyde et fællesskab, som appellerer til dem. Denne erfaringsbaserede forskelsreligion forsøger at kombinere det bedste fra to verdener og ser ud til på en helt anden måde at have fremtiden for sig.

De mange små missionshuse, som tidligere prægede store dele af det danske landskab, tømmes og sælges i disse år. De gamle rykker sammen i hjemmene, og de unge søger nye, levende fællesskaber i byen. Det er tydeligt, at den Indre Mission, som har præget dansk kirkeliv igennem generationer, er en uddøende art. Hvad der kommer i stedet, er sværere at give et entydigt bud på, men de unges vej ser ud til at være fremtiden. Dette bidrag til diskussionen kan forhåbentlig være med til at nuancere billedet af et fællesskab i forandring.



## 16. ENGLISH SUMMARY

Mention the name "Home Mission" and it will still ring a bell with many Danes – with good reason, as it is the name of a religious movement which has had a strong presence, in the Danish religious landscape and in Danish society in general. At the same time, the name is fraught with prejudice and stereotypes, due in part to the somewhat divisive rhetoric of the movement itself.

Even though most people probably know – or think they know – the Home Mission, research into the movement has so far been surprisingly one-sided. Interest in the early revivals and the insipience of the movement in the 19th century has been extensive, whereas the more recent history has almost exclusively been the domain of the movement's own people. This may be explained in part by the fact that it is a story of decline; since the peak of the Home Mission in the 1950s, its numbers have continued to dwindle. What little research there has been into this period has been focused on either the national or the local, micro-historical perspective, but seldom on both.

The thesis *Changing Communities: "The Home Mission, Identity, and Interaction – as Seen from Thy"* is an attempt to fill in part of this lacuna and add some nuances to the existing picture. This is done through two double perspectives: First by looking at the movement from above – from the centre – as well as from below – from the periphery. Secondly by looking at it both from the inside – from the point of view of the people to whom the Home Mission is an essential community – and from the outside – from the surrounding society, affecting and affected by it.

The analysis is twofold. First, the concept of *identity* is explored within the context of the Home Mission – in the sense of the collective identity constructed by and defining the community. Following Margaretha Balle-Petersen, identity can be understood through three dimensions: The *vertical*, concerning "living close to God" and the individual's relationship to their deity. The *cognitive*, concerning the Home Mission view on life, "seeing with the eyes of faith" and "using the rhetoric of faith". Finally the *horizontal*, concerning the community and socialization that makes the believer a part of "God's people" and the "spiritual kinship".

The Home Mission does not operate with "membership", so to the individual active choice is the determinant of affiliation to the community; not whether one is baptized and pays church tax. One has to be "revived" or converted in order to truly belong to the Home Mission, and one's faith has to be continuously reaffirmed through the proper way of life.

The specific sub-cultural language characteristic of the Home Mission is a visible (and audible) expression of the presence of faith in all aspects of life. The *high knowledge* of the community, concerning God and the spiritual world, is used to verbalize and explain everything from highbrow theological topics to the most mundane daily occurrences. Faith is internalized to such a degree that it becomes the filter through which the whole world is viewed; it becomes impossible for the believer not to “see with the eyes of faith”.

Over the course of its history, the Home Mission has changed its focus from revival and recruitment to socialization and retention. Those born into the movement are offered a community that will take care of them from cradle to grave, from Sunday school and youth club to ordinary mission meetings and activities for the elderly. The socialization is thorough and clearly demonstrated when the participants at a mission meeting effortlessly switch from one mental state to another depending on the context, whether the direct contact to God through prayer or the gossip over coffee.

The second part of the analysis concerns on the *interaction* between the Home Mission and the surrounding society. From the original “mission of words”, its purpose to bring the right version of the gospel to the people with spoken and the written word, in its heyday the movement focused on a “mission of deeds”, living out the Christian principle of brotherly love through a diverse portfolio of social work. As the state took over an increasing number of these welfare tasks, the Home Mission has lost its role as “defender of the weak” and reverted to prioritizing the mission of words.

With the “proper way of life” comes what could be termed the “urge to contribute”. The sense of social responsibility resulted in a spirit of entrepreneurship. Adherents of the Home Mission became leaders and innovators both culturally, financially, and politically, especially in the small communities which offered many opportunities to gain influence. However, the political activities have also dwindled as municipal reforms have made the administrative units larger and distanced the local government from the people.

The decline in the number of adherents has left the Home Mission struggling to find its place in 21st century Denmark and has seen it go from mass movement to counterculture. The different age groups within the movement have reacted very differently to this development, creating a growing generation gap.

The older generation is isolating itself more and clinging to the traditional and familiar, as they continue to feel more marginalized by the very state church of which they have always been an integral part. Their *religion of difference* with a strict God and sinful Man seems no more viable than the *religion of humanity* promoted by the



## 16. ENGLISH SUMMARY

church mainstream, which, in its attempt to appeal a little bit to everyone may very well end up appealing to no one at all.

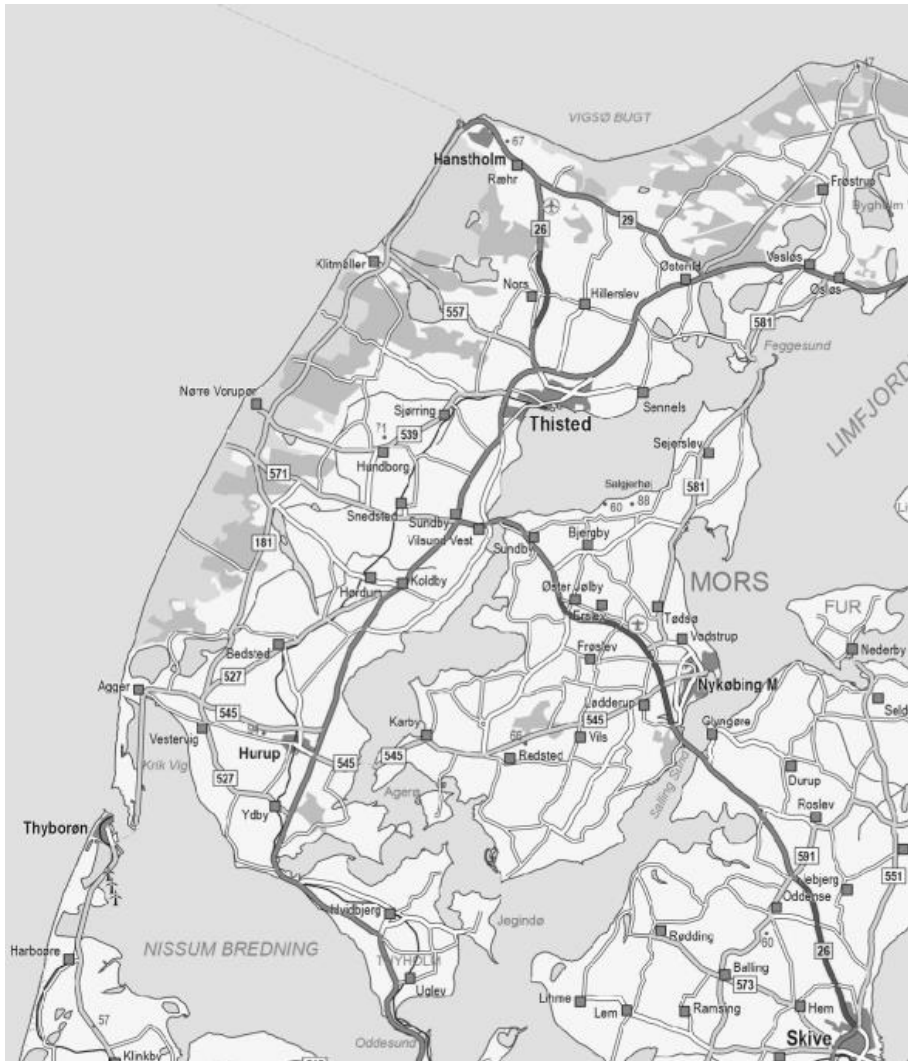
The younger generation, on the other hand, is trying to survive by adapting. The historical connection to the state church is no longer automatically accepted and the tendency is to move towards the free churches and the charismatic Christianity, which, unlike the Home Mission, is currently on the rise. The theological and dogmatic *content* is preserved, but there is an increasing willingness to renew the *form*. This can be seen as an attempt to speak a language that young people will understand and offer a community that will appeal to them. This experiential religion of difference tries to combine the best of both worlds and seems to have a much brighter future ahead of it.

The many small mission houses that used to be scattered across large part of the Danish countryside are now increasingly being emptied and sold. The old gather at home while the young seek out new vibrant communities in the city. It is clear that the Home Mission that dominated the Danish religious landscape for generations is a dying breed. What will replace is difficult to say with any certainty, but the way of the young seems to be the way forward. This contribution to the scientific debate is an attempt to add a bit of nuance to the image of a community in change.



# BILAG

## BILAG 1: KORT OVER THY



# FÆLLESSKAB I FORANDRING



## BILAG 2: IM I TAL

Tal efter: **a.** Holt 1961: 763. **b.** Jensmark 1983: ?? **c.** Larsen 1986: 38-39, 143-144, 159-160. **d.** Rømer Christensen 1995: 9, 36, 79. **e.** Schwarz Lausten 2004: 255. **f.** Larsen 2005: 100, 117. **g.** Larsen 2011: 100, 342, 387. **h.** IMT 2014(1), 2015(1), 2016(1), 2017(1). **i.** "IM i tal." indremission.dk.

## MISSIONSHUSE I DANMARK

År	Antal	År	Antal
1871	1 <sup>g</sup>	1955	751 <sup>c</sup>
1880	9 <sup>g</sup>	1960	755 <sup>c</sup>
1882	13 <sup>f</sup>	1961	766 <sup>a</sup>
1886	41 <sup>a</sup>	1965	758 <sup>c</sup>
1890	109 <sup>c</sup> / 112 <sup>g</sup>	1970	733 <sup>c</sup>
1900	371 <sup>e</sup> / 399 <sup>c</sup> / 435 <sup>f</sup>	1975	705 <sup>c</sup>
1901	408 <sup>a</sup>	1980	670 <sup>c</sup>
1910	461 <sup>c</sup>	1985	633 <sup>c</sup>
1920	528 <sup>c</sup>	2013	267 <sup>i</sup>
1945	716 <sup>c</sup>	2016	220 <sup>i</sup>
1950	737 <sup>c</sup>	2018	204 <sup>i</sup>

YNGLINGEFORENINGER / UNGDOMSAFDELINGER

År	KFUM & K (afd. / delt.)	År	IMU (afd. / delt.)
1878	1 / - <sup>g</sup>	1979	2 / - <sup>g</sup>
1884	11 / - <sup>g</sup>	1985	81 / - <sup>g</sup>
1890	92 / 4600 <sup>g</sup>	1989	203 / - <sup>g</sup>
1895	310 / 9800 <sup>d</sup>	2013	62 / - <sup>i</sup>
1901	444 / 16.200 <sup>d</sup>	2016	54 / 2000 <sup>i</sup>
1911	800 / 29.000 <sup>d</sup>	2017	52 / - <sup>i</sup>
1925	- / 70.000 <sup>d</sup>	2018	53 / - <sup>i</sup>
1978	389 / 18.946 <sup>g</sup>		

SØNDAGSSKOLER / BØRNEGUDSTJENESTER

År	Skoler	Ledere	Børn
1891 <sup>b</sup>	233	819	16.582
1896 <sup>b</sup>	412	1590	33.000
1901 <sup>b</sup>	593	2326	38.732
1908 <sup>b</sup>	774	3076	49.260
1933 <sup>b</sup>	1340	5446	74.506
1934 <sup>b</sup>	1366	5467	76.776
1947 <sup>b</sup>	1532	6018	73.399
1950 <sup>b</sup>	1604	6372	83.351

BILAG

År	Skoler	Ledere	Børn
1954-1955 <sup>b</sup>	1632	6775	87.808
1960 <sup>b</sup>	1551	5643	69.376
1965 <sup>b</sup>	1291	4555	52.510
1970 <sup>b</sup>	1127	3790	34.034
1975 <sup>b</sup>	1054	3815	25.968
1977 <sup>b</sup>	1038	4171	27.892
1980 <sup>b</sup>	852	3286	21.964
1990 <sup>g</sup>	602	2479	11.060
2000 <sup>g</sup>	542	1743	7208
2008 <sup>g</sup>	421	-	-
2010 <sup>g</sup>	364	1310	6807
2014 <sup>h</sup>	350	1000	-
2016 <sup>h</sup>	335	1000	7000
2018 <sup>h</sup>	330	1000	7000

MISSIONÆRER OG IMT-OPLAG

År	Lønnede missionærer	IMT-oplag
1945 <sup>c</sup>	141	23.500

## FÆLLESSKAB I FORANDRING

År	Lønnede missionærer	IMT-oplag
1950 <sup>c</sup>	144	23.000
1955 <sup>c</sup>	140	19.500
1960 <sup>c</sup>	136	18.000
1965 <sup>c</sup>	152	17.000
1970 <sup>c</sup>	133	18.000
1975 <sup>c</sup>	126	18.000
1980 <sup>c</sup>	129	18.000
2014 <sup>h</sup>	30	7100
2016 <sup>h</sup>	20	6500
2017 <sup>h</sup>	17	6200
2018 <sup>h</sup>	24	6000



## BILAG 3: MISSIONSHUSE I THY

Registrering påbegyndt 2005 af Charlotte B. H. Andersen, Museum Thy, med senere tilføjelser af Michael Riber Jørgensen.

Nr.	By (sogn)	Navn	Indviet	Ophørt	Nedrevet
1	Agger		1896	I brug	
2a	Bedsted I	<i>Mahanaim</i>	1897	1922	1922
2b	Bedsted II	<i>Zion</i>	1922	1957	1977
2c	Bedsted III		1957	I brug	
3	Boddum	<i>Effata</i>	1913	1976	
4	Frøstrup (Tømmerby)		1908	I brug	
5	Gettrup (Helligsø) <sup>a</sup>	<i>Misjonen</i>	1888	Ja	
6	Hanstholm (Hansted)	<i>Kana</i>	1905	1984	Ja
7	Harring	<i>Tabor</i>	1924	2009	
8	Heltborg		1897	I brug	
9	Hillerslev	<i>Tabor</i>	1901	I brug	
10a	Hundborg I	<i>Karmen</i>	1898	1906	
10b	Hundborg II		1906	1957	1957
10c	Hundborg III		1958	I brug	
11	Hunstrup <sup>b</sup>		1951 <sup>c</sup>	Ja	
12a	Hurup I		1904	1952	

FÆLLESSKAB I FORANDRING

Nr.	By (sogn)	Navn	Indviet	Ophørt	Nedrevet
12b	Hurup II		1952	I brug	
13	Hørдум	<i>Bethesda</i>	1902	2015	
14	Klitmøller	<i>Betlehem</i>	1899	1992	
15a	Nors I		1895	1956	1956
15b	Nors II		1956	I brug	
16	Nørhå		1908	Ja	
17	Ræhr		1897	Ja	
18	Skjoldborg		1902	2008	
19	Snedsted	<i>Pella</i>	1889	2012	2015
20	Stenbjerg	<i>Yola</i>	1906	Ja	
21	Sundby (Stagstrup)	<i>Getsemane</i>	1898	2010	
22	Svankjær (Hvidbjerg v. Å)	<i>Maran Atha</i>	1906	1994	
23	Sønderhå	<i>Tabor</i>	1897	2000	
24a	Thisted I	<i>Kapernaum</i>	1886	1956	
24b	Thisted II		1956 <sup>d</sup>	I brug	
25	Vang-Tvorup (Vang)		1927	I brug	
26	Vangså (Vang)	<i>Bethel</i>	1906	1973	
27	Vesløss	<i>Bethania</i>	1916	Ja	

## BILAG

Nr.	By (sogn)	Navn	Indviet	Ophørt	Nedrevet
28	Vestervig		1900	I brug	
29	Villerslev		1902	Ja	
30a	Sdr. Vorupør	<i>Betsaida</i>	1887	1916	
30b	Nr. Vorupør	<i>Filadelfia</i>	1916	I brug	
31	Ydby	<i>Tabor</i>	1898	2005	

<sup>a</sup> Huset tilhørte Gettrup IM, men lå i nabosognet Helligsø.

<sup>b</sup> Dækkede både Hunstrup, Østerild og Hjardemål sogne.

<sup>c</sup> Bygget som privatbolig, men testamenteret til IM.

<sup>d</sup> Bygningen blev opført som børneasyl i 1889, men solgt til IM i 1956

## BILAG 4: MENIGHEDSRÅD I THISTED AMT 1922-57

Pladser besat af IM-lister. Efter Nedergaard 1959. I tilfælde, hvor der ikke fandtes tal for det pågældende år, er i stedet anvendt tal for: a. 1918. b. 1922. c. 1926. d. 1930. e. 1937. f. 1938. g. 1947. h. 1953.

Sogn(e)	1922		1934		1945		1957	
	Antal	%	Antal	%	Antal	%	Antal	%
<b>Vester Hanherred</b>								
Kollerup-Hjortdal	5/19	26	7/22	32	8/19	42	9/20	45
Kettrup-Gøttrup	6/12	50	6/12	50	6/12	50	6/12	50
Klim-Torup-Vust	1/18 <sup>a</sup>	6	3/18 <sup>d</sup>	17	0/18	0	5/18	28
Tømmerby-Liid	4/12	33	6/12	50	7/12	58	7/13	54
Øsløs-Vesløs-Arup	3/18	17	4/18	22	5/18	28	0/18	0
<b>Samlet</b>	<b>19/79</b>	<b>24</b>	<b>26/82</b>	<b>32</b>	<b>26/79</b>	<b>33</b>	<b>27/81</b>	<b>33</b>
<b>Hillerslev herred</b>								
Ræhr-Hansted-Vigsø	12/18	67	11/18	61	13/18	72	12/18	67
Nors-Tved	5/12	42	7/13	54	7/12	58	9/13	69
V. Vandet-Ø. Vandet (inkl. Klitmøller)	5/18	28	7/18	39	10/18	56	10/18	56

## BILAG

Sogn(e)	1922		1934		1945		1957	
	Antal	%	Antal	%	Antal	%	Antal	%
Hillerslev-Kåstrup	3/13	23	2/13	15	1/13	8	1/13	8
Sennels	1/6	17	1/6	17	2/6	33	2/6	33
Hunstrup-Østerild	4/12	33	2/12	17	3/12 <sup>g</sup>	25	3/12	25
Hjardemål	0/6	0	1/6	17	4/6 <sup>g</sup>	67	3/6	50
<b>Samlet</b>	<b>30/85</b>	<b>35</b>	<b>31/86</b>	<b>36</b>	<b>40/85</b>	<b>47</b>	<b>40/86</b>	<b>47</b>
<b>Hundborg herred</b>								
Thisted-Tilsted	6/25	24	8/25	32	11/26	42	10/27	37
Skinnerup	0/6	0	2/6	33	2/6	33	2/6	33
Sjørring-Thorsted	-	-	3/12	25	4/13	31	2/13	15
Skjoldborg-Kallerup	3/12	25	2/12	17	6/12	50	7/12	58
Hundborg-Jannerup (inkl. Vorupør)	16/19	84	17/19	89	17/19	89	16/19	84
Vang	3/6	50	2/6	33	3/6	50	3/6	50
Nørhå (inkl. Stenbjerg)	7/12	58	10/12	83	9/12	75	8/12	67
<b>Samlet</b>	<b>35/80</b>	<b>44</b>	<b>44/92</b>	<b>48</b>	<b>52/94</b>	<b>55</b>	<b>48/95</b>	<b>51</b>

FÆLLESSKAB I FORANDRING

Sogn(e)	1922		1934		1945		1957	
	Antal	%	Antal	%	Antal	%	Antal	%
<b>Hassing herred</b>								
Snedsted	3/7 <sup>c</sup>	43	3/7 <sup>f</sup>	43	3/7	43	3/7	43
Sønderhå-Hørsted	8/12	67	8/12	67	10/12	83	7/12	58
Harring-Stagstrup	6/12	50	7/12	58	7/12	58	8/13	62
Skyum-Hørdum	5/13	38	6/13	46	5/13	38	5/13	38
Hassing-Villerslev	3/12 <sup>c</sup>	25	3/12	25	3/12	25	3/12	25
Visby-(Heltborg) <sup>794</sup>	8/12	67	4/12 <sup>f</sup>	33	4/12 <sup>f</sup>	33	3/12	25
Bedsted-Grurup	4/13	31	7/13	54	6/13	46	6/13	46
Hvidbjerg v. Å-Ørum-Lodbjerg	14/18 <sup>c</sup>	78	16/18 <sup>e</sup>	89	16/18 <sup>e</sup>	89	16/18	89
<b>Samlet</b>	<b>51/99</b>	<b>52</b>	<b>54/99</b>	<b>55</b>	<b>54/99</b>	<b>55</b>	<b>51/100</b>	<b>51</b>
<b>Refs herred</b>								
Vestervig-Agger	-	-	9/14	64	9/14	64	9/14	64
Hurup	3/7	43	3/7	43	4/7 <sup>g</sup>	57	4/8	50

<sup>794</sup> Heltborg ligger i Refs herred, men havde fælles menighedsråd med Visby.

## BILAG

Sogn(e)	1922		1934		1945		1957	
	Antal	%	Antal	%	Antal	%	Antal	%
Boddum-Ydby	-	-	7/13 <sup>d</sup>	54	5/12 <sup>f</sup>	42	7/13	54
Helligsø-Gettrup	12/12	100	12/12 <sup>b</sup>	100	10/12	83	8/12 <sup>h</sup>	67
(Visby)-Heltborg <sup>795</sup>	8/12	67	4/12 <sup>f</sup>	33	4/12 <sup>f</sup>	33	3/12	25
Hvidbjerg-Lyngs	10/14	71	11/14	79	12/15	80	11/14	79
Søndbjerg-Odby	10/12	83	10/12	83	12/12	100	12/12	100
Jegindø	6/6	100	4/6	67	4/6	67	6/6	100
<b>Samlet</b>	<b>49/63</b>	<b>78</b>	<b>60/90</b>	<b>67</b>	<b>60/90</b>	<b>67</b>	<b>60/91</b>	<b>66</b>
<b>Thy samlet<sup>796</sup></b>	<b>138/313</b>	<b>44</b>	<b>170/353</b>	<b>48</b>	<b>186/353</b>	<b>53</b>	<b>174/359</b>	<b>48</b>
<b>Morsø Sønder herred</b>								
Nykøbing-Lødderup-Elsø	6/27	22	8/27 <sup>f</sup>	30	8/27 <sup>f</sup>	30	11/28	39
Frøslev-Møllerup	5/12 <sup>c</sup>	42	4/12 <sup>f</sup>	33	4/12 <sup>f</sup>	33	5/12	42
Tæbring-Outrup-Rakkeby	3/18 <sup>c</sup>	17	3/18 <sup>f</sup>	17	3/18 <sup>f</sup>	17	3/18	17

<sup>795</sup> Visby ligger i Hassing herred, men havde fælles menighedsråd med Heltborg.

<sup>796</sup> Ekskl. Kollerup-Hjortdal, Kettrup-Gøttrup og Klim-Torup-Vust i Vester Hanherred samt Thyholm (Hvidbjerg-Lyngs, Søndbjerg-Odby og Jegindø).

FÆLLESSKAB I FORANDRING

Sogn(e)	1922		1934		1945		1957	
	Antal	%	Antal	%	Antal	%	Antal	%
Karby	-	-	-	-	-	-	-	-
Redsted-Hvidbjerg	4/12	33	5/13	38	6/12	50	5/12	42
Vejerslev-Blidstrup	4/12	33	5/12	42	5/12	42	5/12	42
Ljørslev-Ørding	6/12	50	7/12	58	7/12	58	6/12	50
Ø. Assels-V. Assels	5/13	38	7/13	54	6/13	46	5/13	38
<b>Samlet</b>	<b>33/106</b>	<b>31</b>	<b>39/107</b>	<b>36</b>	<b>39/106</b>	<b>37</b>	<b>40/107</b>	<b>37</b>
<b>Morsø Nørre herred</b>								
Sejerslev	5/6	83	5/6 <sup>b</sup>	83	4/7	57	3/7	43
Ejerslev-Jørsby	9/12	75	9/12	75	9/12	75	9/12	75
Flade-Bjergby	2/12	17	2/12	17	3/12	25	2/12	17
Alsted-S. Dråby	2/12	17	1/12	8	1/12	8	4/12	33
Solbjerg-Sundby	3/12	25	4/12	33	4/12	33	1/12	8
Dragstrup-Skallerup	-	-	-	-	-	-	-	-
Galtrup-Ø. Jølby	2/12	17	0/12	0	0/12	0	0/12	0



## BILAG

Sogn(e)	1922		1934		1945		1957	
	Antal	%	Antal	%	Antal	%	Antal	%
Tødsø- Erslev	2/12	17	1/12	8	0/12	0	0/12	0
<b>Samlet</b>	<b>25/78</b>	<b>32</b>	<b>22/78</b>	<b>28</b>	<b>21/79</b>	<b>27</b>	<b>19/79</b>	<b>24</b>
<b>Mors samlet</b>	<b>58/184</b>	<b>32</b>	<b>61/185</b>	<b>33</b>	<b>60/185</b>	<b>32</b>	<b>59/186</b>	<b>32</b>

## BILAG 5: SOGNERÅD I THISTED AMT 1943 OG 1958

Pladser besat af IM-lister. Efter Nedergaard 1959.

Herred	Sognekommune	1943	1958
Vester Han	Kettrup-Gøttrup	1/9	-
Hillerslev	Nors-Tved	1/7	2/7
	Ø. Vandet-V. Vandet (inkl. Klitmøller)	-	1/7
Hundborg	Hundborg-Jannerup (inkl. Vorupør)	3/9	1/9
	Vang	1/7	-
Hassing	Snedsted	1/8	-
	Sønderhå-Hørsted	1/5	1/5 <sup>a</sup>
	Harring-Stagstrup	2/7	1/7
	Skyum-Hørdum	1/7	1/7
	Hassing-Villerslev	-	1/7
	Bedsted-Grurup	4/9 <sup>a</sup>	3/10 <sup>a</sup>
Refs	Vestervig-Agger	1/11	2/9 <sup>a</sup>
	Hurup	2/7	3/8 <sup>a</sup>
	Hvidbjerg-Lyngs	2/10	1/8
	Jegindø	4/5 <sup>a</sup>	4/5 <sup>a</sup>
Morsø Sønder	Ljørslev-Ørding	3/7	1/7
	Ø. Assels-V. Assels	2/9	1/9

<sup>a</sup> IM besatte formandsposten.

## BILAG 6: FELTARBEJDE

Lydfiler og transskriptioner af interviews samt observationsnoter er kun tilgængelige for bedømmelsesudvalget.

### INTERVIEWS (INT.)

Hvor ikke andet er angivet, er interviewet udført af forfatteren. Alle interviews indgår i Museum Thys samling.

0. Interviews ved CSR, Aarhus Universitet, oktober 2010.
1. Gunhild Oddershede Nielsen, Klitmøller. Int. af Else Bisgaard og Tage Grønkjær), 14.11.2011.
2. Anders Tousgaard, Hillerslev. Int. af Else Bisgaard og Tage Grønkjær), 15.11.2011.
3. Else Kristiansen, Thisted. Int. af Else Bisgaard og Tage Grønkjær), 15.11.2011.
4. Karl Josefsen, Skjoldborg, 22.11.2011.
5. Karen Rita og Preben Pedersen, Bedsted, 24.11.2011.
6. Esther og Henning Filipsen, Koldby, 11.06.2014.
7. Inga og Jens Tandrup, Sundby, 17.06.2014.
8. Tage Grønkjær, Klitmøller, 17.06.2014.
9. Esther Andersen, Hurup, 10.06.2015.
10. Ida Holst Thomsen, Skjoldborg, 14.09.2015.
11. Hans-Ole Bækgaard, Århus, 23.09.2015.
12. Steffen og Dorte Krøyer, Bjerget, 22.10.2015.

### DELTAGENDE OBSERVATION (OBS.)

Observation med noter. Hvor ikke andet er angivet, er observationerne udført af forfatteren.

0. Observationer ved CSR, Aarhus Universitet, oktober 2010.
1. Hurup Bibelcamping, obs. af Mie Buus, juli 2011.
2. Julehyggeaften, Thisted missionshus, 19.12.2013.
3. Repræsentantskabsmøde for Sydthy/Thyholm-kredsen, Bedsted missionshus, 11.03.2014.
4. Uhrbrandsmindemøde 2014, Harring missionshus, 21.05.2014.
5. Tilkaldegudstjeneste, Thisted missionshus, 01.03.2015.
6. Uhrbrandsmindemøde 2015, Harring missionshus, 20.05.2015.
7. Teltmøde i Vilsund, 11.06.2015.
8. Møde i IMU 1, Thisted missionshus, 02.09.2015.
9. Møde i IMU 2, Thisted missionshus, 09.09.2015.

**"SUPPLERENDE" OBSERVATION (SUP.)**

Observation uden noter.

1. Uhrbrandsmindemøde 2013, Haring missionshus, 22.05.2013.
2. Uhrbrandsmindemøde 2016, Haring missionshus, 18.05.2016.

Ved henvisninger til feltarbejdet angives nummer samt evt. sidetal på interviewudskrift eller observationsnoter, fx "Int. 1" eller "Obs. 2: 8-9".





## RESUMÉ

Indre Mission har på godt og ondt sat sit præg på det danske samfund. Det er et trosfællesskab, som indtil har et stærkt sammenhold, men som udefra kan virke lukket. Selv om man har oplevet en stor tilbagegang siden midten af 1900-tallet, vækker navnet stadig genklang hos mange, og forestillingerne lever videre i den kollektive bevidsthed. Det samme gør stereotyperne – men missionen er mere end Fiskerne og Faster Anna fra Matador.

Denne afhandling undersøger Indre Missions nyere historie fra to sider. Dels den identitet, som konstrueres inden for fællesskabet, og som giver det sammenhængskraft. Og dels interaktionen med det omgivende samfund – med den indbyrdes påvirkning og de potentielle konflikter, det medfører.

Resultaterne viser, at bevægelsen ganske vist ikke har den samme volumen som for et par generationer siden, men at den alligevel fortsat lever. Som alle andre fællesskaber udvikler Indre Mission sig konstant. Dette er et forsøg på at beskrive den udvikling både indefra og udefra, og måske give et lidt mere nuanceret billede af et fællesskab i forandring.

Projektet er samfinansieret af Museum Thy og Aalborg Universitet med støtte fra Slots- og Kulturstyrelsen.