

HISTORISK TIDSKRIFT  
(Sweden)

123:3 • 2003

# Väckelse och sekularisering. Exemplet Umeås Evangelisk-Lutherska Missionsförening 1850–1910<sup>1</sup>

*Av Stefan Gelfgren*

Under 1800-talet förändrades religionens ställning i Sverige och därmed också förutsättningarna för religionsutövning. Från att ha varit en nation som präglats av en enhetlig statskyrklighet genomgick landet en omvandling; vid 1900-talets början var Sverige betydligt mer mångfacetterat i religiöst hänseende. Det var en förändring från kollektiv, och genom lag obligatorisk, religionsutövning till en individualistisk och frivillig sådan. I denna process spelade olika väckelserörelser en viktig roll, tillsammans med exempelvis urbaniseringen, industrialiseringen, liberalismens genomslag och naturvetenskapens ökade betydelse. Olika former av väckelser som förespråkade en personlig gudsrelation hade inverkan på religiös praxis, samtidigt som de själva påverkades av samtida samhällsförändringar.

Fram till mitten av 1800-talet fanns fortfarande ett antal lagar som begränsade religionsutövningen även om de sällan resulterade i fällande domar. Konventikelplakatet, som infördes 1726 för att stävja pietistisk väckelse och förbjöd folk att komma samman till privata andakter, upphävdes 1858. Genom sockenbandets upphävande 1859 blev det möjligt att ta nattvarden i annan församling än hemförsamlingen. Från 1860 blev det möjligt att begära utträde ur Svenska kyrkan och träda in i ett annat godkänt kristet samfund och 1863 upphävdes nattvardstvänget. Det så kallade Kyrkomötet inrättades samma år. Det skulle sammanträda vart femte år och gavs beslutande-

1. Artikeln är en omarbetad version av ett paper som presenterades vid Hilding Pleijel-symposiet i Lund 23–24 november 2001.

Fil dr Stefan Gelfgren, f 1971, disputerade i juni 2003 med avhandlingen *Ett utvalt släkte. Väckelse och sekularisering. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen 1856–1910*. Han har tidigare bland annat publicerat "Kyrklig väckelse och väckelsens inomkyrklighet i Umeå 1700–1900", *Öknytt* 2002:3–4, och "Lade taoismen grunden till den kinesiska vetenskapen?", i *Vidgade vyer. Globalt perspektiv på idéhistoria* (2000), under redaktion av bland andra Mohammad Fazlhashemi.

Adress: Institutionen för historiska studier, Umeå universitet, 901 87 Umeå  
E-postadress: stefan.gelfgren@histstud.umu.se

rätt i kyrkliga frågor som tidigare handlades av riksdagen. De nya kommunal-lagarna från 1862 separerade också kyrkans respektive kommunens uppgifter. Först 1951 blev det emellertid tillåtet för svenska medborgare att utan motivering begära utträde ur statskyrkan.<sup>2</sup> Likaså ifrågasattes och försvagades kyrkans inblandning i skolväsendet under andra halvan av 1800-talet. I 1919 års undervisningsplan ansågs exempelvis katekesundervisningen inte längre vara skolans uppgift.<sup>3</sup> Även när det gällde fattigvården minskade kyrkans inflytande under samma tid.<sup>4</sup> På institutionell nivå förlorade med andra ord kyrkan sin tidigare monopolistiska position, särskiljdes i viss utsträckning från staten och fick mer specifikt religiösa uppgifter.

Syftet med föreliggande artikel är att visa på hur ett religiöst samfund reagerade på dessa förändringar under andra halvan av 1800-talet, samtidigt som de genom sin verksamhet ytterligare medverkade till desamma. Exemplet hämtas från det inomkyrkliga väckelsesamfundet Evangeliska Fosterlands-Stiftelsens (EFS) lokalförening i Umeå, Umeås Evangelisk-Lutherska Missionsförening, mellan åren 1850 och 1910. En avsikt är också att diskutera och tillämpa sekulariseringsbegreppet för att beskriva utvecklingen. Frågan jag ställer är hur denna utveckling påverkade EFS, som avsåg att verka för att stärka den kyrkliga kristendomen, och hur EFS som del av väckelse-rörelsen bidrog till denna förändring?

Källmaterialet består i huvudsak av de brev som inkommit till EFS riksorganisation från Umeåområdet under den aktuella tidsperioden. De finns i EFS-arkivet i Stockholms stadsarkiv. Bland brevskrivarna märks främst kolportörer, provinsombud, kyrkoherdar, samt en del församlingssympatisörer och andra Umeåbor. Totalt rör det sig om inte fullt 140 brev. Före år 1876, det år föreningen anslöt sig till Stiftelsen, är materialet knappt. Officiella handlingar från missionsföreningen såsom årsberättelser, styrelseprotokoll eller skrivelser är ovanliga, vilket inte är förvånande; liknande tidiga föreningsbildningar, ofta med medel- och överklassprägel, saknade såväl protokollförda styrelse- och föreningsmöten som stadgar och medlemsstatistiken var,

2. För en översikt se exempelvis Anders Jarlert (red), *Sveriges kyrkohistoria 6. Romantikens och liberalismens tid*, Stockholm 2001.

3. Åke Isling, *Kampen för och mot en demokratisk skola 2. Det pedagogiska arvet*, Stockholm 1988, s 52ff; Sven-Åke Selander, *Livslångt lärande i den svenska kyrkoförsamlingen. Fleninge 1820–1890*, Stockholm 1986, s 172–184.

4. Göran Gellerstam, *Från fattigvård till församlingsvård. Utvecklingslinjer inom fattigvård och diakoni i Sverige 1871–omkring 1895*, Lund 1971, s 14ff.

om någon sådan existerade, ofta ofullständig.<sup>5</sup> Eftersom EFS var en inomkyrklig rörelse hade man inte någon medlemsregistrering; det skulle ha kunnat tolkas som ett försök att bilda en frikyrka. En jubileumsskrift från 1916 finns dock att tillgå. Av kyrkligt materialet har främst tryckta handlingar från prästmötena i Härnösands stift nyttjats (Umeå tillhörde Härnösands stift fram till 1904). Prästmöteshandlingarna är sammanställda av visitationshandlingarna från stiftets olika församlingar, gjorda av biskopen. Dessutom har valda årgångar av Umeås lokaltidningar *Umebladet* och *Westerbotten* från perioden använts. Tryckta årsberättelser från EFS riksorganisation har kompletterat framställningen.

### *Det problematiska sekulariseringsbegreppet*

Väckelse och sekularisering har inom svensk forskning tidigare satts i samband med 1700-talets och det tidiga 1800-talets olika väckelser och deras betoning av det individuella gudsförhållandet. I studier har det betonats hur religiös övertygelse har gjorts till något individuellt och privat. Exempelvis Arne Jarrick pekar på hur 1700-talets herrnhutiska väckelse underminerade kyrkans ställning genom att betona den personliga relationen till Gud och känslan istället för den kyrkliga traditionen.<sup>6</sup> Hanne Sanders menar att sekularisering handlar om en utveckling från "religion som kultur" till "religion som tro", det vill säga att religion blev den enskildes angelägenhet. Det är en utveckling som förläggs till det tidiga 1800-talets väckelse.<sup>7</sup> Att väckelsen bidragit till sekulariseringen i betydelsen att individen emanciperades och att den religiösa världen särskiljdes från den profana är något som både Daniel Lindmark och Peter Aronsson lyfter fram.<sup>8</sup> Samma tolkning av sekulariseringsbegreppet har Olle Larsson, som emellertid studerar perioden mellan 1650 och 1760.<sup>9</sup> Tom Ericsson och Börje Harnesk presenterar en socio-

5. Se till exempel Hilding Johansson, *Folkrörelserna och det demokratiska statskicket i Sverige*, Lund 1952, s 22ff, eller Torkel Jansson, *Adertonhundratalets associationer. Forskning och problem kring ett sprängfullt tomrum eller sammanslutningsprinciper och föreningsformer mellan två samhällsformationer c.a 1800–1870*, Stockholm 1985, s 149ff.

6. Arne Jarrick, *Den himmelske älskaren. Herrnhutisk väckelse, vantro och sekularisering i 1700-talets Sverige*, Stockholm 1987.

7. Hanne Sanders, *Bondevaekelse og sekularisering. En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820–1850*, Stockholm 1995, s 16.

8. Daniel Lindmark, *Puritanismen och lättsinnet. Fem föredrag om folkläsnings och folklig fromhet*, Umeå 1997; Peter Aronsson, *Ropande pigor och läsande bönder. Bidrag till tolkningen av de sociala och politiska dimensionerna av åkianismen och roparerörelsen – två väckelserörelser före 1850*, Växjö 1990.

9. Olle Larsson, *Biskopen visiterar. Den kyrkliga överhetens möte med lokalsamhället 1650–1760*, Växjö 1999.

ekonomisk tolkningsmodell för det tidiga 1800-talets väckelse. De pekar på att samhällets breda folklager med stöd i religiös övertygelse satte sig upp mot den kyrkliga överheten och underminerade dess position. Även här betonas övergången från "ett tänkande i kollektivistiska banor till ett i individualistiska".<sup>10</sup> Också Anders Jarlert är inne på förhållandet mellan väckelse och individualisering av den religiösa övertygelsen. Han visar dock snarare på hur den västsvenska väckelsen under tidigt 1800-tal assimilerades av schartauanskt influerade kyrkliga företrädare och hur väckelsen därigenom kom att vitalisera kyrkan, snarare än att underminera den.<sup>11</sup> Listan kan göras längre över forskning som visar på hur väckelse under första halvan av 1800-talet samverkade med strukturella förändringar i samhället, eller som behandlar vilka samhällsskikt som drogs till väckelsen, väckelsens teologiska innehåll och så vidare. Min poäng är att väckelse fram till mitten av 1800-talet sker inom en kristen, och därmed kyrklig tolkningsram, där icke-religiösa alternativ var ovanliga. Väckelse under 1800-talets första hälft handlar därmed om en konflikt religiösa meningsmotståndare emellan, om tolkningsföreträdet av den "sanna" kristna tron.

Det är få som satt det sena 1800-talets väckelser i samband med sekularisering. Orsaken till detta är oklar, men en förklaring kan vara att det under denna tid är väckelsen som del av folkrörelserna som har fångat intresse. Därmed har blicken riktats mot väckelsens koppling till klassamhällets framväxt, social mobilisering och politiskt engagemang.<sup>12</sup> Den forskning som specifikt rör EFS tenderar att inte sätta samfundet i samband med sekularisering. Fokus ligger snarare på frågor som rör förhållandet till kyrkan, nattvards- eller ämbetssyn eller andra inomreligiösa frågeställningar.<sup>13</sup>

En som sett ett samband mellan det sena 1800-talets väckelser och sekularisering är Carl Henrik Martling. Han slår fast att under seklets sista decen-

10. Tom Ericsson & Börje Harnesk, *Präster, predikare och profeter. Läseriet i övre Norrland 1800–1850*, Gideå 1994, s 173.

11. Anders Jarlert, *Läsarfolket – från gammalläsi till nyortodoxi. Förändringar i västsvensk kyrkoväckelse med särskild hänsyn till utvecklingen i Marks, Bollebygds och Kinds härader under 1800-talet*, Göteborg 1997.

12. Se exempelvis Sven Lundkvist, *Folkrörelserna i det svenska samhället 1850–1920*, Stockholm, 1977; Erland Johansson, *Väckelserörelsen och samhället. En historisk studie av Karlskoga 1875–1900*, Göteborg 1984; Irving Palm, *Frikyrkorna, arbetarfrågan och klasskampen. Frikyrkorörelsens hållning till arbetarnas fackliga och politiska kamp åren kring sekelskiftet*, Uppsala 1982.

13. Se exempelvis Curt Carlsson, *Samhörighet och separation. Evangeliska fosterlandsstiftelsen och svenska kyrkan i pitebygden och skelleftebygden*, Stockholm 1979; Karl Axel Lundkvist, *Organisation och bekännelse. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen och Svenska kyrkan 1890–1911*, Stockholm 1977; Idem, *EFS i demokratis tidevarv. Utvecklingen som inomkyrklig rörelse 1918–1927*, Stockholm 1982.

nier "inträder sekulariseringsprocessen i ett nytt och högaktuellt skede".<sup>14</sup> Martling lyfter fram frikyrkorörelsens betydelse för upplösningen av de "enhetskyrkliga grundprinciperna och det normsystem som vilade på dem". När den kyrkliga enheten var nedbruten var det enklare för nya trosövertygelser och ideologier att få fotfäste, vilket i sin tur bidrog till en relativisering av alla former av övertygelser. Kyrkan som vägrade att anpassa sin lära efter den nya tidens krav förlorade därmed sin betydelse i människors liv.<sup>15</sup> Det är detta synsätt som präglar denna artikel.

Det kräver dock att man definierar det mångtydiga, och ofta för lättvindigt använda, begreppet sekularisering. Begreppet används ofta för att beskriva religionens minskade betydelse i allmänhet. Men att använda sekulariseringsbegreppet analytiskt är behäftat med en del problem. Skall man studera sekularisering på statlig nivå, organisationsnivå eller individuell nivå?<sup>16</sup> Betyder det att kyrkans position försvagas genom att stat och kyrka separeras och får specialiserade uppgifter? Är sekulariseringen den process som innebär att religiös tro görs till en individuell övertygelse, eller sakta men säkert försvinner från folks medvetande?<sup>17</sup> Eller kan religiös tro överhuvudtaget försvinna, kanske anpassas den bara efter samtida förutsättningar?<sup>18</sup> Beroende på vilken nivå som studeras eller vad man lägger i begreppet får man olika svar. Min standpunkt är att det inte finns ett universellt giltigt sekulariseringsbegrepp och att det därför måste definieras efter undersökningsobjekt och tidsperiod för att kunna användas.

I vad som kallas sekulariseringstesens (the secularisation thesis) beskrivs hur religionen, i det här fallet kristendomen, förlorar i betydelse till följd av det moderna samhällets framväxt från 1500-talet och framåt. Efter reformationen kom andligt och världsligt att separeras i högre utsträckning, vilket även medförde att rationella förklaringsmodeller kom att ersätta religiösa tolkningar av världen. I denna samhälleliga förändringsprocess ingick inte minst omstruktureringen av det enhetliga agrara samhället. Samtidigt ut-

14. Carl Henrik Martling, *Kyrkosed och sekularisering*, Stockholm 1961, s 8.

15. Martling 1961, s 47ff.

16. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994, s 211.

17. Peter L Berger talar om subjektiv respektive objektiv sekularisering och vill visa på skillnaden mellan utvecklingen på individnivå och på sociokulturell nivå. Steve Bruce skiljer på hur religion definieras utifrån dess sociala betydelse (funktionell definition), eller utifrån individers tro på en övernaturlig kraft (substantiell definition). Peter L Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1967, s 126; Steve Bruce, *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*, Oxford 1996, s 6f.

18. Grace Davie, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford 2000.

vecklades olika samhällseliga institutioner, vilka övertog områden som hört till kyrkans myndighetsutövning, däribland utbildning, välfärd och rättsväsende. Likaså växte olika samhällsklasser fram till följd av etablerandet av den kapitalistiska ekonomin. Tillsammans bidrog dessa faktorer till att världen blev betydligt mindre homogen och att det, enligt sekulariseringstesens, blev allt svårare att hävda en universell sanning såsom kyrkan dittills hade gjort. Den tilltagande industrialiseringen och urbaniseringen från och med 1700-talet underminerade ytterligare religionens roll på såväl institutionell som individuell nivå. Detta eftersom religionen hade sitt fundament i bondesamhällets maktstrukturer med markägare och kyrkan i allians.<sup>19</sup> Detta synsätt har kritiserats på ett antal olika punkter. Ett argument mot tesen är att sekulariseringsbegreppet är ideologiskt laddat genom sitt ursprung i upplysningstänkandets önskan att rationellt vetande skulle ersätta religiös vidskepelse.<sup>20</sup> Ett annat motargument är att det inte tycks finnas något reellt samband mellan modernisering och sekularisering som stöds av historiska fakta. Detta eftersom religion på flera håll i världen under de senaste 150 åren har haft en viktig ställning i såväl många enskilda människors liv som i det politiska livet.<sup>21</sup>

Däremot kan de olika aktörerna i sekulariseringsdebatten ofta enas om att moderniseringen bidragit till en relativisering av religiösa övertygelser. Det har blivit svårare att hävda en trosövertygelses absoluta sanning. Hugh McLeod menar därför att pluralisering är ett begrepp som bättre beskriver den förändrade religiösa situationen under det sena 1800-talet. Pluraliser-

19. För en god sammanfattning av sekulariseringstesens se Roy Wallis & Steve Bruce, "Secularization. The Orthodox Model", i Steve Bruce (ed), *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford 1992.

20. Callum G Brown, *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation 1800–2000*, London 2001, s 16–34; Casanova 1994, s 17ff.

21. För kritiska synpunkter mot sekulariseringstesens, som för övrigt är omfattande, se exempelvis Brown 2001; Davie 2000; Sarah C Williams, *Religious Belief and Popular Culture in Southwark c 1880–1939*, Oxford 1999, för exempel från Storbritannien. De lyfter särskilt fram den icke institutionaliserade religiositeten. Peter van Rooden visar på hur religion i Nederländerna ökade i betydelse under det senare 1800-talet. van Rooden, "Secularization and Dechristianization in the Netherlands", i Hartmut Lehmann (Hrsg), *Dechristianisierung und Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa und in Nordamerika: Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997. Olaf Blaschke talar i Tysklands fall om 1800-talet som en tid då religionen fick ökad betydelse. Olaf Blaschke, "Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter", *Geschichte und Gesellschaft: Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft* 2000:1. Exempelvis José Casanova är mer nutidsorienterad och lyfter upp nutida exempel från bland annat befrielsesteologins Brasilien och den katolska kyrkans betydelse för kommunismens fall i Polen. Casanova 1994. Roger Finke visar på hur religionen idag är en vital kraft i USA. Roger Finke, "An Unsecular America", i Bruce 1992.

ingen öppnade, hävdar McLeod, för såväl olika former av kristendom som för ateism, deism och religiös likgiltighet.<sup>22</sup> En mer pluralistisk situation medför att varje världsbild som söker anhängare måste sälja sin övertygelse, vilket i sin tur kräver en anpassning till "marknaden". Om anpassningen är lyckosam kan religionen behålla sin relevans för flertalet individer. I en mer pluralistisk situation, hävdar Peter L Berger, kommer den individuella övertygelsen och tro genom personlig frälsning att betonas, något som väckelserörelser i allmänhet understryker. Detta underminerar dock religionen som objektiv sanning och öppnar för en relativisering av trosövertygelser och för ett frivilligt engagemang.<sup>23</sup>

Denna förändring påverkar även den organiserade religiositeten, som mot slutet av 1800-talet nått den punkt där den var tvungen att anpassa sig och kompromissa med världen utanför den religiösa sfären. I den studerade lokala EFS-föreningens fall innebar det att den utvecklades från att ha varit en del av, och ett komplement till, den allomfattande statskyrkan, till att anta formen av ett religiöst samfund bland andra. Föreningen utvecklades till att bli ett valbart och frivilligt alternativ bland andra ideologier, livsåskådningar och sätt att leva. Uttryckt i religionssociologiska termer utvecklades EFS-föreningen, under trycket av ett mer pluralistiskt samhälle, till att bli mera lik en denomination – ett trossamfund. Därmed blev det också svårt att hävda en exklusiv legitimitet, vilket dess sympatisörer också blev medvetna om.<sup>24</sup> Särskilt intressant är det att studera det inomkyrkliga EFS just för det paradoxala i att Stiftelsen grundades för att stärka statskyrkans position, inte för att underminera den. Samtidigt blev resultatet det motsatta. EFS, tillsammans med andra samhällseliga faktorer, bidrog till att det svenska folkets religiositet sekulariserades, i betydelsen att kristen tro blev privat, frivillig och problematisk.<sup>25</sup>

22. Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe 1848–1914*, London & New York 2000, s 286f.

23. Berger 1967, s 137–158.

24. För ett utförligare resonemang om denominationer se exempelvis Alan D Gilbert, *Religion and Society in Industrial England. Church, Chapel and Social Changes 1714–1914*, London 1976, s 140f, eller Sven Halvardson, *Samfund och samhälle. Svenska Missionsförbundet – dess medlemsutveckling, inre miljö och socio-kulturella kontext*, Uppsala 1991, s 42–49.

25. David L Edwards definierar sekularisering som "secularisation occurs when supernatural religion – that is, religion based on 'belief in God or a future state' – becomes private, optional and problematic". Det är en definition som på ett kortfattat sätt beskriver min uppfattning i ämnet. David L Edwards, *Religion and Change*, London 1969, s 16.

*Umeå Evangelisk-Lutherska Missionsförenings bildande*

Min tes är att Umeå-föreningen efter en tid som en självklar del av statskyrkan kring 1880-talet började anpassa sina former och uttryck för att behålla sin relevans i lokalsamhället, som blev allt mer pluralistiskt. I inlednings-skedet var föreningen framgångsrik i att anpassa och "sälja" sin kristna trosuppfattning. Anpassningen innebar emellertid också en individualisering av tron och att den religiösa övertygelsen därmed också gjordes till en frivillig valmöjlighet, jämförbar med andra tros- och levnadsalternativ. I det långa loppet underminerade det kyrkans och den kristna trons monopolistiska position, EFS inkluderat. Moderniseringen i termer av industrialisering och urbanisering, som ofta sätts i samband med sekulariseringen, spelade vid den här tiden i en liten norrländsk stad en inte särskilt stor roll, men den låg dock i sin linda.

EFS grundades 1856 dels som ett svar på att väckelsen var på väg att bryta sig ur den statskyrkliga ramen – hotet kom främst från baptister men även från mormoner. Dels menade männen bakom EFS att något måste göras åt den institutionalism och andliga torka som de ansåg rådde inom statskyrkan.<sup>26</sup> Trots de goda intentionerna och den kyrkotrogna inriktningen innebar grundandet av EFS en kritik mot det rådande kyrkliga tillståndet, vilket gjorde att Stiftelsen inte alltid sågs med blida ögon från statskyrkligt håll.<sup>27</sup>

EFS hämtade i inledningsskedet när det gäller organisationen sin inspiration från den skotska kyrkan, vilken sågs som en från staten fristående evangelisk och andligt levande kyrka med ambitionen att sprida Guds ord. Grundarna av EFS ville därför skapa en likartad organisation i Sverige, fast inomkyrklig, för att stärka statskyrkan.<sup>28</sup> Också från tyskt pietistiskt håll hämtades näring till den inomkyrkliga tanken. Pietismen betonade konventiklar av troende inom en allomfattande folkkyrka, och även vikten av en personlig gudsrelation. Tanken på ett aktivt missionerande hämtades däremot snarare från den brittiska metodismen.

EFS såg sig som enare av landets evangelisk-lutherska frivilligkrafter och ville verka för inre och yttre mission. Kyrkotrogen skriftspridning och lek-

26. EFS stadgar finns tryckta i exempelvis *Pietisten*, 1856:6. För EFS tillkomst historia se Lundqvist 1977, s 18ff; Sture Järpemo, *Väckelse och kyrkans reform. Från religiös sällskapsbildning i Stockholm till inre mission och samfund 1771–1858*, Uppsala 1977, s 129ff.

27. Se till exempel Lennart Johansson, "Gammalkyrklighet, nyevangelism och upplysning", *Historisk tidskrift* 1997:3, s 383f, samt Lundqvist 1977, s 23f.

28. För relationen mellan EFS och Skottland se till exempel Nils Rodén, *Hans Jacob Lundborg. En pil på Herrens båge*, Stockholm 1961, s 74–86.

mannaverksamhet betonades i opposition mot väckelsens frikyrkliga element. Stiftelsens grundande bör också sättas i samband med övriga av samtidens medelklassinitierade föreningsbildningar, associationer. Associationernas företrädare såg ett samhälle i förfall och menade bland annat att de breda folklagren var i behov av andlig och moralisk uppräckning.<sup>29</sup> EFS grundades som en styrelse om tolv män, boende i Stockholm, och de tillhörde alla samhällets högre skikt, med kopplingar till adeln och den politiska eliten. Först 1874 kunde enskilda föreningar bli medlemmar och gavs därigenom ett visst medbestämmande.<sup>30</sup> I Norrland märks under 1800-talet en tydlig knytning till städerna om man studerar de formellt anslutna EFS-föreningarna (sympatiserande sammanslutningar fanns dock men utan formellt medlemskap).<sup>31</sup> Spår av folklighet och folkrörelselikhet går inte att urskilja under den första tiden. Den hierarkiska och patriarkala strukturen kom att leva kvar till början av 1900-talet.<sup>32</sup>

Samma hierarkiska struktur som i EFS riksstyrelse återfinns också i Umeå. Ibland nämns en grupp så kallade läsare i en by utanför staden som föreningens föregångare. Läsargruppen skall ha haft anor från 1700-talets pietism som kyrkoherde Nils N Grubb i Umeå landsförsamling fört med sig från Tyskland. Sedan dess fanns det en tradition av pietistiskt influerad väckelse inom kyrkan i området. När väckelsen drog genom bygden 1843 beslöt sig en grupp väckta personer att hyra en lokal i Umeå, som vid den tiden hade cirka 1 500 invånare, för att kunna samlas till "bön och Guds ords betraktelse". Denna verksamhet pågick fram till 1854 då man beslöt att bygga ett missionshus i staden, som för övrigt betraktas som ett av Sveriges första.<sup>33</sup>

Missionshusbygget finansierades genom aktieinnehav och det är intressant att notera att aktieägarna hörde hemma i Umeå stads övre sociala skikt. Det innebar i praktiken att missionshuset var en angelägenhet för stadens medelklass, då staden i stort sett saknade överklass. Bland aktieägarna märks till exempel en rådman, några handelsmän och även en skraddarmästare. Denna

29. Associationerna uppkom i en tid då statens roll omdefinierades ungefärligen mellan den nya regeringsformen 1809 och tvåkammarriksdagens införande 1866. Det var också samma tid som Sverige var på väg att ombildas från en feodal enhetsstat till en liberal kapitalistisk. Jansson 1985, s 12f, 241–247.

30. Lundqvist 1977, s 45–58.

31. Lundqvist 1977, s 73ff.

32. Lundqvist 1977, s 121. Ofta betraktas EFS som en folkrörelse vilket är felaktigt, åtminstone under de första decennierna. Så görs till exempel i Sven Lundkvists *Folkrörelserna i det svenska samhället 1850–1920*, Stockholm 1977.

33. Gustaf T Sædén EFS arkiv (EFSAs), EI:147, 1785.

struktur kom att bestå decennier framåt. När föreningen 1876 erhöll medlemskap i EFS, två år efter att det blivit möjligt för föreningar att söka sådant, var det samma befolkningsskikt som hamnade i styrelsen, inklusive en präst och en läkare. Alla var dessutom män. Aktierna i missionshuset överläts då till den EFS-anslutna föreningen.<sup>34</sup> Personer i missionsföreningens styrelse återfanns också i stadsfullmäktige, kyrkorådet, stadens Fabriks- och hantverksförening och i länets Hushållningssällskap.<sup>35</sup> Det fanns alltså en tydlig koppling mellan EFS evangeliska inomkyrklighet och stadens medelklass. Ett studium av de två lokaltidningarna, *Umebladet* och *Westerbotten*, som fanns i staden under den aktuella tiden, visar att även de präglades av ett högreståndsperspektiv, och det kyrkligt religiösa inslaget i dem är tydligt. Åtminstone i en mindre stad som Umeå tycks medelklassen ha varit både religiös och lierad med makten, och man kan anta att stadens lägre sociala skikt inte hade några mer omfattande alternativ innan folkrörelserna börjat växa fram.

Under de första decennierna av föreningens verksamma tid träffades dess sympatisörer i missionshuset varje söndag en timme före gudstjänsten i kyrkan, till vilken man sedan gick. Inga samlingar hölls samtidigt som söndagens gudstjänst. Möten hölls också på söndagseftermiddagarna och vid två övriga tillfällen under veckan. Man träffades för att be, sjunga och läsa Guds ord, vilket innebar att man läste inntill ur *Bibeln* och ur Luthers skrifter, senare lästes även Carl Olof Rosenius verk. Sammankomsterna i bönhuset började vanligtvis med en sång a capella ur *Sions sånger*. Därpå följde bön eller ordförändring uppläsning av böneformulär och verser ur psalmboken eller *Sions sånger*. Efter detta följde ytterligare en sång för att efterföljas av läsning ur någon av de nämnda textsamlingarna. Den som läste var vanligtvis någon betrodd man ur föreningen.<sup>36</sup> Eftersom föreningen var en missionsförening, bildad av missionsvänner, kan man sluta sig till att de även ägnade tid och verksamhet åt att samla in pengar och medel avsedda för både den inre och den yttre missionen. Med det avsågs att främja spridandet av det kristna budskapet i den redan kristna världen respektive i de delar av världen som

34. *Umeå evangelisk lutherska missionsförening 1876–1916*, Umeå, 1916, s 23ff.

35. För stadsfullmäktige se Birger Stecksén, *Umeå stads historia 1588–1888*, Umeå 1922 (faksimilutgåva, Umeå 1981), s 294f. För kyrkorådet se visitationshandlingarna, exempelvis Umeå stads församling, N1, Visitationsbok för Umeå stad 1890–. För Fabriks- och hantverksföreningen se Bror Emil Forsgren, *Umeås Fabriks- och Hantverksförening 1847–1932*, Umeå 1932. För Hushållningssällskapet se Västerbottens läns Hushållningssällskap, Folkrörelsearkivet Umeå, Handlingarna Ö5:110, Tidskrift 1889:II, D3:1, Matriklar. Se även Bo Enander, *Västerbottens läns Hushållningssällskap 1814–1914*, Uppsala 1933.

36. *Umeå evangelisk lutherska missionsförening*, s 20ff.

ännu inte kristnats. Vad missionsverksamheten egentligen innebar i Umeå under den aktuella tiden är svårt att få ett konkret svar på men andakter hölls ”till upplifvande af nitet för missionen”.<sup>37</sup> Missionsandakterna bestod troligtvis av läsning av texter ur exempelvis EFS *Missionstidning* eller någon annan skrift från EFS, som behandlade ämnet. Pengar som samlades in vid dessa tillfällen skickades därefter via provinsombudet Gustaf T Sædén till EFS i Stockholm för vidare befordran till olika missionsområden. Vidare distribuerades skrifter från EFS i närområdet och det fanns också en syförening som arbetade med insamlande av missionsmedel.<sup>38</sup>

EFS-föreningen hade ingen medlemsintagning under denna tid; medlemsintagning är ett senare fenomen. Tanken var att föreningsaktiva var medlemmar i Svenska kyrkan och EFS:arna ville därför troligtvis inte bli utsatta för beskyllningar för att vara frikyrkliga.<sup>39</sup> Endast i enstaka fall förekommer medlemsuppgifter från de lokala missionsföreningarna.<sup>40</sup> I Umeå finns inga sådana uppgifter före 1920.<sup>41</sup> Av denna anledning är det svårt att få ett grepp om vilken omfattning verksamheten hade och hur den sociala rekryteringen förändrades över tid.

Umeås missionsförening var alltså vid grundandet en medelklasspräglad förening som väl inordnade sig i den kyrkliga ramen, och det kan inte sägas att föreningen var särskilt förändringsbenägen. Det går inte heller att hävda att några sekulariserande tendenser var synbara i staden vid 1800-talets mitt. Makt utövades genom kyrkan och den statliga administrationen, tidningspressen gick hand i hand med dem, och missionsföreningen föll in i mönstret. På olika ställen möter man också uppfattningen att inom Umeå-föreningen fanns ”strängt lutherskt sinnade kristna”, som upprätthöll den samhälleliga ordningen.<sup>42</sup> Det var alltså ett inomkyrkligt förhållningssätt som härskade i föreningen, vilket dess sympatisörer var stolta över och värnade. Förhållandet till kyrkan var gott. Inte utan stolthet deklarerar man att när den så kallade försoningsstriden rasade inom EFS, och Missionsförbundet är

37. *Handlingar rörande prestmötet i Hernösand 1866*, Härnösand 1867, s 124f.

38. G T Sædén EFSA El:2, 16/9 1857; Alfred Westman El:26, 354.

39. För ett exempel på föreningsstadgar se EFS årsberättelse (EFSÅB) 1864, s 24ff.

40. Lundkvist 1977, s 69f.

41. *EFS Missionsförening i Umeå 125 år: 1876–2001*, Umeå 2001, s 17.

42. Olof Norrman EFSA, El:25, 965, eller även Umeå landsförsamlings visitationsprotokoll N:2, visitationen 1876, 1890, 1896 där kyrkan lovordar missionsföreningens kyrktrogna verksamhet och överhuvudtaget den lutherska traditionen i området. Samma omdömen kan läsas i handlingarna från prästmötena.

1878 bildades av Paul Peter Waldenström, så berörde det inte missionsföreningen.<sup>43</sup> Förändringar skulle emellertid komma även om de inte mottogs med öppna armar av alla i föreningen.

#### *Missionsföreningens roll förändras – ökad aktivitet, samvaro och ekumenik*

Det första tecknet på att missionsföreningen var på väg att förändras syns i samband med att den blev medlem i EFS. Medlemskapet meddelades genom annonser i lokalpressen samtidigt som allmänheten ombads att lämna in gåvor till en auktion för missionens främjande.<sup>44</sup> Annonserna är också det första som syns av föreningen i lokalpressen. De indikerar att den gått in i ett nytt skede. Genom annonserna tog föreningen steget ut i offentligheten. Anslutningen medförde även att formerna för sammankomsterna ändrades något. Föreningen fick också snart sin första kolportör. I sin egenhändig skrivna föreningsbiografi framhåller provinsombudet Sædén att "ordet förelästes [lästes innantill] endast af lekmän till år 1877, då derefter kolportörer har predikat".<sup>45</sup> Helt plötsligt kom alltså en ung man, utan någon omfattande utbildning och med jämförelsevis låg social ställning och intog en central position i föreningen, inte minst som han skulle medverka regelbundet vid föreningsmötena. Detta förändrade mötena i viss mån. Kolportörerna verkar ha predikat i viss utsträckning, vilket inte gillades av alla i föreningen, som istället förespråkade föreläsande, det vill säga innantilläsning. Föreningens andra kolportör, Erik Janze, skriver kring 1880 att han känner sig motarbetad av föreningens äldre generation, som hävdar att han inte har den rätta kraften i förkunnelsen trots att han använder samma böcker som tidigare. Janze menar dock att det är en generationsfråga eftersom de unga i föreningen samtidigt hotar att gå över till stadens baptister om det långtråkiga föreläsandet fortsätter. Den unga generationen ville alltså ha en friare muntlig framställning av modernare snitt, åtminstone enligt föreningens kolportör, som slets

43. 1882 har man klarat sig undan splittring enligt prästen O Norrman. 1887 är läget rörligt men föreningen och kyrkan har inte drabbats av någon större splittring. EFS A, El:36, 518; El:47, 652.

44. *Umbladet*, 16/6 1876, *Westerbotten*, 13/6 1876.

45. G T Sædén EFS A, El:147, 1785b. Kolportörerna var ursprungligen av EFS tänkta att fungera som kringvandrande bokspridare som skulle ta tillfället i akt till enskilda samtal och till att göra sjukbesök för att sprida Guds ord. Tanken var att de skulle verka som hjälpredor till kyrkans präster. Kolportören skulle däremot inte predika, i betydelsen förklara och uttyda Guds ord efter egen förmåga. Det var förhållat kyrkans prästerskap. Dock kunde det vara möjligt om kyrkan accepterade det. Uppgifter om ramarna för kolportörernas verksamhet återfinns exempelvis i den "erinran" som varje år infördes i *EFS årsberättelser* från och med 1860-talet.

mellan dessa båda ståndpunkter.<sup>46</sup> Detta är det första tecknet på att en ny konkurrenssituation har uppkommit i staden.

Senare, efter det att Janze i början av 1890-talet gett upp och begärt förflyttning, uppkommer för övrigt samma diskussion om hans efterträdare P J Sjöstrand. I ett upprop till EFS styrelse i Stockholm kräver en fraktion av föreningen att han skall förflyttas eftersom han är "utpredikad", som man skriver, och att man borde ta efter baptisterna och waldenströmarna (missionsförbundarna) och byta förkunnare oftare så att det inte blir så enformigt och tråkigt.<sup>47</sup> Här kan det vara intressant att notera att det nu inte är den yngre generationen som hävdar detta; motsättningen var således inte bara en generationsmotsättning. Sammanhanget i vilket föreningen verkade hade förändrats och dess verksamhet började relateras till andra konkurrerande aktörer. Bland annat de frikyrkliga kunde ses som föredömen. Tidigare hade man endast betraktat dem som motståndare och inte som ett reellt hot mot den egna verksamheten. Någonting har med andra ord förändrats som påverkat förutsättningarna för den organiserade kristenheten. Umeås EFS-förening blev tvungen att tänka på sina verksamhetsformer för att behålla sympatisörer inom föreningen, och för att locka nya.

Fram till slutet av 1870-talet fortgick dock föreningens verksamhet enligt vedertagna mönster med möten några gånger i veckan. I årsberättelsen för 1878 omnämns att föreningens verksamhet har bestått av bön tre gånger per vecka samt att man hållit söndagsskola och att en syförening träffats en gång i veckan.<sup>48</sup> Det var alltså i stort sett samma verksamhet som bedrivits sedan föreningens grundande.

Hur föreningen utvecklades de närmast följande åren är svårt att ge ett exakt svar på men redan 1887 rapporterar föreningens dåvarande kolportör om verksamheten som då utökats betydligt. På måndagar träffas ynglingaföreningen. Måndag är också dagen för textutredning för söndagsskolan. På tisdagar är det varannan vecka syföreningen som träffas och varannan jungfruföreningen. Onsdagar håller nykterhetsföreningen sina sammankomster och på torsdagar är det föredrag och bön. På fredagar håller föreningen för sjömansmissionen sina träffar och man har även ett bönemöte på kvällen.

46. Erik Janze EFS A, El:32, 374, 480, 671; El:33, 151. För en biografi över kolportören Erik Janze och mer om kolportörernas uppgifter se min egen "Erik Janze. En obemärkt tjänare i Guds rike", *Oknytt* 2000:1-2.

47. G T Sædén EFS A, El:70, 1257, 71, 2181; Uppropet, El:72, 499.

48. Alfred Westman EFS A, El:26, 354.



Lördagarna nämns inte men på söndagarna träffas man en gång på morgonen och en gång på eftermiddagen för föredrag och på kvällen möter man upp för bön.<sup>49</sup> Så såg alltså den regelbundna verksamheten ut i slutet av 1880-talet.

Då är inte aktiviteter av mer social karaktär omnämnda, såsom auktioner, tillfällen för att dricka te, kaffe och saft inom missionsföreningen, picknickar, dagsutflykter, musikaliska soaréer och liknande, som också de ökade vid den här tiden. Föreningen initierade 1889 en serie med aftonunderhållning för att öka intresset för nykterhetsaken. Där serverades mat och kaffe varvat med föredrag, sång och musik. Året därefter annonserade föreningen i dagspressen att den avsåg att börja med så kallade andliga konserter. I samband med dessa fanns också tillfällen för kaffe- och tedrickning samtidigt som pengar för diverse missionsprojekt samlades in.<sup>50</sup> Även fester vid mer speciella tillfällen blev allt vanligare, som exempelvis julfester och fester på fettisdagen. Föreningen hade till exempel år 1899 en fest för att fira den svenske kungen och man tackade Gud för honom och sände honom gratulationstelegram.<sup>51</sup> Samma år hölls också en fest för att samla in pengar för att installera elektrisk belysning i bönhuset.<sup>52</sup> Sammankomsterna hade vanligtvis det lovvärda syftet att samla in pengar till EFS missionsverksamhet i hem- eller utland.

Aktiviteter inom föreningen inte bara ökade i antal, utan blev även betydligt mer varierade. Det är som om innantilläsning och psalmsång inte längre var gångbara när konkurrensen ökade. Den tilltagande föreningsverksamheten gav därmed möjlighet för den som ville att leva hela sin icke arbetande tid inom missionsföreningen och skapade därigenom ett underlag för att utveckla en specifik EFS-kultur.<sup>53</sup>

Denna utveckling inom missionsföreningen har sin motsvarighet i staden i allmänhet där ett intensifierat aktivitetsutbud gör sig gällande, vilket framgår av de lokala dagstidningarnas annonser. Vid undersökningsperiodens början märks enbart några spridda förnöjelser i staden, riktade främst till stadens övre sociala skikt. Det hölls några offentliga föreläsningar i skolan och någon enstaka bal i stadshusets festsal på kronprinsens namnsdag.<sup>54</sup>

49. Per Johan Sjöstrand EFS, EI:47, 624.

50. *Westerbotten*, 18, 21/3, 8/4, 27/5 1889; 21/4 1890; *Umebladet*, 20/11 1890.

51. *Westerbotten*, 2/12 1899.

52. *Westerbotten*, 27/12 1899.

53. Detta är jämförbart med till exempel Margareta Balle-Petersens kulturbegrepp i "Det andliga storskiftet. Om väckelse och vardagsliv i Danmark", i Anders Jarlert (red), *Väckelsen och vardagslivet. Västsvensk väckelse ur nordiskt perspektiv*, Göteborg 1995. Här har jag dock inte för avsikt att beskriva själva kulturen, snarare dess uppkomst.

54. Detta resonemang baseras på läsningen av lokaltidningarna.

Under 1880-talet ökade inslaget av aktiviteter i större utsträckning riktade mot de bredare folklagen, främst genom ankomsten av olika föreningar med anknytning till de olika folkrörelserna. Nykterhetsrörelsen, genom IOGT, fick fäste i staden i början av 1880-talet (NGTO och TO anlände 1892). Medlemmarna träffades i de olika logerna under allehanda former för främjandet av nykterheten. På kulturens och nöjeslivets områden förnyade de stadslivet med tesupéer, körframträdanden och maskerader. De förde även med sig nya idéer rörande folkbildning, vilket resulterade i bibliotek, diskussionsklubbar och öppna föredrag. Det nya var att dessa nykterhetsrörelsernas verksamhet i huvudsak riktades till de breda folklagen.<sup>55</sup>

Väckelserörelsen återfanns i Umeå i form av baptisterna sedan 1860-talet, men så sent som 1875 omnämns ett baptistiskt dop i Umeåtrakten i en lokal-tidning som en ovanlig företeelse.<sup>56</sup> Deras aktivitet kom dock att öka, delvis till följd av att baptister nu accepterades i högre utsträckning inom det religiösa utbudet i landet, vilket exempelvis en mildare religionslagstiftning tyder på. Men att tiderna varit annorlunda även i Umeå vittnar baptisternas företrädare om. Baptisten, smedmästaren och sedermera riksdagsledamoten Johan Nyqvist med fru, drabbades under 1860-talet av att bli inkallade till stadens kyrkoherde och landshövdingen för att de inte låtit döpa sin son. Fyra månader gammal tvångsdöptes han med hjälp av polismakten.<sup>57</sup>

År 1886 etablerade sig också Missionsförbundet i staden. Huruvida det var en utbrytargrupp ur missionsföreningen är oklart. Tydligt är dock att sympatisörer till Missionsförbundet sökt låna EFS missionshus till en av sina predikanter, vilket inte tilläts. Predikanten gick i stället till godtemplarlogen. Samtidigt nämns i ett brev till EFS styrelse att EFS-föreningens kolportör på anmodan av riksstyrelsen skall företa en längre resa till Lappland. I brevet ber företrädare för Umeåföreningen att få behålla kolportören i staden eftersom missionsförbundets predikant annars skulle sakna konkurrens.<sup>58</sup>

I början av 1890-talet startades också KFUM/K-föreningar i staden. När det gäller dessa ansåg föreningens kolportör att han borde samverka med dem eftersom han annars skulle stöta sig med "många framstående män och kvinnor". Detta trots att KFUM/K:s religiösa ståndpunkt var ekumenisk och

55. Olsson 1994, s 105.

56. *Westerbotten*, 23/6 1875.

57. Johan Nyqvist, "Anteckningar af Joh. Nyqvist". Handskrift i Betelförsamlingens samlingar. Kopierat i författarens ägo.

58. Gunnar Ekström, EFS, EI:45, 404.

inte tydligt luthersk och därför ifrågasattes av EFS riksorganisation.<sup>59</sup> Även Frälsningsarmén återfinns i Umeå strax därefter. Likaså nåddes staden av arbetarrörelsen under 1890-talet.<sup>60</sup> Konkurrensen om själar ökade med andra ord under seklets sista decennier. Det är i detta sammanhang EFS-föreningens omvandling bör ses. Föreningen anpassade sig helt enkelt, frivilligt eller ofrivilligt, till den nya konkurrenssituationen.

På nationell nivå underminerades kyrkans ställning med religionsfrihetslagarna från 1860- och 1870-talen. På EFS riksnivå kan man i årsberättelserna utläsa hur hotet från sekulära rörelser såsom fritänkare, utilitarister, kulturradikaler, positivister, socialister med flera tillkom under 1880-talet. Därtill kan läggas hotet från liberaliseringen av teologin, vilken EFS ansåg undergrävde Bibelns auktoritet genom att liberalteologerna exempelvis påpekade dess historicitet och orimligheten i de bibliska undren.<sup>61</sup> Tidigare hade hotet främst kommit från separatistiska element inom kristenheten, som till exempel baptister, mormoner, och under 1870-talet från den waldenströmska/frikyrkliga falangen inom EFS. Även denna förändring, från att "fienden" var icke rättroende kristna till att bli icke kristna, är ett tecken på sekularisering – att religionens position förändrades.

Men om EFS nationellt oroade sig för uttalat sekulära rörelser och ideologier så är denna hotbild fördröjd i det "lutherska" Umeå. Istället förefaller det som om stadens missionsvänner blev medvetna om alternativ till inomkyrkligheten först genom baptisterna och missionsförbundarna och i synnerhet i och med att nykterhetsrörelsen etablerade sig i staden och då drog folk till sina aktiviteter. Kring mitten av 1880-talet var det framförallt godtemplarna som trängde på mot de kristna. Det hade gått så långt, skriver en i missionsföreningen stationerad kolportör oroligt, att det för en del hade blivit viktigare att bevista logemöten än gudstjänsten i kyrkan eller sammankomsterna i missionshuset, till och med på söndagar.<sup>62</sup>

För att möta konkurrensen från folkrörelsernas nya aktiviteter och attraktioner skedde en "marknadsanpassning" av verksamheten. Från att ha varit en förening för utövande av evangelisk-luthersk kristen tro blir den i högre grad

en förening för kristen samvaro. Det är en generell utveckling inom religiösa organisationer kring 1900-talets början, menar Robert Currie. Han hävdar att de religiösa verksamheterna i allt större utsträckning kom att hämta inspiration från den profana kulturen.<sup>63</sup> Det var dock en utveckling som kyrkliga företrädare hade en ambivalent inställning till, eftersom den uppenbarligen tonade ned det religiösa innehållet samtidigt som den drog folk till kyrkor och bönhus.<sup>64</sup> Med stöd hos Peter L Berger kan vi förstå denna utveckling i termer av en anpassning till en ny pluralistisk situation. Detta eftersom en mer pluralistisk situation oundvikligen är en marknadssituation, där allt måste anpassas till marknaden för att kunna säljas.<sup>65</sup> Callum G Brown talar i detta sammanhang om framväxten av "religious leisure" under 1800-talets sista decennier, som ett medel att attrahera folk till de religiösa samfunden. Med det avser han aktiviteter som inte nödvändigtvis har ett uttryckligt religiöst innehåll, men som utövas inom en religiös organisation som en fritidssysselsättning likaväl som någon annan.<sup>66</sup> Att umgås, dricka te och lyssna på musikframträdanden, åka på utflykter eller höra föredrag, är aktiviteter som inte enbart är förbehållna religiösa organisationer.

Särskilt tydlig blir samvaroaspekten i missionsföreningens ungdomssektion, De Ungas Förbund (DUF), som bildades 1902. Särskilda ungdomsmöten, bibelstudier, symöten och så vidare, anordnades flera gånger i veckan. Därtill arrangerades även samkväm, fester, utfärder, nyårs- och midsommarvaker med mera. Dessutom hade DUF-föreningen en särskild festkommitté. Vid en undersökning av föreningens bokföring blir det tydligt att just samvaron var viktig. Den största intäkten kommer inte helt oväntat från fester och samkväm – det var ju också det uttalade syftet med dem. Den största utgiften är också just dessa fester och samkväm, och den är högre än utgiften för de barn i utlandet som understöddes.<sup>67</sup>

Att religiositetens roll förändrades framgår också av att utfallen mot frikyrkligheten med tiden blev färre och mindre hätska. De ersätts istället med attacker mot godtemplare och senare socialister. Stadsmissionären (en i staden stationerad kolportör) J A Stenmark skriver 1896 att "[g]oodtemplare,

59. *De ungas förbund. Återblick på dess första 10 år*, Stockholm 1912, s 15ff.

60. För en genomgång av Umeås föreningsliv se Olsson 1994, s 98–113.

61. Se till exempel EFSÅB, 1882, 27; 1884, 107; 1887, 82–89.

62. A G Hellström EFSÅ, El:39, 583. Nykterhets- och väckelserörelsen kunde från början på sina håll visserligen samarbeta, men när nykterhetsrörelsen förlorade sin kristna profil och till och med började med dans drog sig de väckelsekristna ur. Sven Nilsson, "Här vid älvarna i Dalom", i Erik Amnå & Lena Johannesson (red), *Tro mot tradition. Om den frikyrkliga identiteten*, Stockholm 1993, s 45.

63. Robert Currie, *Methodism Divided. A Study in the Sociology of Ecumenicalism*, London 1968, s 137.

64. Ian Sellers, *Nineteenth-Century Nonconformity*, London, 1977, s 48.

65. Berger 1967, s 126, 137f, 154ff.

66. Callum G Brown, *Religion and Society in Scotland since 1707*, Edinburgh 1997, s 117.

67. Johan Arndt Stenmark EFSÅ, El:261; Carl Sandström El:156, 744; Gustaf Sundqvist & Robert Sandberg El:167, 2170.

socialister och alla ister söka med reklamer locka folk till sina lokaler, men de röna föga framgång". Även Frälsningsarmén får en släng av sleven men avfärdas som "lättingar".<sup>68</sup> Kampen i världen om den rätta tron fördes alltså inte längre i lika hög utsträckning mot övriga kristna samfund och rörde inte längre i första hand den rätta tolkningen av den kristna tron. Istället fördes kampen mot icke-religiösa sammanslutningar och strömningar. Detta märks till exempel när prästen T H Svartengren skrev till EFS och förordade en ökad samverkan bland stadens olika söndagsskolor. Han önskade 1907 att någon form av "yttre sammanhållande band formas mellan de särskilda kristliga och lutherska söndagsskolorna i länet". Han skriver detta apropå att nykterhetsrörelsen redan har en söndagsskola och att den socialdemokratiska arbetsgruppen planerar en.<sup>69</sup> Samma präst skriver ett år senare angående somrarnas folksamlade missionsmöten att "nykterhetsvänner, socialdemokrater m. flera hålla sina s. k. 'demonstrationståg'. Missionsmötena är våra demonstrationer [...]. Då man anordnar demonstrationståg, så 'mönstrar' man sina trupper. Våra missionsmöten, [...] är våra truppmönstringar".<sup>70</sup> Det är alltså inte längre frikyrkligheten som är det främsta problemet i Umeå. Man ser tendenser till ekumenik, men som Peter L Berger påpekar så är även ekumenik ett tecken på att kristendomen förlorar i styrka. Ekumenik förordas endast när alla andra möjligheter för kristna samfund och inriktningar att behålla sin ställning är uttömda. När hotet utanför den kristna sfären ökar förenas de kristna mot den gemensamme motståndaren.<sup>71</sup>

Om man skriver under på uppfattningen att det fanns en tendens att religionens tidigare ställning ifrågasattes under andra halvan av 1800-talet, så fanns det två möjligheter för en kristen rörelse att förhålla sig till denna utveckling. Antingen kunde den anpassa sig eller bjuda motstånd, medvetet eller omedvetet.<sup>72</sup> Umeås lokala EFS-förening anpassade sig, i hopp om att behålla sin position och attrahera nya anhängare för den evangeliskt kristna saken. Detta ligger också i begreppet mission – att nå ut till ännu ej nådda grupper. Det är dock en utveckling som inte är helt okomplicerad eftersom anpassningen paradoxalt nog samtidigt resulterade i en utskiljning från sam-

68. J A Stenmark, EFS, El:89, 202.

69. Torsten Hildebrand Svartengren EFS, El:160, 2720.

70. T H Svartengren EFS, El:165, 1294.

71. Berger 1967, s 140.

72. Gilbert 1976, s 138–145; Alan D Gilbert, *The Making of Post-Christian Britain. A History of the Secularization of Modern Society*, London 1980, s 102–127; Stephen Yeo, *Religion and Voluntary Organizations in Crisis*, London 1976, s 302.

hället. Att vara EFS:are blev i högre utsträckning att tillbringa tid i föreningen. På samma gång blev dock Stiftelsen mer lik övriga folkrörelser till sina verksamhetsformer. Föreningen i Umeå omvandlades från en öppen "kyrka" (som del av statskyrkan) till att bli mer lik en "denomination" (ett trossamfund) med en rörelsespecifik kultur, jämförbar med övriga folkrörelser, ideologier och livsstilar. Därmed erkände rörelsen sig också som en del av en pluralistisk verklighet.<sup>73</sup> EFS bröt sig dock aldrig ur kyrkan. Även statskyrkan genomgick denna förändring – även om den fortfarande hade en privilegierad position – och började betona till exempel nyttan av frivilligverksamhet, socialt ansvar och den lokala församlingsgemenskapen i vad som kallas församlingsrörelsen.<sup>74</sup> Denna rörelses tillkomst innebar också att förhållandet mellan EFS och kyrkan nationellt skärptes eftersom den inkräktade på EFS verksamhetsområde inom kyrkan.<sup>75</sup> Dock verkar det inte nämnvärt ha påverkat förhållandena i Umeå.

Huruvida Umeåföreningens anpassning var lyckad eller ej kan inte påvisas genom någon medlemsförteckning. Det faktum att exempelvis missionshuset byggdes ut både 1878 och 1886 tyder emellertid på att allt fler Umeåbor sökte sig till föreningen. Efter stadsbranden 1888 byggdes en ny samlingslokal snabbt upp till året därefter, för att även den utökas 1891.<sup>76</sup> Även antalet barn i söndagsskolan ökade, från 200 år 1878 till 400 cirka tio år senare.<sup>77</sup>

### Sammanfattning

Jag vill alltså hävda att pluraliseringen av Umeå stads sociala liv under 1800-talets sista decennier fick återverkningar på EFS-föreningen. I Umeå berodde utvecklingen till stor del på de olika folkrörelseföreningarnas ankomst. De bidrog till att utöka utbudet av nöjen och överhuvudtaget olika sätt att leva.

73. Till exempel skriver Björn Olsson om framväxten av tre olika livsstilar i Umeå som etableras kring 1890-talets början – de religiösa, de nyktra och de bildade. Olsson kopplar denna diversifiering och försvårade ställning för kyrkan och EFS till de strukturförändringar och idéimporter som återuppbyggnaden av staden efter branden 1888 innebar. Olsson 1994, s 100. Här hävdas emellertid att denna förändring påbörjades redan före branden eftersom EFS-föreningens anpassning började tidigare och baptister, waldenströmare och IOGT redan var etablerade och har lämnat spår i EFS-materialet. Dock är det troligt att förändringen i stadsbefolkningens sammansättning till följd av arbetskraftinflyttningen ytterligare påverkat EFS-föreningens verksamhet. Men det omnämns inte i källmaterialet från EFS.

74. Se till exempel Anders Jarlert, *Ämbete och tro. En undersökning av den kyrkliga debatten i Göteborgs stift under slutet av 1800-talet*, Stockholm 1984, s 51ff; Harry Nyberg, *Från väckelsemiljö till kyrkomedvetande i kyrkokris. En studie i Nils Lövgrens utveckling 1852–1896/98*, Uppsala 1975, s 209ff.

75. Lundqvist 1977, s 140ff.

76. *Umeå evangelisk lutherska missionsförening*, s 26ff.

77. Alfred Westman, EFS, El:26, 354 respektive P J Sjöstrand, El:47, 624.

Åtminstone är det den bild man möter i brev från den lokala missionsföreningen till EFS styrelse i Stockholm. Där beklagar sig brevskrivare inom föreningen över att den egna kolportören är för tråkig i jämförelse med frikyrkornas predikanter, eller när de ser hur folk söker sig till den religiöst sett tveksamma nykterhetsrörelsen. Däremot omnämner ingen brevskrivare något om hur stadens växande arbetarklass skulle kunna utgöra ett problem i sig. Det finns inte heller några tydliga sekulära rörelser i staden förrän vid mitten av 1890-talet och då i form av arbetarrörelsen (som inte nödvändigtvis var sekulär). Tillsammans pekar dessa faktorer i riktning mot att det var under den sista fjärdedelen av seklet som sekulariseringen av det svenska samhället accentuerades, i betydelsen att tron individualiserades, gjordes frivillig, och att fältet nu öppnades för icke-religiösa alternativ, valbara för den breda befolkningen.

Missionsföreningen i Umeå intog en privilegierad ställning som en av kyrkan accepterad rörelse och den knöt dessutom till sig delar av stadens medelklass. Vare sig missionsföreningen eller EFS i övrigt, kan därför räknas som en folkrörelse kring 1800-talets mitt. Ändå, eller kanske just därför, kom föreningen att ändra karaktär och blev till sin framtoning mer folkrörelselik. Ett mer pluralistiskt samhälle innebär att varje världsbild och aktivitet måste "marknadsanpassas" och säljas, och det var just vad missionsföreningen gjorde. Dess företrädare var tvungna att hitta nya former för att attrahera sympatisörer, som annars skulle välja andra alternativ. Föreningen denominaliserades därför, och en rörelsespecifik kultur och gemenskap växte fram. Behovet av gemenskap och samvaro betonades allt mer istället för specifikt kristna aktiviteter såsom andakter och bön.

Ser vi till Umeås missionsförenings egen del i utvecklingen, måste man ta hänsyn till marknadsanpassningen om sekulariseringsprocessen skall kunna förstås. Jeffrey Cox menar att 17- och 1800-talens europeiska kyrkor själva bidrog till, och deltog i, transformationen av religiositeten från bekännelse-trohet (confessional) till frivillighet (voluntarist).<sup>78</sup> Denna förändring måste sägas ha varit lyckad i Umeå eftersom EFS och övriga väckelsesamfund i trakten kom att behålla en stark position långt in på 1900-talet. I linje med Cox uppfattning vill jag hävda att väckelserörelserna fann vägar att anpassa sig och kristendomen till det nya sammanhanget och därigenom behöll sin rele-

vans. När anpassningen är lyckad kan kyrkligheten fortfarande attrahera folkskarorna. Som förklaring till de europeiska kyrkornas minskade betydelse anför Cox att "the churches have simply lacked the resources to respond, and have turned inward instead, preoccupied with denominational structure and church union".<sup>79</sup> Simon J D Green gör en liknande tolkning. Han menar att olika kristna samfund mot slutet av 1800-talet började anpassa sig, oftast omedvetet, till den nya situationen genom att anamma mönster från icke-kristna rörelser och bli allt mer lika dem. Syftet var att locka fler anhängare. Anpassningen var till en början framgångsrik men innebar också att de kristna samfunden underminerade sina egna positioner och blev sociala rörelser bland andra.<sup>80</sup> En liknande tendens kan alltså ses i Umeås Evangelisk-Lutherska Missionsförening.

Det som var en lyckad strategi på kort sikt blev följaktligen väckelse-religiositetens fall i det långa loppet – även om jag inte vill komma med normativa och kontrafaktiska antaganden om vad den organiserade kristenheten egentligen skulle ha gjort. Jag har här haft för avsikt att nyansera sekulariseringsbegreppet, föra in en ny dimension och visa på alternativ till den deterministiska framtoning som begreppet ofta implicit innehåller – att religiös tro sakta men säkert förlorar i betydelse. Sekulariseringen har inte oundvikligt inneburit religioners död, snarare märks här också religionens förmåga till anpassning och dess interagerande med den samhälleliga utvecklingen.

79. Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society. Lambeth, 1870–1930*, New York & Oxford 1982, s 266–277.

80. Simon J D Green, *Religion in the Age of Decline. Organisation and Experience in Industrial Yorkshire 1870–1920*, Cambridge 1996, s 383ff.

78. Jeffrey Cox, "Master Narratives of Long-Term Religious Change", paper till konferensen "The Decline of Christendom in Western Europe c 1700–2000, Paris 9–12 April 1997".

## Summary: Revivalism and Secularisation. The Local Congregation in Umeå of the Swedish Evangelical Mission Society 1850–1910

This article deals with how organised Christianity transformed during the second half of the 19th century. The transformation is described in terms of secularisation in the sense that religious affiliation became voluntary, optional and individual. The paradoxical relation between revivalism and secularisation is especially stressed. The Swedish Evangelical Mission Society (EFS) was founded in 1856 in order to revitalise the confession of the State church, through emphasising laymen participation and the individual relation to God. However, through establishing an autonomous body within the Church, EFS undermined the Church and its interpretations of Christian doctrines.

This development is studied through a local EFS congregation of Umeå, a small town in the northern part of Sweden. When the congregation was founded in mid 19<sup>th</sup> century its activities consisted mainly of prayer meetings twice a week, which included singing hymns and reading from the Bible and texts by Luther. The congregation also had a Sunday school. By the end of the 1880s the variety and content of the activities had changed. It became possible to spend every day of the week in the prayer house. Occasions for religious socialising in pleasant forms increased, and the congregation now started to turn into a denomination. From being an open and self-evident association, integrated with the Church and society, it became in a way more closed and started to define itself in relation to other contemporary associations and phenomena. The congregation developed a specific culture. An awareness developed that the congregation could only constitute one alternative among others in an increasingly pluralistic society.

This change was a result of an adaptation to the changing context in which the congregation worked. Locally, in Umeå, this transformation primarily relates to the increasing number of different popular movements (temperance and revivalist movements) and their ways of gathering and providing entertainment to its adherents. This led to a pluralisation of the town's life and to a more competitive situation, to which the congregation had to respond. Hence, previous forms of activities were not enough to attract new and keep old adherents. In this way, the religious content became less prominent. In the more diverse situation EFS's local congregation became one voluntary and optional choice among other religious and non-religious alternatives.